

Вячеслав Бигуаа

Абхазский исторический роман

История. Типология. Поэтика

Москва: ИМЛИ РАН, 2003

Российская Академия наук

Институт мировой литературы им. А. М. Горького

Научный редактор: доктор филологических наук, профессор Н. С. Надъярных

Рецензенты:

доктор филологических наук, профессор Р. Ф. Юсуфов

доктор филологических наук А. И. Чагин

В. А. Бигуаа. Абхазский исторический роман. История. Типология. Поэтика. — М.: ИМЛИ РАН, 2003. — 600 с.

В историко-культурологическом и литературоведческом труде В. А. Бигуаа — автора многих абхазоведческих и кавказоведческих статей и монографий, — впервые в отечественной науке исследуются проблемы становления и развития исторического романа в национальной литературе в широком контексте истории и культуры абхазского народа и других народов Кавказа, в частности адыгов (черкесов). В книге автор привлекает большое количество исторического, этнографического, фольклорного и литературного материала, которое дало возможность полнее раскрыть особенности жанра исторического романа, а также философии истории абхазов с третьего тысячелетия до нашей эры до современной эпохи. В центре внимания исследователя произведения Д. Гулиа, Г. Гулиа, Б. Шинкуба, В. Амаршана, Б. Тужба, А. Мукба, И. Машбаша, Р. Петрозашвили и других писателей. Книга рассчитана на специалистов-филологов, историков, этнологов, культурологов, всех читателей, интересующихся историей, литературой и культурой абхазов и других народов Кавказа. Автор выражает искреннюю благодарность Александру Анквабу и Анзору Джугелия за издание данной книги.

ISBN 5-9208-0152-2

© В. А. Бигуаа, 2003

© Р. Ч. Барциц, автолитографии, 2003

© Б. Джопуа, рисунки, 2003

© ИМЛИ РАН, 2003

СОДЕРЖАНИЕ

- От автора. Введение
- ЧАСТЬ ПЕРВАЯ
 - ГЛАВА I. Историко-культурные истоки
 - ГЛАВА II. Концепция исторического прошлого в первых прозаических опытах абхазских писателей
 - ГЛАВА III. Фольклорные основы и этнографизм романа в типологическом освещении. Этнокультурный критерий. Художественная концепция судьбы и эволюции Апсуара. (Д. Гулиа. «Камачич», 1935-1947; Б. Шинкуба. «Рассеченный камень», 1982—1998)
 - ГЛАВА IV. Историческая реальность и художественный вымысел в романе. Поэтика. Адыгский (черкесский) контекст; влияние русской и зарубежной публицистики XIX в. о Кавказской войне. (Б. Шинкуба. «Последний из ушедших», 1974)
- ЧАСТЬ ВТОРАЯ
 - ГЛАВА I. Ранневизантийские историко-повествовательные традиции и современный роман. Жанровые схождения, кавказские реминисценции. (Б. Тужба. «Апсырт», 1991)

ГЛАВА II. Средневековая Абхазия в литературном воплощении. (В. Амаршан. «Апсха — царь Абхазии», 1994)

- Заключение
- ПРИЛОЖЕНИЯ
 - Краткий историко-культурный комментарий к генеалогии абхазского романа
 - Хроника абхазских царей (первое тысячелетие нашей эры)
 - Указатель имен

Утверждено к печати Институтом мировой литературы им. А. М. Горького РАН
Научное издание

Бигуаа Вячеслав Акакиевич
АБХАЗСКИЙ ИСТОРИЧЕСКИЙ РОМАН. История. Типология. Поэтика

Корректоры З. В. Белолуцкая, В. П. Бигуаа-Кузнецова
Принципиальный макет В. А. Бигуаа
Компьютерная верстка А. В. Лавочкиной
Подписано в печать 17.02.03. Бумага офсетная. Гарнитура Таймс. Печать офсетная. Формат 70 x 100
1/16. Физ. печ. л. 37,5. Усл. печ. л. 48,37.
Тираж 1000 экз.
Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН
121069, Москва, ул. Поварская, 25-а Тел. (095) 291-23-01, 202-21-23
Отпечатано с готовых диапозитивов в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6. Заказ № 7905.

Biguaa V. A.

THE ABKHAZIAN HISTORICAL NOVEL. History. Typology. Poetics. - Moscow: Institute of World Literature, 2003. — 600 pp.

Viacheslav Biguaa (Dr. Philol.) is the author of many research works on Abkhazian and Caucasian history and literature. The monograph based on historical, cultural and literary materials is devoted to ways of development of historical novel in Abkhazian literature. The problems of the development of historical novel are investigated here in the context of history and culture of kindred nations such as the Adyghes (or Circassians) and other Caucasian nations. The study opens some of the unknown pages in the history of the Abkhazian people and provides ample facts attesting to the high level of Abkhazian culture. The work shows the role of Abkhazia in Caucasian history. The author has used a lot of ethnographical, historical, archival, folklore and literary materials.

The book is addressed to philologists, historians, ethnologists and wide readership interested in history and culture of Abkhazia, Circassia, Georgia, Russia, Bizantine Empire, Greece, Khazaria, as well as other countries and regions connected with Caucasus.

CONTENTS

Author's note
Introduction

PART ONE

CHAPTER I. The historical and cultural sources

CHAPTER II. The conception of history in early prose works by Abkhazian writers

CHAPTER III. Folklore base and ethnographism of a novel. Typology. Ethnical and cultural criteria. Artistic conception of the fate and evolution of national ethics Apsuara.(D. Gulia, Kamachich, 1935—1947; B. Shinkuba, The Divided Stone, 1982—1998)

CHAPTER IV. Historical reality and artistic fantasy in a novel. Poetics. Adighe (or Circassian) context. The influence of Russian and foreign historical materials of the 19th century on the Caucasian War. (B. Shinkuba, The Last of Ubykhs, 1974)

PART TWO

CHAPTER I. Early Bizantine historical, artistic and narrative tradition and contemporary novel. Genre analogies. A Caucasian reminiscence. (B. Tuzhba, Apsirt, 1991)

CHAPTER II. The literary image of Abkhazia in Middle Ages time. (V. Amarshan, The Tsar (King) of Abkhazia, 1994)

Conclusion

SUPPLEMENTS

The short historical and cultural commentary to the genealogy of the Abkhazian novel

The Chronicle of Abkhazian tsars (kings) of the 1st — 11th century

Name index

(OCR — Абхазская интернет-библиотека, <http://apsnyteka.org/>.)

ОТ АВТОРА

Двадцатый век стал важным периодом в развитии абхазской исторической мысли и художественной литературы, о чем свидетельствует, в частности, развитие исторического романа, который и рассматривается в данном труде. Книга — результат многолетней работы. Еще на стадии сбора материала я поставил перед собой следующие цели:

- исследовать историю, духовные истоки, поэтику и типологию абхазского исторического романа, не ограничиваясь национальными рамками;*
- дать историко-культурный контекст, использовать достижения смежных наук: историографии, этнографии, археологии, философии, социологии, фольклористики, лингвистики и т. д.;*
- показать особенности историко-культурного развития абхазского народа с древнейших времен до наших дней, так или иначе отразившиеся в романе.*

В итоге монография превратилась в историко-литературоведческий труд. Уверен, что подобный комплексный подход продуктивен в филологическом исследовании.

В ходе обсуждения и утверждения труда в Отделе литератур народов России и СНГ и Ученом совете Института мировой литературы им. А. М. Горького Российской Академии наук, которым я искренне благодарен за поддержку монографии в целом, было высказано немало ценных предложений; многие из них автором учтены. В результате книга получилась такой, какой она ныне представляется читателю. Конечно, в ней много дискуссионных вопросов, но автор сознательно не обходил их и готов к конструктивному диалогу.

В заключение хотелось бы выразить искреннюю благодарность доктору филологических наук, профессору, зав. Отделом литератур народов России и СНГ

<http://apsnyteka.org/>

Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН Нине Степановне Надъярных за постоянные научные консультации и ценные замечания.

Сердечно благодарен рецензентам труда доктору филологических наук, профессору Расиму Фараджуллаевичу Юсуфову и доктору филологических наук Алексею Ивановичу Чагину за поддержку и важные предложения.

Хотелось бы также выразить благодарность доктору филологических наук, члену-корреспонденту РАН Александру Борисовичу Куделину за постоянную поддержку и полезные советы в ходе написания монографии, доктору филологических наук, профессору, академику Академии Естественных наук Мухадину Абубекировичу Кумахову, доктору философских наук, историку и писателю Мухадину Кандуру за понимание и поддержку моей работы, доктору педа-

5

гогических наук, профессору, художнику Рауфу Чинчоровичу Барциц за оказание помощи в художественном оформлении книги и предоставлении иллюстративного материала.

Признателен также и кандидату исторических наук Юрию Дмитриевичу Анчабадзе за положительную оценку и уточнение некоторых фактов, историку и писателю Денису Киришалавичу Чачхалиа, докторанту Отдела литератур народов России и СНГ ИМЛИ РАН Любови Балаговой-Кандур за предоставление ряда материалов.

И, наконец, искренне благодарен Александру Золотинсковичу Анквабу и Анзору Шамильевичу Джугелия, без поддержки которых книга вряд ли увидела бы свет.

6

ВВЕДЕНИЕ

XX век — важнейший период в истории и культуре абхазов и других народов Северного Кавказа — адыгов (черкесов), абазин, балкарцев, карачаевцев, осетин и др. В литературе отразились духовные устремления народа; она попыталась сделать то, что не было сделано за прошедшие столетия — возродить связь времен, духовно-культурных традиций, историческую память. В свою очередь, духовно-культурные традиции и историческая память составили основу литературы.

Существует неразрывная связь между литературой XX века и национальной историей, материальной и духовной культурой народа, которая выразилась прежде всего в фольклоре, в обычаях и традициях, в этике Апсуара *. Апсуара (как и адыгская /черкесская/ этика Адыгэ хабзэ для адыгов) — культурное достояние абхазов, которая охватывает все стороны историко-духовной жизни нации. К сожалению, многие абхазоведы (историки, этнологи, фольклористы, литературоведы), исследуя те или иные проблемы истории и культуры, не уделяли особого внимания этике. А без этого понятия невозможно понять и особенности художественных образов, художественного мира произведений литературы, в том

числе романов и повестей, осмысливающих сложнейшие проблемы жизни народа в прошлом и настоящем. Апсуара — основа национального самосознания, этнопсихологии, тесно связана с историей народа; писатель, решая эстетические задачи, не может обойтись без знания ее особенностей и основ.

В данном контексте возникают и иные проблемы, в частности такие: как принципы и нормы этики согласуются с «Я» индивида? Правомерно ли ставить такой вопрос по отношению к культуре абхазов, которая формировалась на стыке Востока и Запада? Или согласиться с тем, что говорил, скажем, Д. И. Чижевский по поводу формальной этики: «Онтологический анализ формальной этики показывает, что с ее точки зрения игнорируется индивидуальность и индивиду-

** Сразу же оговоримся: «этика» и «этикет» не раскрывают сути Апсуара, но в русском языке нет всеобъемлющего термина. В словарях «этика» (лат. *ethica*; греч. *ethos*) имеет одно значение: учение о морали, как одной из форм общественного сознания; система норм нравственного поведения человека, целой группы и т. д. «Этикет» (франц. *etiquette*) — установленный порядок поведения. К сожалению, читателю, не знающему историю, культуру, обычаи и традиции абхазо-адыгских народов трудно понять разницу между этикой и Апсуара или адыгэ хабзэ, значение которых шире, чем этика и этикет. Поэтому я часто параллельно с термином «этика» буду пользоваться понятием «Апсуара».*

7

альное бытие личности. Закон, значимый для всех, безразличен к тому, кто его осуществляет — индивидуальность растворяется в сверхиндивидуальном, личное в безличном, индивидуальное бытие утрачивает смысл» (1).

Может, национальная этика вообще не нужна? Тем более что ее нормы и правила часто вступают в конфликт с собственным «Я» личности: иногда они не согласуются с официальными правовыми нормами, принятыми в стране. Национальная этика всегда функционировала в обществе автономно, «самостоятельно», независимо от государства. А в условиях отсутствия централизованной системы власти (в Абхазии и на Северном Кавказе в прошлые века) этика играла исключительную роль регулятора внутренней жизни этноса. Не вдаваясь в подробности, отметим, что она была и остается одним из важнейших способов сохранения национального облика народа; этика консервативна, но может меняться под воздействием цивилизационных процессов, социально-экономического и культурного развития, идеологии; литература по отношению к этому не нейтральна.

Уточним: европейское понимание общечеловеческих ценностей не всегда совпадает с восточным, а кавказское понимание не во всем согласуется и с тем, и с другим, а многие традиции (в том числе и этические), корнями уходящие в глубокую древность, сохранились по сей день. Кроме того, в абхазском, как и в ином горском обществе, связь индивида, личности с этносом, народом, личностного сознания с этическими нормами сильны, хотя цивилизационные процессы

оказывали на них свое воздействие. На Кавказе личностное, индивидуальное сознание больше соизмеряется с этническим, национальным самосознанием, космополитическое отношение к жизни отвергается. Это, конечно, не означает подавления собственного «Я» личности, наоборот, оно может еще больше сохраняться в таком сочетании. Человек не мыслит себя вне этноса, даже если эта связь открыто не проявляет себя.

Интересные мысли о национальном, индивидуальном и общечеловеческом высказывал русский философ и публицист конца XIX — первой половины XX в. Н. Бердяев, на которого повлияли отдельные идеи другого значительного философа XIX столетия К. Леонтьева (2). Н. Бердяев отделял национальное от националистического «ложного национализма», «всечеловеческое» от космополитизма и был против противопоставления «национальной множественности и всечеловеческого единства» (3). По сути, Н. Бердяев ратовал за «национальность» как часть человечества, отвергал национализм и космополитизм; а индивидуальность, по его мнению, проявляла себя через «национальность». «Национальность, — писал философ, — есть индивидуальное бытие, вне которого невозможно существование человечества, она заложена в самих глубинах жизни, и национальность есть ценность, творимая в истории, динамическое задание... За национальностью стоит вечная онтологическая основа и вечная цель. Национальность есть бытийственная индивидуальность, одна из иерархических ступеней бытия, другая ступень, другой круг, чем индивидуальность человека или индивидуальность человечества, как некоей соборной личности. Установление совершенного брат-

8

ства между людьми не будет исчезновением человеческих индивидуальностей, но будет их полным утверждением. И установление всечеловеческого братства народов будет не исчезновением, а утверждением национальных индивидуальностей. Человечество есть некоторое положительное всеединство, и оно превратилось бы в пустую отвлеченность, если бы своим бытием угашало и упраздняло бытие всех входящих в него ступеней реальности, индивидуальностей национальных и индивидуальностей личных... Всякое бытие индивидуально» (4). И далее он продолжает: «Национальность есть проблема историческая, а не социальная, проблема конкретной культуры, а не отвлеченной общественности... Человек входит в человечество через национальную индивидуальность, как национальный человек...» (5). Н. Бердяев подчеркивал, что и культура не может быть «отвлеченно-человеческой», она «всегда... национальная, индивидуально-народная и лишь в таком своем качестве восходящая до общечеловечности... Все творческое в культуре носит на себе печать национального гения... Национальное и общечеловеческое в культуре не может быть противопоставляемо. Общечеловеческое значение имеют именно вершины национального творчества. В национальном гении раскрывается, ... через свое индивидуальное он проникает в универсальное» (6). И индивидуальное, личностное раскрывается только через национальное. А те, кто якобы выступают за права человека вне прав этноса, народа, за свободу личности без свободы нации, глубоко заблуждаются или они

преследуют определенные политические цели. Личностное сознание неразрывно связано с этническим самосознанием; оно не формируется на основе абстрактных, «отвлеченно человеческих» ценностей. Н. Бердяев считал, что нации всегда будут существовать. А нацию он определял так: «Нация есть динамическая субстанция, а не преходящая историческая функция, она корнями своими вырастает в таинственную глубину жизни. Национальность есть положительное обогащение бытия и за нее должно бороться, как за ценность. Национальное единство глубже единства классов, партий и всех других преходящих исторических образований в жизни народов» (7). Неудивительно, что «каждый народ борется за свою культуру». «И великий самообман — желать творить помимо национальности» (8). Однако вызывает сомнение то, что Н. Бердяев относит язык к числу второстепенных признаков нации. Понятно, что национальная культура шире, чем язык, но все же без языка невозможно представить, например, национальную литературу. В языке отражаются особенности жизни народа, его история, этнопсихология, мировосприятие, обычаи и традиции и т. д. С точки зрения абхазской культуры, родной язык является важнейшей частью Апсуара. Кроме того, язык — один из главных способов проявления национального «Я» личности.

Предшественник Н. Бердяева К. Леонтьев (9) тоже выступал за признание приоритетной ценностью многообразия национальных культур, их несхожесть, которая достигается на стадии их наивысшего развития. Он фактически развивает теорию культурно-исторических типов Н. Данилевского. По мнению К. Леонтьева, человечество будет сохраняться до тех пор, пока развиваются самобытные

9

национальные культуры; а унификация человеческой жизни, появление сходных черт в разных сферах деятельности приведет к подрыву основ внутренних жизненных сил народов, к разложению этноса и, значит, — к гибели всего человечества. Позиция К. Леонтьева совпадала с некоторыми взглядами его современника П. Астафьева — философа, психолога и правоведа. П. Астафьев, как и К. Леонтьев, утверждал, что именно «разнообразие» характеров, форм жизни, культур является необходимым условием «нормальной» жизни общества. Отрицание этого «разнообразия» может привести к кризису общества. (10)

Становление и развитие абхазской литературы происходило в XX веке, хотя и в XIX столетии уже были писатели, писавшие на русском и грузинском языках (С. Званба /Званбай/ — автор ряда этнографических очерков, Г. Чачба /Шервашидзе/ — поэт, драматург и публицист и др.). В древние времена одного столетия было недостаточно для формирования полноценной литературы, а новые литературы Кавказа развивались в XIX-XX вв. в совершенно иных условиях: с одной стороны, был богатый историко-духовный опыт, с другой — мировая художественная культура. Сегодня об абхазской литературе можно уже говорить как о сложившейся художественной системе. Она «помнит» свои истоки и прокладывает мосты между тысячелетиями и веками, восстанавливая целостную картину духовной истории народа, часто — отдельных эпох, которые сыграли ту или иную роль в судьбе

абхазов. Необходимо объяснить ряд возникающих вопросов и понятий, в том числе «историософия» (философия истории), «историософия литературы», «этнософия», «этнософия литературы» и т. д. Если первое понятие активно используется в современной науке (например, исследования Р. Ф. Юсуфова (11)), то «этнософия» вообще не встречается.

Философия истории занимала умы многих мыслителей мира со времен Августина (12). Ею особо интересовались, в частности, представители немецкой философии XIX — первой половины XX в., главным образом баденской школы неокантианства (В. Виндельбанд, Г. Риккерт и др.), экзистенциализма (К. Ясперс и другие; следует назвать и имена Г. Зиммеля, О. Шпенглера, М. Вебера, А. Тоинби, Н. Бердяева и др.). В трудах философов наблюдается дифференцированный подход к философии истории и историографии. Г. Риккерт писал: «... для философии истории ... особенно важно не забывать, что философ не должен никогда оставаться одним лишь историком, что философия никогда не должна растворяться в истории» (13). Г. Риккерт считал, что исторические науки связаны с отдельными областями исторической жизни, а «задачей философии истории является собрать вместе добытые ими результаты, объединить их в цельную, стройную картину, дать общий обзор всей исторической жизни» (14), то есть «философия истории есть не что иное, как всеобщая, или “всемирная”, история (Universalgeschichte)» (15). Философ предлагал еще два важных, по его мнению, понимания философии истории: «Философия истории, отвлекаясь от особенностей содержания исторической жизни, ищет общего “смысла” (Sinn) ее или

10

ее “законов”» (16). И третье: «Под философией истории можно также подразумевать науку об историческом познании, видеть в ней часть логики в самом широком смысле этого слова» (17). В итоге, Риккерт отмечал, что все три понимания философии истории представляют три науки: всеобщая история, учение о принципах исторической жизни и логика исторической науки. Каждая из них имеет свой особый круг проблем, и все три науки «одинаково обладают правом на название философии истории» (18).

Едва ли надо «расщеплять» философию истории (или историософию) на разные науки и дисциплины. В противном случае историософия, опирающаяся, по терминологии самого Риккерта, на «генерализирующее понимание действительности (Generalisierende Auffassung)» и ценностный подход, не могла бы дать целостную картину исторических процессов, хотя абсолютное постижение реальности вряд ли возможно. И прав Риккерт, когда говорит о том, что «по содержанию своему всякое суждение, высказывающее что-нибудь о действительности... является уже значительным упрощением этой действительности» (19). А связь между историософией и историографией часто осуществляется путем взаимодействия генерализирующего метода с индивидуализирующим (тоже термин Г. Риккерта). История, как эмпирическая наука (20), пользуется главным образом индивидуализирующим методом, исследуя единичные, частные исторические события, хотя иногда она может переходить на

уровень обобщения исторических процессов, то есть частично использует генерализирующий метод. Сама историософия базируется на результатах эмпирической науки.

Немало любопытных мыслей по интересующим нас проблемам встречается и в трудах К. Ясперса, которые, как многие работы других зарубежных мыслителей, стали доступны лишь в последнее десятилетие. Может показаться, что понимание Ясперсом исторической действительности совпадает со взглядами представителей баденской школы неокантианства — Виндельбанда, Риккерта и других. Однако это сходство, по утверждению П. Гайдено, по сути внешнее. «В самом деле, неокантианцы различают науки естественные и исторические по методу изучения (*имеются, видимо, в виду, в частности, генерализирующий и индивидуализирующий методы.* — В. Б.), а не по изучаемому предмету. У Ясперса же речь идет не о двух разных методах, а о различных реальностях: историческая наука изучает человека, а потому по своему методу и отличается от естественных наук. Чтобы понять историю, необходимо дать себе отчет в том, что же такое человек; в свою очередь, человеческое существование раскрывается через время, через историчность» (21). Речь идет в общем об антропософии истории.

Ясперс, полемизируя с О. Шпенглером, пытавшемся обосновать гипотезу о полной независимости развития отдельных народов и культурных образований, утверждал концепцию единства мирового исторического процесса. Этот взгляд противоречил также концепции культурных циклов, связанной с именами Шпенглера, Тойнби и других мыслителей и распространенной в первой половине XX в. во всей Европе. Ясперс также критиковал марксистское материалистичес-

11

кое толкование истории, согласно которому в развитии общества ведущую роль играют экономические факторы. Полностью не отвергая эти факторы, он настаивал на приоритете «духовной составляющей».

По мнению Ясперса, «историческая концепция человеческого существования в его целостности должна включать в себя и будущее. Этому соответствует христианское видение мировой истории, границами которой являются сотворение мира и день Страшного суда» (22). Эта истина незыблема и для неверующего. В противном случае «отказ от будущего ведет к тому, что образ прошлого становится окончательно завершенным и, следовательно, неверным. Без осознания будущего вообще не может быть философского осознания истории» (23). Однако будущее невозможно исследовать, ибо оно не обладает реальностью, еще не произошло. По словам Ясперса, «в основе нашего мировоззрения всегда лежит осознание будущего... В основе нашего видения будущего должно быть научное проникновение в прошлое, а также непредубежденное постижение настоящего... Видение настоящего в такой же степени зависит от восприятия прошлого... Наши мысли о будущем влияют на то, как мы видим прошлое и настоящее. Прогнозирующее историческое мышление определяет наши действия» (24). Это еще раз подчеркивает значение

объективного исследования истории и художественной литературы (особенно исторических форм жанров романа, повести и т. д.).

Ясперс дает и точную формулировку идеологического мышления. «Идеологией называется, — писал он, — система идей или представлений, которая служит мыслящему субъекту в качестве абсолютной истины, на основе которой он строит свою концепцию мира и своего положения в нем, причем таким образом, что этим он осуществляет самообман, необходимый для своего оправдания, для маскировки своих подлинных интересов...» (25).

К. Ясперс предлагает определенную схему мировой истории и определяет временные рамки начала истории человеческой цивилизации, истоки подлинной истории. Он часто употребляет слова «вероятно», «быть может», этим избегает категоричных выражений, апеллируя к событиям 5-6-тысячелетней давности. К истории он относит все то время, которое подтверждается документальными данными, т. е. письменными источниками. По его словам, «лишь словесные данные позволяют ощутить человека, его внутренний мир, настроение, импульсы» (26). А археологические материалы мало что могут сказать об индивидуальных проявлениях исторических событий, но в совокупности с другими источниками (письменными, лингвистическими, фольклорными и т. д.) дают возможность более или менее реконструировать древнюю или более позднюю историю цивилизаций, конкретного народа, общества. Но ранние письменные памятники датируются 3000 г. до н. э. Следовательно, по Ясперсу, история длится около 5000 лет. Это, конечно, не значит, что за пределами указанных хронологических рамок не было истории. «Объективно доистория — поток различных изменений, однако в духовном смысле это еще не история, поскольку история возникает лишь там, где есть осознание истории, традиция, документация, осмысление

12

их корней и происходящих событий... История — всегда ясное для человека прошлое, сфера усвоения этого прошлого, сознание своего происхождения. Доистория — обоснованное, правда, фактически, но не познанное прошлое» (27). По мнению Ясперса, где нет преемственности традиций, нет истории. Но где была история, там не может отсутствовать преемственность традиций. Эта проблема касается отдельных народов и этнических групп, конечно, если речь не идет о их полном физическом уничтожении; даже при языковой ассимиляции этническое самосознание и преемственность могут сохраняться, ибо закодированная историческая, культурная информация (согласно семиотике или семиологии /Ю. Лотман, Р. Якобсон, М. Бензе, К. Леви-Стросс, Г. Экман, Ч. Осгуд, М. Шапиро и др./) не может бесследно исчезнуть. Из сохранившейся косточки, или корня побеги попытаются взойти. Однако отсутствие у многих народов (в том числе абхазов и адыгов) в течение ряда веков собственной письменности не говорило о полной потере преемственности, что означало бы разрыв между прошлым, настоящим и будущим. Об этом прежде всего свидетельствуют исторические произведения или исторические архетипы, встречающиеся в других жанрах литературы. Нельзя отрицать и влияния чужих традиций (яркий пример: влияние греко-античной,

греко-византийской и латино-римской культур и языков на языки и культуры европейских народов).

Невольно вспоминается «исторический anamnesis» М. Элиаде, через который, по мнению философа и писателя, можно спуститься в глубины «Я». «Если нам удастся понять современного австралийца или человека, подобного ему, понять охотника эпохи палеолита, нам удастся “пробудить” в глубине нашего “Я” экзистенциальное состояние первобытного человечества и его поведение. Речь идет не о простом “внешнем” знании... Истинный историографический анамнез предполагает раскрытие общности своего народа с народом исчезнувшим или находящимся на периферии исторического процесса» (28). Именно этот анамнез, утверждал Элиаде, способствует постепенному преодолению западноевропейского «культурного провинциализма», согласно которому «история начинается с Египта, литература с Гомера, а философия с Фалеса» (29).

И в связи с этим вызывают сомнения некоторые распространенные концепции мировой истории, которые главным образом основываются на истории Европы, строятся на европоцентристских позициях. Справедливости ради скажем, что мировая история никак не совпадает с историей Европы. Считалось, что мировой историей является то, что после «предварительных стадий — Египта и Месопотамии — произошло в Греции и Палестине и привело к нашему времени» (30). Все остальное относили к этнографии и выносили за рамки подлинной истории. Немецкий историк XIX в. Л. Ранке, например, утверждал, что всемирная история — это история Запада. Этим недостатком, видимо, страдает и ясперсовская концепция Осевого времени мировой истории. Эта ось охватывает около 500 лет, т. е. VIII—II вв. до н. э., словом, период формирования, расцвета и упадка античной греческой культуры. Именно в это время, по мнению Яспер-

13

са, «произошел резкий поворот в истории. Появился человек такого типа, какой сохранился и по сей день» (31). Однако история и культура Древнего Египта, Малой Азии (или Малой Анатолии), Китая, Индии и даже Кавказа говорят о том, что мировая история шире и богаче, несмотря на то что с так называемого «осевого времени» некоторые народы совершили прорыв в развитии культуры. Вряд ли кто-нибудь усомнится, в частности, в величии Египетской цивилизации, Месопотамии, Вавилонии, в достижениях древних малоазийских государств... Они не могли не стать частью мировой истории, они также не могли бесследно исчезнуть, не оказав даже влияния на рождающиеся новые цивилизации и культуры, в том числе античную греческую. Даже современная абхазская литература ощущает на себе эти корни древнейших цивилизаций. И сколько бы Шпенглер не утверждал, что античный грек весьма неплохо разбирался в вавилонской и главным образом в египетской культуре, но ничего из этого не усвоил (32), все же невозможно было избежать воздействия, тем более, что ранняя Греция соприкасалась с поздним Египтом, который сохранил тысячелетние культурные традиции с народами Малой Азии и Кавказа.

Не все части мировой истории и культуры укладываются в общепринятую схему «Древний мир — Средние века — Новое время», выработанную опять же на базе европейской истории и культуры. Шпенглер, например, резко критиковал эту схему. По его мнению, это — «бессмысленная схема, безоговорочное господство которой над нашим историческим мышлением без конца мешало нам правильно воспринимать действительное место, ранг, гештальт, прежде всего срок жизни маленькой части мира, проявляющегося на почве Западной Европы со времен немецких императоров, в его отношении к всеобщей истории высшего человечества» (33). Европейское понимание «Средневековья» (включая и сопутствующие понятия «Раннее Средневековье», «Позднее Средневековье») и «Нового времени» (включая и их хронологические рамки) вряд ли совпадает с особенностями истории многих народов Востока, Средней Азии и Кавказа. Подобные мысли возникают и в отношении европейского Просвещения и Реформации, которые происходили на базе определенных исторических, культурных и литературных традиций, сопровождались усиленным развитием общественной и философской мысли. Просвещение, в частности, на Северном Кавказе, в том числе и Абхазии, в XIX — первой половине XX в. было связано прежде всего с созданием, становлением и развитием письменностей и литератур, с формированием научной мысли (историографии, этнографии, лингвистики, фольклористики) и активизацией общественной мысли в условиях Кавказской войны, выселения горцев, утверждения русской власти в регионе и революционных событий в Российской империи. Просветительство и литература в той или иной мере способствовали росту национального самосознания народов. Но, с другой стороны, имела место и определенная трансформация национального самосознания в основном в сторону пророссийской ориентации. В этих условиях национальное самосознание раздваивалось, приводило к

14

трагическим последствиям (выселение горцев, эпоха революционных событий, образования и разрушения Горской Республики /1917-1921/, Чечня 90-х годов XX в. и т. д.). Вместе с тем, ошибаются те, которые связывают рост национального самосознания только с просветительством (просветительство продукт самого национального самосознания) и революционными преобразованиями, считают, что оно — явление именно XIX-XX вв. История и культура народов утверждают обратное; не об этом ли говорит то, что абхазы, адыги (черкесы), чеченцы, ингуши, лезгины, балкарцы, кумыки, осетины, лакцы и другие до XIX в. сохранили родной язык, фольклор, традиции и обычаи, этику и т.д., которые собственно и стали базой национальных письменных литератур? С национальным самосознанием связано и возникновение древних государственных образований: царства (Абхазское, Аланское), ханства (Хазарское, Кази-Кумухское, Аварское)... Словом, национальное самосознание, сформированное из комплекса исторических, культурных, этических традиций, существовало всегда, его корни уходят к языческой, мифической древности, к эпохе общиннородового строя, когда тот или иной этнос обособлялся от более крупного образования, то есть когда происходил процесс дробления крупного образования на родственные этнические группы. В этой связи необходимо отметить, что нынешнее национальное самосознание состоит из двух

неразрывных элементов восприятия: с одной стороны, народ осознает себя частью более древнего этнического образования (в частности, абхазы и адыги /черкесы/ осознают себя частью общего пранарода, абхазо-адыгской этнической группы, чеченцы и ингуши — нахской, карачаевцы, балкарцы, ногайцы, кумыки и др. — тюркской этнической группы и т. д.). С другой, он осознает себя конкретно абхазским, чеченским, ингушским, балкарским и т. д. народом. Между тем самосознание отдельного этноса могло формироваться уже в недрах того общего древнего этнического образования. Причинами формирования нового этноса, видимо, являлись объективные исторические процессы, которые происходили в рамках целого объединения, и внешние события: конфликты, войны между родами, общинами, группами; нашествия внешних врагов, миграционные процессы (в том числе вынужденные переселения), формирование отдельных языков в тех или иных историко-культурных условиях, которые в начале отдалялись от общего языка на диалектном уровне, а затем и вовсе становились самостоятельными языками, хотя и сохраняли общие структурные, фонетические, грамматические и отчасти лексические основы праязыка.

Оригинальную, но «фантастическую» концепцию этногенеза и этнической истории предложил этнограф, историк и философ Л. Н. Гумилев (34); она изложена во многих его трудах («Этногенез и биосфера земли», «Этносфера: История людей и история природы» и др.). Позицию ученого не разделяло подавляющее большинство советских этнографов. Л. Гумилев, как и некоторые русские философы, считал, что никогда не было людей, которые не принадлежали бы к какому-либо этносу. «Этнос — специфическая форма существования вида Homo

15

Sapiens, а этногенез — локальный вариант внутривидового формообразования, определяющийся сочетанием исторического и хрономического (ландшафтного) факторов» (35). «Этнос... явление не социальное, потому что он может существовать в нескольких формациях» (36). По мнению философа, этносы возникают там, где есть неповторимое сочетание элементов ландшафта. Окружающая природа (горы, реки, озера и т. д.) оказывает воздействие на духовный склад, обычаи и традиции народа. Возникновение новых этносов является результатом постоянных контактов с другими этническими группами. «Этногенез — процесс природный, следовательно, независимый от ситуации, сложившейся в результате становления культуры. Он может начаться в любой момент, и если на его пути оказывается преграда из действующей культурной целостности, он ее ломает или об нее разобьется. Если же он начинается тогда, когда “земля лежит под паром”, возникающий этнос создает свою культуру — как способ своего существования и развития. В обоих случаях порыв — это слепая сила природной энергии, не управляемая ничьим сознанием» (37). Движущими силами этногенеза являются природные, биосферные факторы, влияющие, по убеждению Л. Гумилева, на исторические процессы. Всемирную историю он интерпретирует «как становление одной из оболочек Земли — этносферы» (38).

Одно из центральных мест в философии этногенеза и этнической истории, я бы

сказал, этнософии Л. Гумилева, занимает теория пассионарности (39). Пассионарность — это особый эффект избытка биохимической энергии, которая провоцирует людей к активным действиям. Носителей повышенной энергии Гумилев назвал пассионариями, которые и являются главной движущей силой этногенеза. Возникновение нового этноса обусловлено концентрацией пассионариев в той или иной популяции и мощнейшим выбросом человеческой энергии. Затем этнос проходит несколько фаз (40). Первая фаза — это этап подъема; он, как правило, связан с созданием новой целостности, спаянной пассионарной энергией, с экспансией (завоевание других народов, территорий, насаждение своей культуры и веры и т. д.). Среди возникших в древности этносов Гумилев называет и «византийский этнос»; по концепции философа такое понятие допустимо, но вряд ли можно говорить о «византийском», «римском» или ином подобном этносе. Византию и Рим населяли разные народы, которые сохраняли свой язык, традиционную культуру и т. д. Возможно ли, например, сегодня говорить с «российском» этносе, в который входили бы десятки других этносов?.. Видимо, нет... Кроме того, у Гумилева можно встретить и «христианский этнос»... Ибо он писал, что «этнос не поголовье людей, а динамичная система, возникающая в историческом времени, при наличии пассионарного толчка как необходимого компонента при пусковом моменте этногенеза, процесса, ломающего старую культуру» (41). Такая концепция, естественно, вызывает сомнения, так как он фактически отрицает преемственность культурных традиций. Если следовать этой концепции, то история ныне существующих языков будет ограничена рамками, скажем, одного тысячелетия, тогда как корни современных национальных



Р. Барцац. Жизнь и место. 1989. Автолитография.

2 — 7905

культур и языков уходят в более глубокую древность. В принципе в данном исследовании мы и пытаемся обосновать эту позицию.

На фазе наивысшего подъема пассионарности, по мнению Гумилева, становится невозможным «спокойное» развитие общества. Жажда самоутверждения пассионариев сталкивает их друг с другом, происходят вооруженные конфликты, войны. В итоге этнос вступает во вторую фазу: взаимное истребление пассионариев ведет к «сбросу» излишней пассионарности и в обществе устанавливается определенное видимое равновесие, которое создает условия для развития культуры, государства, накопления материальных благ и т. д. Но этнос уже живет «по инерции», в нем увеличивается число людей с пониженной пассионарностью, которые пытаются избавиться от активных пассионариев. На следующей фазе (фазе обскурации) процессы разложения, распада становятся необратимыми. В обществе начинают преобладать пассивные и эгоистичные люди, способные лишь потреблять накопленные блага. Последняя стадия «жизни умирающего этноса — мемориальная, когда этнос окончательно утрачивает способность к творчеству, сохраняя память о своей исторической традиции, и время равновесия с природой... когда утрачивается и память, а энергии этноса хватает лишь на то, чтобы поддерживать налаженное предками хозяйство. Новый цикл может начаться только очередным пассионарным толчком, но он не реанимирует старый этнос, а создает новый, давая начало следующему витку истории. Общий срок жизни этноса при условии, что она не будет оборвана насильственно, составляет... не более 1200—1500 лет» (42). По Гумилеву, история человечества состоит из таких циклов рождения, роста и вымирания этноса. Вместе с тем, уязвимость теории пассионарности очевидна, хотя она привлекает внимание своей энергией, оригинальностью и «фантастичностью». История многих народов мира, в том числе Кавказа (абхазов, адыгов /черкесов/, чеченцев, ингушей, картвелов /грузин/, армян и др.), свидетельствует о том, что становление этносов и наций происходило в течение тысячелетий, а никак не 1200-1500 лет. Об этом говорят фольклор, языки, обычаи и традиции народов. А само национальное самосознание тоже формировалось с момента появления этноса; естественно, оно находилось в движении, трансформировалось под воздействием исторических и культурных процессов. А правомерно ли вообще говорить о полном угасании национального самосознания через каких-то 1200-1500 лет как универсальном явлении мировой истории и культуры? Вряд ли. Если, конечно, речь не идет о физическом уничтожении того или иного народа.

Структурно сложное национальное самосознание исследуют историография, этнология, фольклористика, лингвистика, а также художественная литература, становление которых происходило, как уже отмечали, только в XIX-XXвв. При этом происходит взаимодействие литературы и смежных гуманитарных наук, художественного мышления и научного. Сама проблема литературогенеза не может быть рассмотрена, в частности, без историографии и этнографии. В этом и одно из важнейших отличий истории и культуры народа в XIX-XXвв. от

некультурного развития прошлых эпох. Подобные размышления возникают при рассмотрении многих произведений абхазской, абазинской, кабардинской, адыгейской и других литератур (романы Б. Шинкуба «Последний из ушедших», И. Машбаша «Жернова», Т. Адыгова «Щит Тибарда», поэмы, рассказы и повести М.

По сути мы постепенно перешли к рассмотрению этнософии, которая еще не стала предметом всестороннего исследования. И само понятие «этнософия» еще не утвердилось в науке. Между тем, этнософия наряду с историософией позволит понять многие особенности национального литературного процесса, выявить существенные черты произведений, углубиться в художественный мир национальных образов.

Как и в случае с историософией, этнософия не сливается с этнографией или этнологией. Здесь мы сталкиваемся с разными самостоятельными понятиями, хотя тесно взаимосвязанными, и трудно прочертить границы между ними. Вопрос о предмете этнографии до сих пор дискутируется, даже в пределах одной школы сравним, например, исследования С. П. Толстова, Ю. В. Бромлея, В. П. Алексеева и др.). Было время (до 40-х гг. XX в.), когда в этнографическую науку включали и фольклористику, и лингвистику. (Любопытно, что среди современных лингвистических работ /особенно зарубежных/ встречаются исследования, основным объектом которых является «этнография речи».) По свидетельству В. П. Алексеева, в соответствующей литературе широко распространено определение этнографии как науки о народной культуре, но и такая трактовка никак не дает исчерпывающего ответа на поставленный вопрос, ибо в народную культуру входят многие явления (фольклор, народная музыка и танцы, язык и т. д.), которые изучаются отдельными науками (43). В. П. Алексеев считает «перспективным такой подход к этнической специфике, при котором мы в первую очередь обращаем внимание на факты не сходства, а различия между народами» (44), а этнографию ученый определяет «как науку о культурных и отчасти психологических различиях между народами. Этим подчеркивается, что этническая психология наряду с этнографией, этнической антропологией, изучением народного искусства, образуя переходную сферу от этнографии к другим наукам, входит в то же время в этнографию хотя бы своей существенной частью, а именно конкретными результатами этнопсихологического изучения. Этнографическое явление с этой точки зрения есть любая культурная черта, а также любая особенность в сфере коллективной психики (традиционные психологические стереотипы, этническое самосознание, совокупность психических пережитков), которые специфичны для того или иного народа и которых нет в данной форме и в данных сочетаниях у других народов» (45). Этнография чаще всего пользуется «индивидуализирующим» методом, сосредотачивая большое внимание на конкретных особенностях этноса (обычаи, традиции, этика, обряды и т. д.), при этом она может исследовать их до мельчайших подробностей. Этнософия не занимается подробным описанием, скажем, обычаев, этики, традиционных («языческих») религиозных верований

и т. д. Заметим, что современная этнология, которая реже стала употреблять термин «этнография», пытается расширить круг своих интересов, посягая и на поле деятельности историографии и даже политологии; она охватывает и проблемы этнической истории народов, изучает межнациональные конфликты, при этом

используя социологические методы исследования. Ощущается определенная теоретизация самой этнографии. Об этом свидетельствуют многие издания Института этнологии и антропологии РАН (ранее Институт этнографии).

Этнософия основывается на этнографии или этнологии, отчасти на фольклористике, археологии, социологии, историософии. Да и историософия иногда использует материалы этих наук. Основное внимание этнософии сосредоточено на этносе, народе. В поисках этносмыслов она анализирует, осмысливает этногенез народа, его этнические особенности, этнические явления, этику, этнопсихологию, этническое и национальное самосознание и т. д. Именно этнософия способна синтезировать и обобщить все стороны жизни этноса, народа, включая его духовную и материальную культуру. Видимо, этноцентризм — естественная характерная черта этнософии, подчеркивающая ее углубленную устремленность на философию жизни этноса, народа как самостоятельного образования и как части человеческой цивилизации.

Многое объединяет историософию, этнософию и художественную литературу (особенно если речь идет об исторических, этнопсихологических романах и повестях). С одной стороны, они взаимодействуют и опираются на одни и те же источники и материалы, хотя у литературы порою открываются неограниченные возможности в расширении круга объектов для эстетического осмысления. С другой, они преследуют одну цель — поиск смыслов, установление цепочки взаимосвязанных смыслов. Однако цель достигается разными путями.

Историософия и этнософия используют понятия, которые способствуют обобщению материалов, предоставленных науками о фактах: историографией, исследующей индивидуальные исторические события, явления, и этнографией, описывающей индивидуальные особенности этноса, народа. Для пущей ясности скажем, что историософия обычно мало интересуется как материалами этнографии, так и проблемами этнософии, которые, в частности, связаны с этнопсихологией, этносознанием и национальным самосознанием, этикой и т. д. Этнософия, наоборот, при необходимости может активно использовать данные историографии и достижения историософии. Историософии и этнософии присущи научно-философский тип мышления, который, кстати, может быть частью художественного мышления; в противном случае бессмысленно было бы говорить об историософии и этнософии литературы.

Иные задачи и возможности, способы отражения жизни у художественной литературы (главным образом эпических жанров прозы); для нее важны и те и другие материалы, ибо она стремится к всестороннему осмыслению исторических событий, современной жизни, этнических явлений, индивидуальной человеческой жизни и т. д.

Достижения художественной литературы могут быть широко использованы историософией и этнософией, иногда даже историографией и этнографией, ибо

литература часто дает много этнографического и исторического материала (например, романы Б. Шинкуба «Рассеченный камень» и «Последний из ушедших», Д. Гулиа «Камачич», И. Машбаша «Жернова» и «Хан-Гирей», М. Кандура «Кавказ» и «Балканская история» и другие). Во многих случаях литература (в частности, если говорить о древних литературах как греческая, персидская, армянская, грузинская и т. д.) превращается в исключительно важный источник по истории, этнографии и культуре различных народов, которые постоянно находились в тесных контактах, хотя исторические науки часто «недоверчиво» относятся к памятникам художественной литературы. И все же лучше литературы никакие другие источники (археологические, исторические и иные материалы) не могут дать цельной картины, духовной и политической атмосферы эпохи.

Р. Ф. Юсуфов, обобщая мировой (в частности российский и европейский) литературный и историко-научный опыт, останавливается, например, на проблемах художественного историзма и взаимодействия историографии и литературы, которые имеют непосредственное отношение к рассматриваемым в данной монографии вопросам. Исследователь считает, что историзм, как «одно из магистральных направлений художественных поисков литературы», не был обойден учеными в прошлых десятилетиях. Однако «историзм не рассматривался как родовой признак социокультурной эволюции человечества, ... как сквозное направление истории всемирной литературы... Не вставал вопрос об историософии литературы, как и не было ответа на вопрос, в силу каких причин тот или иной народ создает, наряду с научной историографией, историографию в идеях и образах художественной литературы?.. Речь идет не только о диалоге между историографией и литературой, вопрос стоит глубже и шире. Историография и литературно-исторический эпос — две стороны одной медали, две ветви единого феномена культуры — исторического мировоззрения народа. Художественный эпос Пушкина, Гоголя, Л. Толстого существует и развивается, с одной стороны, на фоне историографии Н. Карамзина — Соловьева — Ключевского, а с другой — сам воздействует на нее» (46). В другом месте автор, сопоставляя «Бориса Годунова» А. Пушкина с «Историей государства Российского» Н. Карамзина, пишет: «... Как и в чем трагедия Пушкина дополняет “Историю” Карамзина, и шире, — историческую науку? Прежде всего Пушкин-поэт привнес в историческую науку смыслы, отсутствующие у Карамзина-историка. Поэт проясняет то, что лишь пунктирно намечено в карамзинской истории как тема непоследовательности преобразований Годунова, ограничено рамками честолюбивой личности царя» (47). Словом, суть художественного историзма заключается в том, что литература раскрывает смысл исторических событий и судьбу человека, его характер, психологию и т. д.

Антропоцентризм, антропософия — важнейшие особенности литературы. С человеком связано все; он является точкой отсчета, доминантой для структу-

рирования смысловой цепочки, решения многих вопросов с историософских и этнософских аспектов. Через образ человека — центральной фигуры эпического произведения, раскрывается и судьба этноса, народа, его культуры. (Яркий пример

— главный герой романа Б. Шинкуба «Последний из ушедших» Зауркан Золак.) Однако в национальной литературе иногда происходит смещение акцентов в философии антропоцентризма и этноцентризма. С одной стороны, делается ставка на интересы народа и общества, частью которых является сам человек, и даже на господствующую в ту или иную эпоху идеологию. (Романы И. Папаскира /Папаскири/ «Темыр» и «Женская честь», В. Амаршана «Апсха — царь абхазов», Б. Шинкуба «Песня о скале» и др.). С другой — человек (индивидуум, личность) как субъект общества, его собственное «Я», свобода становятся центральным объектом художественного осмысления (романы и повести А. Джения «Восьмой цвет радуги», «Анымирах — божество двоих», «Мужская песня», «Не бери на себя греха, брат», произведения Ф. Искандера и др.).

В данном случае индивидуальные особенности, миропонимание литературного героя нередко вступают в конфликт с общепринятыми или существующими веками традициями и обычаями народа, нормами национальной этики, также с идеологией, которая навязывает определенные стереотипы мышления, регламентированные правила жизни. Герой своим поведением или иным способом, действием часто выражает свое неприятие, протест.

В отличие от научного изложения мысли, художественная литература достигает своих целей через образы, символы, поэтические средства, художественную организацию текста, особый язык. Кроме того, художественный мир произведений часто мифологичен, ибо само художественное мышление склонно к мифологизации. Вспоминается мысль К. Г. Юнга о мифах, смысл которой заключается в том, что «мифы — в первую очередь психические явления, выражающие глубинную суть души» (48). Если создателем художественных творений является индивидуальное сознание автора, то, естественно, художественный образ — это проявление душевного состояния писателя. Безусловно, художественное сознание никак не совпадает с обычным, обыденным сознанием, хотя и оно частично наделено творческим мышлением, ибо тоже способно воспринимать мир образно и понимать творения литературы и искусства. Такое понимание необходимо особенно тогда, когда, в частности, речь идет о связях фольклора, историографии, этнографии с литературой, об использовании архетипов в художественных текстах. Архетип, если перефразировать слова Юнга, претерпевает изменения под влиянием индивидуального сознания писателя и подчинен авторской воле, которая стремится придать ему (архетипу) новый смысл в контексте всей структуры литературного текста. Историография, этнография и философия истории тоже связаны с индивидуальным творческим сознанием, но они не могут позволить себе подобное трансформированное восприятие тех или иных явлений истории и культуры, да они и не ставят перед собой такие цели.

Есть и другая сторона проблемы. Художественная литература (именно художественная) часто исторична и этнософична, тогда как трудно говорить о художественности историософии и этнософии.

Теперь продолжим мысль об архетипах в литературе, о роли или характере воздействия историографии, этнографии и фольклора на литературу, ибо эти проблемы так или иначе будут постоянно возникать в процессе исследования художественных произведений.

Думается, к архетипу можно отнести исторически сложившиеся общепринятые образы, сюжеты сказок, мифов, преданий и даже ряд исторических событий и личностей, этнографических явлений (различные обычаи и традиции, этику и т.д.), которые прочно зафиксировались в народном сознании, памяти, материальной и духовной культуре. Исходя из этого, можно говорить о существовании различных видов архетипов, определение которых, с моей точки зрения, способствует более четкому пониманию изначального их содержания и функционирования в художественном тексте. Таким образом, целесообразно выделить следующие виды архетипов: исторический, этнический (этнографический), фольклорный. Они отражают те или иные способы, уровни восприятия реальности, природы, этнической жизни и т. д.

Историческим архетипом может быть историческая личность, исторический факт из прошлого народа (1911 год — год большого снега, когда дома жителей Абхазии оказались под снегом и общение между людьми было прервано /по сути это — природное явление, ставшее историческим фактом в сознании народа/; 37-й год, который ассоциируется или символизирует сталинскую эпоху репрессий; Леон II — создатель Абхазского царства VIII в.; Кяхба Хаджарат — известный в Абхазии абрек /до 1917 г./ и т. д.).

Этнический (этнографический) архетип связан исключительно с конкретным этносом, с его традициями, обычаями, обрядами, этикой, этнопсихологией (убыхское «языческое» святилище Бытха; абхазские святилища Дыдрыпш-ныха, Лдзаа-ныха, Инал-куба и др.; горская папаха, конь; кровник /кровный мститель/ и т. д.).

И, наконец, фольклорный (включая и мифологический) архетип — самый распространенный и часто употребляемый в разных жанрах литературы, тем более в романах (конь-араш, обладающий магической силой и всегда выступающий в качестве верного друга героя; мифический богоборец Абрскил; верховный бог, демиург Анцва; магические числа 3, 7 и др.). При необходимости, неизбежно употребление таких понятий и словосочетаний, как «фольклорный образ», «мифологический образ», «мифологема» и т. п.; они чаще всего формировались в недрах древней национальной культуры. Хотя могут быть и интер-образы, ставшие результатом многовекового межкультурного диалога.

Вместе с тем, необходимо сказать о другом моменте в формировании архетипа, образа (фольклорного, литературного и т. д.). Дело в том, что некоторые, скажем, фольклорные и литературные образы изначально были связаны с при-

родным, физическим явлением; они иногда превращаются в архетип, благодаря художественной литературе. Так произошло, например, с Рассеченным камнем в романе Б. Шинкуба «Рассеченный камень», с «нимбом» (временно затмевающим солнце) и «большим снегом» в романах А. Гоголя «Нимб» и «Большой снег».

Процесс создания литературно-художественного образа, корни которого глубоко уходят в национальную историю и культуру, отражает взаимодействие разных типов мышления (исторического, художественно-фольклорного и литературно-художественного), характер связи и диалог литературы с фольклором, историографией и этнографией говорят о роли исторических наук, фольклористики и этнологии в развитии литературы, в постановке и художественно-эстетическом исследовании историософских и этнософских проблем, об особенностях художественного историзма, который совершенно отличается от историзма историографии, философии истории и т. д. Своей историософичностью и этнософичностью абхазская литература обязана именно смежным наукам. Наша задача — выявить эти связи и особенности их проявления на разных этапах развития литературы.

Забегая вперед, скажем, что характер функционирования исторического факта, этнического явления и фольклорных образов, элементов и мифологем в литературном тексте менялся в течение всего века в сторону углубленной трансформации их изначального смыслового значения. Этот процесс был связан с усложнением художественного образа, с усилением историософских, этнософских, антропософских тенденций в национальной литературе (произведения А. Гоголя, Б. Шинкуба, А. Джения, Дж. Ахуба и других). По сути он означал переход к совершенно новому этапу развития литературы, эстетического постижения действительности. По времени начало этого периода совпадает со второй половиной 50-х годов XX в., с публикацией, например, произведений А. Гоголя. Знаменательным событием того времени стал выход романа А. Гоголя «Нимб» (1966). С данной точки зрения, главная особенность абхазской литературы первой половины прошлого столетия заключается в том, что в ней писатели больше внимания уделяли констатации этнического и исторического факта (роман Д. Гулиа «Камачич», сохранившиеся фрагменты романа С. Чанба и А. В. Фадеева «Дал» и др.), прямому использованию фольклорных образов и сюжетов (поэмы И. Когония и др.), чрезмерной идеологизации художественной концепции жизни, образов (романы И. Папаскира /Папаскири/ «Темыр» и «Женская честь» и др.). Конечно, эти исторически обусловленные черты абхазской литературы характерны для многих литератур малочисленных народов бывшего СССР 20—50-х годов.

Изучение смыслообразующих элементов поэтической системы произведений способствует всестороннему раскрытию тайн их художественного мира, историософских, этнософских, антропософских взглядов и концепций писателя.

Теперь остановимся на некоторых жанровых особенностях исторического романа, попытаемся выделить его главные черты, выявить характер связи истории, исторического документа и художественного произведения и т. д.

Об историческом жанре романа и его историзме, историко-научном и художественном мышлении писали многие литературоведы, критики, философы и писатели XIX—XX вв.

В 1831 г. историк и критик Н. Надеждин отмечал, что роман является «вольною исповедью тайн жизни народной» (49). А за год до этого (в 1830 г.) в предисловии к своему роману «Рославлев» М. Загоскин писал: «Исторический роман не история, а выдумка, основанная на истинном происшествии» (50). Мысль Загоскина напоминает характерные черты многих фольклорных эпических произведений (героических преданий и народных рассказов), в основе которых лежит реальное событие и личность; историческим фактом, основой устного (и даже литературного) произведения может стать, как уже отмечали, и природное явление (примеры: Рассеченный камень в романе Б. Шинкуба «Рассеченный камень», большой снег в романе А. Гоголя «Большой снег» и др.).

Любопытные мысли о различии подходов к историческим фактам историка и писателя высказывал Л. Н. Толстой: «Историк имеет дело до результатов события, художник до самого факта события. Историк, описывая сражение, говорит: левый фланг такого-то войска выдвинут против деревни такой-то, сбил неприятеля, но принужден был отступить... и т. д. Историк не может говорить иначе. А между тем для художника слова эти не имеют никакого смысла и даже не затрагивают самого события. Художник, из своей ли опытности, или по письмам, запискам и рассказам выводит свое представление о совершившемся событии и весьма часто (в примере сражения) вывод о деятельности таких-то и таких-то войск, который позволяет себе делать историк, оказывается противоположным выводу художника. Различие добытых результатов объясняется и теми источниками, из которых и тот и другой черпают свои сведения. Для историка (продолжаем пример сражения) главный источник есть донесения частных начальников главнокомандующего. Художник из таких источников ничего почерпнуть не может, они для него ничего не говорят, ничего не объясняют. Мало того, художник отворачивается от них, находя в них необходимую ложь» (51).

Р. Ф. Юсуфов, говоря об историософии Л. Толстого, А. Пушкина и других писателей, приходит к выводу, что «художественный историзм... восстанавливал целостность истории в индивидуальной человеческой судьбе...» (52).

Классик грузинской литературы К. Гамсахурдиа считал, что «исторический факт писатель обязан превратить в факт художественный, исторической действительности следует противопоставлять художественную действительность, порожденную фантазией художника» (53).

Наконец, А. Толстой утверждал, что «... выдумка иногда больше правды, больше, чем сама правда, и часто голая документальность малоубедительна, потому что документальная запись — запись момента, как фотография — запись выражения человеческого лица в одно из мгновений, но никогда не лица в целом, не типа лица. Задача искусства... — создать характер, тип» (54). И еще. Касаясь своего романа «Петр I», А. Толстой писал: «“Петр I” — это подход к современности с ее глубокого тыла» (55). Здесь важна не самооценка писателя, а суть, заключающаяся в том, что художественно-эстетическое освоение исторической действительности — это не фиксация фактов, а их осмысление, при котором художественная правда возвышается над реальностью и пытается протянуть связующую нить от истории к современности. К тому же, художественная литература через воображение, фантазию устанавливает динамическую картину мира, эпохи (не только исторической, но и современной), заполняет «пустые» исторические пространства, не охваченные документом, ибо, по словам Ю. Тынянова, «не вся жизнь продokumentирована», а «проникнуть в самый характер документа, в способы и цели его писания необходимо, чтобы поверить ему...» (56).

Б. Эйхенбаум выделяет несколько типов романов о прошлом. Один из них может быть соотнесен с современностью, такой роман — «историческое иносказание, построенное на модернизации прошлого...» (57). Такое произведение превращается в памфлет либо в героический эпос, «в зависимости от идеологических намерений автора». «В обоих случаях, — утверждает Б. Эйхенбаум, — они... антиисторичны и ничего общего с исторической наукой не имеют. Бывает соотнесенность иная — с установкой на прошлое, которое какими-нибудь нитями связано с современностью; пафос автора в этом случае направлен на новое истолкование прошлого... на новую интерпретацию загадочных событий и лиц. В этом случае роман прямым образом связан с исторической наукой, представляя собой не простое иносказание, а определенную (хотя и выраженную художественными средствами) концепцию эпохи. Он насыщен историческим материалом, тщательно документирован и построен большей частью на исторических лицах, а не вымышленных персонажах. Его цель — раскрыть в прошлом (хотя бы при помощи художественных догадок) нечто такое, что может быть замечено и понято только на основе нового исторического опыта. Современность в этом случае — не цель, а метод» (58).

На основе этих и некоторых других концепций В. Авидзба, к примеру, посчитал необходимым выделить три главные характерные черты художественно-исторического произведения, с которыми нельзя не согласиться. Он утверждает, что «независимо от целей и задач, которые ставит и решает автор, оно (*историческое произведение*. — В. Б.) требует нескольких обязательных условий. Первое — это документальное подтверждение исторических событий, действующих лиц и адекватное их воспроизведение. Второе — воссоздание специфических особенностей описываемой эпохи, “духа” времени. Третье — безусловная соотнесенность истории с современностью. Конечно, все три условия не

исключают друг друга. Как правило, все они редко когда могут быть учтены в одном произведении» (59).

Это традиционное понимание жанровых особенностей исторического романа или повести. Однако возникает и ряд вопросов, связанных с национальными художественными воплощениями. В истории мировой эстетической мысли известны даже факты критики и полного отрицания теории литературных родов и жанров, которая якобы противоречит природе самого искусства, ограничивает суть художественного произведения. Такие взгляды высказывались, в частности, итальянским философом-идеалистом конца XIX — первой половины XX в. Б. Кроче (60).

Исторический роман отражает не только «дух эпохи», социально-политические и общественные коллизии, но он не может обойтись и без создания этнографического облика времени и его героев. И в этом великая роль этнографии и археологии, которые (помимо архивных, фольклорных и других источников) дают возможность понять этнические, психологические, этические и иные особенности человека описываемой в произведении эпохи; они становятся неотъемлемой частью поэтики романа. И в связи с этим возникает вопрос о принадлежности к историческому роману такого произведения, как «Рассеченный камень» Б. Шинкуба, в котором этнографизм и фольклоризм занимают особое место, определяют «лицо» произведения. Тем более что сам автор является свидетелем событий, а роман-то и пишется на основе собственной биографии. С одной стороны, этнографический материал рассматривается как часть истории и культуры народа, а биографический элемент становится фактом той же истории и культуры. Здесь уместно вспомнить слова Д. С. Лихачева: «... Произведение писателя, особенно писателя крупного и особенно писателя, принадлежащего к периоду, когда личностное начало в искусстве полностью вступило в свои права, — это факт, являющийся историческим и биографическим *ab initio*. Во всякой биографии в той или иной мере присутствует эпоха» (61).

И, наконец, о вымышленном герое и об историзме творения. Исторический роман не может строиться исключительно на исторических лицах (они иногда вовсе и отсутствуют), без включения вымышленных героев. Ясно, целью художественного произведения является не копирование жизни, а ее художественное воплощение, осмысление, и без вымышленных персонажей невозможно раскрыть ни образы исторических лиц, ни картину эпохи. Историзм — это опять же не копирование реальности, а отражение духовных связей. При этом, по словам Ю. Я. Барабаша, «если ученый-историк хочет доказать, то писатель никому ничего не доказывает, он “просто” говорит... Это совсем разные уровни, разные пути и способы самопознания человечества через историю» (62).

Все это подтверждается романами Б. Шинкуба «Последний из ушедших», В. Амаршана «Апсха — царь Абхазии» и др. И если в процессе исследования мы будем пользоваться и ссылаться на исторические и иные материалы, то это не значит, что мы стремимся к установлению «историзма» и «антиисторизма» в

художественных произведениях. Наша цель — полнее раскрыть художественный мир романов и «тайны» историко-культурных истоков жанра.

* * *

Несколько слов о значении историко-культурного контекста. В данной работе контекст представлен широко, в тесных связях литературоведения с другими научными отраслями — историографией, археологией, этнографией, философией, культурологией, социологией, фольклористикой, лингвистикой и т. д. Важна и биография писателя, которая становится фактом истории и культуры народа.

Примечания

- 1 См.: Надъярных Н. С. Неисчерпанность духа. (Концепция личностного сознания Д. Чижевского в диагностике литературного развития) // Литературное зарубежье. Национальная литература — две или одна? Вып. 2. М., 2002. С. 38—39.
- 2 Кстати, Н. Бердяев посвятил одну из своих работ К. Леонтьеву; она под названием «Константин Леонтьев: Очерк из истории русской религиозной мысли» была опубликована в Париже в 1926 г.
- 3 Бердяев Н. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности. М., 1990. С. 93.
- 4 Там же. С. 93—94.
- 5 Там же. С. 94—95.
- 6 Там же. С. 96.
- 7 Там же. С. 97.
- 8 Там же.
- 9 Леонтьев К. Н. Собр. соч.: В 9-ти тт. М., 1912—1913.
- 10 См.: Астафьев П. Смысл истории и идеалы прогресса. М., 1885.
- 11 См.: Юсуфов Р. Историософия и литературный процесс: Средние века и Новое время. М., 1996.
- 12 Августин Блаженный Аврелий (354—430) — епископ гиппонский (в Северной Африке), христианский богослов и философ-мистик. Он разработал христианскую концепцию всемирной истории, как результат божественного предопределения. «Земному граду», «греховному» светскому государству он противопоставлял «град божий», всемирное господство церкви.
- 13 Риккерт Г. Философия жизни. Киев, 1998. С. 177.
- 14 Там же.
- 15 Там же.
- 16 Там же. С. 177-178.

- 18 Там же.
- 19 Там же. С. 185.
- 20 Риккерт Г. Наука о природе и наука о культуре. М., 1998. С. 94.
- 21 Гайденок П. П. Человек и история в экзистенциальной философии Карла Ясперса. (Предисловие к книге) // К. Ясперс. Смысл и назначение истории. 2-е издание. М., 1994. С. 10.
- 22 Ясперс К. Смысл и назначение истории. 2-е издание. М., 1994. С. 155.
- 23 Там же.
- 24 Там же.
- 25 Там же. С. 146.
- 26 Там же. С. 56.
- 27 Там же.
- 28 Элиаде М. Аспекты мифа. М., 2000. С. 131.
- 29 Там же.
- 30 Ясперс К. Смысл и назначение истории. С. 30.
- 31 Там же. С. 32.
- 32 Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Книга 1. М., 1993. С. 136.
- 33 Там же. С. 144.
- 34 См. о нем: Русская философия: Словарь. М., 1999. С. 124—126
- 35 Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера земли. 3-е издание. Л., 1990. С. 35.
- 36 Там же.
- 37 Там же. С. 168.
- 38 Там же. С. 150.
- 39 Л. Н. Гумилев ввел новые термины, которые связаны с понятием «пассионарность» (от французского слова «passion» /страсть/, восходящее к латинскому «passio» /страдание, страсть/), например, «пассионарии» (особи энергоизбыточного типа), «пассионарная индукция» (изменение настроений и поведения людей в присутствии более пассионарных личностей), «пассионарный признак» (рецессивный генетический признак, передаваемый по наследству и лежащий в основе феномена пассионарности как черты конституции человека) и др. (См.: Л. Н. Гумилев. Этносфера: История людей и история природы. М., 1993. С. 506-513).
- 40 Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера земли. 3-е издание. С. 368—381.
- 41 Там же. С. 372.
- 42 Андреев А. Л. Гумилев Лев Николаевич // Русская философия: Словарь. С. 125.
- 43 См.: Алексеев В. П. Историческая антропология и этногенез. М., 1989. С. 163.
- 44 Там же.
- 45 Там же. С. 163—164.
- 46 Юсуфов Р. Указ. соч. С. 205—206.
- 47 Там же. С. 225.
- 48 Юнг К. Г. Архетип и символ. М., 1991. С. 99.

29

49 Телескоп. 1831. № 11. С. 363—366.

50 См.: Воробьева Н. Н. Принцип историзма в изображении характера. Классическая

- традиция и советская литература. М., 1978. С. 27,
- 51 Толстой Л. Н. Несколько слов по поводу книги «Война и мир» // Л. Н. Толстой о литературе. М., 1955. С. 115, 118.
- 52 Юсуфов Р. Указ. соч. С. 209.
- 53 См.: Куридзе А. С. О соотношении художественного вымысла и документальности в историческом романе // Реалистические формы изображения действительности. Тбилиси, 1986. С. 85.
- 54 Толстой А. Н. Полн. собр. соч.: В 15-ти тт. Т. 13. М., 1949. С. 505.
- 55 Там же. С. 493.
- 56 Тынянов Ю. Проникнуть в самый характер документа // Литературная газета. 1974, 9 октября.
- 57 Эйхенбаум Б. Творчество Ю. Тынянова // Б. Эйхенбаум. О прозе. О поэзии. Л., 1986. С. 209.
- 58 Там же.
- 59 Авидзба В. Ш. Абхазский роман. Сухум, 1997. С. 109.
- 60 Кроче Б. Эстетика как наука о выражении и как общая лингвистика. М., 2000. С. 44-48.
- 61 Лихачев Д. С. О филологии. М., 1989. С. 11.
- 62 Барабаш Ю. «Страшная месть»: миф и (или?) история. (На перекрестке современных интерпретаций). (Рукопись). 2001. С. 7. Он же. «Коли забуду тебя, Єрусалиме...». Гоголь і Шевченко. Порівняльно-типологічні студії. Харків, 2001. С. 112.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ



ГЛАВА 1 ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ ИСТОКИ

Литература того или иного народа, имеющего древнюю историю и культурные традиции — результат многовекового материального и духовного развития народа,

в процессе которого формируются принципы эстетического восприятия действительности, национальное специфическое художественное мышление, совершенствуется язык. Это отражается прежде всего в фольклорных памятниках, культовых обрядах, которые запечатлевают тысячелетние устои и обычаи народной жизни, доносят до нас самые прочные, утвердившиеся черты национального бытия, мышления, этикета. Однако, обращаясь к первым этапам становления и развития национальной литературы, исследователи часто видели ее истоки только в фольклоре. Порой считалось, что переход к письменной литературе и успехи ее развития связаны с преодолением фольклорной поэтики. Безусловно, фольклор является живительным источником, питающим литературу на всем протяжении ее развития, особенно в начальные периоды. Хотя фольклор и литература тесно взаимосвязаны, их следует все же рассматривать «в качестве двух самостоятельных эстетических систем» (1), фольклор не может «механически» превратиться в литературу. Прав был и В. Кожин, когда он писал в статье, посвященной абхазской литературе, что «сам по себе фольклор не может “родить” литературу; ее рождает жизнь народа во всем ее многообразии. Исторические судьбы народа, его быт, его духовная культура и неповторимый национальный характер — все это самостоятельно охватывает литература, возникающая именно в процессе освоения целостности народного бытия и сознания. Громадную, неопределимую роль в ее становлении играет сам язык народа, так или иначе вбирающий в себя все его материальное и духовное бытие.

При поверхностном взгляде может показаться, что многие молодые литературы... возникли как бы на пустом месте. Им предшествовало только более или менее развитое устное народное творчество. С моей точки зрения, все обстоит иначе. Каждая литература... исходит из вековых и тысячелетних культурных традиций, которые не находили очевидного для всех воплощения, но тем не менее жили и развивались в самом бытии людей, в их нравственном и эстетическом сознании» (2).

Становление и развитие абхазской литературы начинается, можно сказать, со второй половины XIX в., то есть с возникновением самой письменности и

33

переводной литературы, главным образом религиозной (христианской) (например, книга К. Д. Мачавариани, Д. И. Гулиа «Абхазская азбука. Молитвы, X заповедей и присяжный лист». Тифлис, 1892; «...Евангелие от Матфея, Марка, Луки и Иоанна». Тифлис, 1912 и др.). Художественная литература в прямом смысле этого слова начала складываться как таковая в XX веке и достигла за одно столетие больших успехов. Этот факт неоспоримый. Неоспоримо и то, что за это время она освоила все роды, виды и жанры, известные в мировой литературе. И не только освоила, но и достигла совершенства художественных произведений (например, произведения Д. Гулиа, И. Когониа, М. Лакрба /Лакербай/, Б. Шинкуба, Т. Аджба, ... а также русскоязычных писателей Ф. Искандера, Г. Гулиа и др.).

Подобные рассуждения могут быть отнесены также к литературам родственных

абхазам адыгских (черкесских) народов и других народов Северного Кавказа и т. д., у которых общие исторические судьбы.

История мировой литературы свидетельствует о том, что с появлением письменности у того или иного народа не сразу, иногда даже через один—два века, рождалась самобытная, эстетически значимая литература, возникали оригинальные художественные произведения. Причем, наличие письменности у одного народа не означает, что он древнее другого бесписьменного народа. В действительности в мире нет молодых народов и культур.

Ко времени перехода к письменной литературе абхазский язык был настолько развит, что давал возможность отразить самые сложные явления и процессы жизни, а также внутренний мир человека. Абхазский язык один из крупных знатоков кавказских языков Н. Я. Марр считал «давно сложившимся литературным языком». Он еще в 1916 году писал, что «в абхазской устной литературе и сейчас, когда работа только что начата собиранием ее памятников, мы находим очевидно давно сложившийся общий во многих отношениях литературный язык... Абхазский язык лингвистически стоит на одной из самых высоких ступеней развития человеческой речи. Он среди родственных с ним языков занимает ту ступень, какую английский занимает среди европейских» (3).

Динамичность абхазского языка, его способность выражать любое состояние человеческой души отмечал и основоположник абхазской литературы Д. И. Гулиа. «Для не абхаза, не горца, — писал он, — абхазский язык сложный и его трудно освоить. Но для кого абхазский язык родной, для того, кто знает его, он очень удобный, динамичный, им можно выразить все, что сердце желает, в этом смысле он никогда не подведет» (4). Видимо, это не случайное явление...

В данном случае немалый интерес представляет исследование Ю. М. Тхагазитова «Духовно-культурные основы кабардинской литературы», в котором автор предлагает новые подходы к изучению истории формирования и развития национальной литературы, в частности кабардинской. Ученый предлагает «системно-целостную концепцию развития кабардинской литературы от ее истоков (миф и мифологическое сознание — ритуал — этикет) к мифопоэтическому со-

34

знанию и фольклору, а от них — к профессиональному искусству слова, новому типу художественного сознания» (5).

«Без уточнения функциональной роли национального историко-культурного процесса, — считает он, — не понять важнейших моментов генезиса и особенностей зарождения и развития адыгских литератур» (6). Такой подход способствует «выявлению “динамической целостности” (К. Султанов) историко-культурного процесса как основы развития... литературы» (7). Ю. Тхагазитов исследует историко-духовные основы национальной литературы «в обозримых для истории адыгов параметрах, хотя, — как пишет он, — структурирование адыгского мира в

архаическом мифе генетически восходит к хаттско-хеттской мифологии и цивилизации» (8). Автор уделяет особое внимание адыгской этике — Адыгэ хабзэ, ее функционированию и трансформации «в контексте сменяющихся типов национальной духовной культуры и типов национального художественного сознания. Эти типы и их функционирование рассматриваются в трех аспектах и на трех стадиях историко-культурного процесса, определяемых поисками внутренних соотношений этикета, мифа, ритуала, архетипа, художественного типа сознания» (9). К первой стадии относится «зарождение и становление духовно-культурных основ — от космогонического мифа, архаического ритуала и архетипов человеческого бытия и сознания — к героическому эпосу “Нарты”; на этой стадии... зарождается и становится “объемлющим”... адыгский этикет... Вторая стадия — потрясение духовно-культурных основ — Русско-Кавказская война. На передний план выдвигается отношение национальной и русской культур, творчество русскоязычных писателей (С. Хан-Гирей, Шора Ногмов, С. Казы-Гирей). Третья стадия — возрождение... духовно-культурных основ, создаваемых на личностной основе. Али Шогенцуков, Алим Кешоков и Хабас Бештоков вобрали и синтезировали достижения предшествующей культуры, определив пути развития кабардинской литературы» (10).

Думается, данный подход вполне приемлем при изучении истории возникновения и развития абхазской письменной литературы. Тем более что адыги (черкесы) — адыгейцы, черкесы, кабардинцы, шапсуги — вместе с абхазами и абазинами составляют одну языково-этническую группу; прошлое этих народов характеризуется общностью исторических судеб. Кроме того, адыгская этика — Адыгэ хабзэ совершенно идентична абхазской этике — Апсуара (Апсуара). Хотя следует сказать, что содержание Адыгэ хабзэ и Апсуара, как писали выше, гораздо шире, чем понятие этики, они охватывают не только морально-нравственный кодекс народа и правила поведения человека в обществе и в семье, но и все другие стороны жизни народов: их историю, обычаи и традиции, формировавшиеся тысячелетиями, бережное отношение к родному языку, к слову, к культуре, а также отношение к гостю и соседу, к врагам, завоевателям и друзьям, кодекс чести «аламыс», уважение старших, любовь к родине и т. д. Словом, в этих двух понятиях заключена вся духовно-историко-этническая жизнь народов. Необходимо обратить внимание и на то, что сами эти всеобъемлющие тер-

35

мины произошли от самоназвания (этнонима) самих народов — адыги и апсуаа (абхазы (11)). Ю. Тхагазитов не затрагивает этих проблем, хотя возможности (то есть наличие массы материалов) для их рассмотрения были.

Апсуара, формировавшаяся в течение тысячелетий, предполагала и предполагает служение народу, развитию его культуры и языка, а впоследствии — и письменной художественной литературы. Апсуара никогда не была замкнутой системой, хотя и отличалась консервативностью; она постоянно реагировала как на внутренние, так и внешние факторы воздействия, она всегда находилась в тесных исторических и культурных контактах с другими духовными и этическими системами. Думается,

что история абхазов и их духовной культуры — это история Апсуара, испытывавшая воздействие язычества, христианства и ислама, культур других народов, исторически связанных с абхазами. Вместе с тем она сама оказывала влияние на культуры других наций. Апсуара как ядро национального самосознания, сохранившая типологические особенности и мировоззрение народа, стала базой для возрождавшейся с конца XIX в. абхазской культуры. В определенной степени она спасла народ от катастрофы, исчезновения в XIX столетии, когда длительная Кавказская война обескровила, опустошила Абхазию, большая часть населения которой была выселена в Турцию или погибла; и эта часть унесла с собой огромные пласты духовной культуры. Апсуара способствовала рождению новой интеллигенции, вдохновляла в частности Д. Гулиа встать у истоков национальной письменной литературы. Без нее не могла возникнуть и развиваться оригинальная литература, ее многообразная жанровая система. Вне Апсуара немыслимо глубокое понимание литературного образа, художественного мира произведения и мировидения самих писателей.

История активных взаимосвязей и взаимодействий абхазов с другими народами до начала XX в. (т. е. возникновения литературы), в частности с народами древнего Востока, греками, римлянами, картвелами, русскими и другими, насчитывает тысячелетия. Условно ее можно разделить на несколько основных этапов или периодов: 1) Малоазийский, или хаттский и хеттский (III—II тыс. до н. э.) (по Г. Ф. Турчанинову — Ашуйский), 2) древнегреческий, или колхидский (XIII—II вв. до н. э.), 3) римский (I—III вв. н. э.), 4) византийский (IV—XII вв. н. э.) (по сути — это продолжение греческого периода), 5) российский (конец XVIII—XIX вв.). Уместно было бы говорить и о турецком периоде (XVI—XIX вв.), когда турки господствовали на Кавказе, особенно на его Черноморском побережье, однако в развитие абхазской культуры Турция не внесла весомых вкладов. Турецких властей особо не волновало укрепление культурных взаимосвязей с кавказскими народами, они даже не стремились пропагандировать турецкую культуру, хотя турецкий язык имел определенное распространение в Абхазии и на Северном Кавказе и некоторые дети князей и дворян получали образование в Стамбуле (Константинополе), а число людей, исповадовавших ислам, выросло. Турция больше заботилась о чисто политических и военно-стратегических инте-

36

ресах империи. Она особо не вмешивалась во внутренний быт горских народов Кавказа, не навязывала им свои порядки жизни. Возможно, поэтому в XVI—XVIII вв. и не было крупных войн горцев против Турции, хотя они не были в восторге от присутствия турецких янычаров на своей земле.

Огромный интерес с точки зрения историко-культурного развития абхазо-адыгских народов и решения многих проблем кавказоведения представляют первые четыре этапа, которые недостаточно изучены и часто вызывают острые дискуссии. Здесь важно рассмотрение вопросов исторической и культурной общности племен, населявших большую территорию от Малой Азии, или Малой Анатолии, до Северо-

Западного Кавказа в глубокой древности, то есть в эпоху хаттов и хеттов (и троянской войны), микенской и классической античной культуры, а также раннего и позднего Средневековья. Это необходимо, например, для установления времени ранних контактов древнегреческих и других племен с предками абхазо-адыгских народов и раскрытия характера их историко-культурных взаимосвязей, результатом которых, думается, стали мифы об аргонавтах, Прометее, героическое предание об Абрскиле и некоторые другие абхазские генеалогические предания и греческие фольклорные и литературные произведения, а также многие мифические образы, взятые из другой этнокультурной среды, но ставшие неотъемлемой частью греческой мифологии и литературы. Примером может служить образ Медеи, обладающей способностями колдуньи, который, по мнению А. Курбатова, — «негреческого происхождения, да и вообще мифологические мотивы о колдунах и колдуньях не свойственны греческой культуре» (12), о чем, кстати, писал и С. А. Токарев (13). Однако Медея очень рано вошла в греческую мифологию и ее образ неразрывно связан с циклом об аргонавтах...

Итак, археологические и этнографические материалы, дольмены (14), топонимические названия и т. п. свидетельствуют о том, что в течение тысячелетий на обширной территории от северной части Малой Азии до Северного и Западного Кавказа непрерывно развивалась определенная культура, которая соблюдала законы преемственной связи. Эту культуру создавали родственные абхазо-адыгские субэтноты, поддерживавшие тесные политические, экономические и культурные контакты с соседними народами, в том числе с греками, египтянами и другими.

«Памятники дольменной культуры Абхазии, — по мнению З. В. Анчабадзе, — носят отпечаток несомненной общности с культурой соседних районов Закавказья и Северного Кавказа» (15). О том же писал в начале 50-х гг. и Е. И. Крупнов: «Весь наличный материал говорит о какой-то общности культурного развития древнейших насельников центральной зоны Северного Кавказа и племен Предкавказья, Южного Кавказа и, особенно, Западной Грузии. Причем эта общность проявлялась еще с энеолита и эпохи ранней бронзы» (16).

Если на тысячелетие углубиться в историю рассматриваемого региона, включая Малую Азию, занимавшую азиатскую часть современной Турции, мы со-

прикоснемся с эпохой хаттов и хеттов. Промежуточное положение между Европой и Азией этой территории способствовало развитию торговых и культурных связей аборигенов с соседними племенами. Примерно с III тысячелетия до н. э. Малая Азия превратилась, по словам Р. Ж. Бетророва, в один из культурнейших, цивилизованных регионов Передней Азии (17). Во II тысячелетии до н. э., во времена уже Хеттского царства, начинает складываться древнегреческая народность, «после переселения на юг Балканского полуострова, на острова Эгейского моря и западное побережье Малой Азии протогреческих племен ионийцев, ахейцев, золийцев и дорийцев, ассимилировавших автохтонное

население (пеласгов и др.)» (18). Возможно, что именно в III и II тысячелетиях до н. э. начинаются первые культурные, языковые, торговые и другие контакты греческих племен с предками абхазо-адыгских народов.

В последние годы все большее признание получает гипотеза о родстве абхазо-адыгских языков с древним (вымершим) хаттским языком. И вполне возможно, что праязыком современных абхазо-адыгских языков (абхазский, абазинский, адыгейский, кабардино-черкесский, а также вымерший /после русско-кавказской войны/ убыхский) является хаттский. Видимо, после падения Хаттского государства (предположительно в начале II тысячелетия до н. э.) начинается процесс разделения праязыка и формирование двух основных родственных языков — абхазского и адыгского, а затем и промежуточного убыхского.

О родстве абхазо-адыгских языков с хаттским и, соответственно, абхазо-адыгов с хаттами, а также о других вопросах хаттологии, писали некоторые исследователи в XX в.: Д. И. Гулиа (19), Вяч. Вс. Иванов (20), Г. А. Меликишвили (21), В. Г. Ардзинба (22), Р. Ж. Бетрозов (23), Ш. Д. Инал-ипа (24), З. В. Анчабадзе (25), А. Камменхубер (26), И. М. Дьяконов (27), и др. «Употребление префиксов в качестве морфологических элементов, — по словам Г. Меликишвили, — а также многие другие явления морфологической структуры языка на самом деле сближают его (*хаттский язык*. — В. Б.) с горскими кавказскими языками (убыхским, черкесским, абхазским и др.)» (28). К «протохеттам» (*т. е. хаттам*. — В. Б.) следует отнести и малоазийских кашков (29), название которых увязывается с одним из наименований адыгов — «кашаги». Другим названием кашков, согласно ассирийским источникам, было «абешла», которое Г. Меликишвили увязывает с названием абхазского раннесредневекового субэтноса «апсилы».

Об этнических связях абхазо-адыгских народов с переднеазиатским миром свидетельствуют этнографические и антропологические материалы, опираясь на которые В. В. Бунак сделал вывод, что древнейшее население Западного Кавказа и Малой Азии принадлежало к одному антропологическому типу, названному им «понтитской расой». По его мнению, представители ее появились на Кавказе (*видимо, не ранее III тыс. до н. э.* — В. Б.) вследствие передвижения малоазийских племен по Черноморскому побережью (30).

Касаясь этнической ситуации на Восточном и Юго-Восточном Причерноморье в III—II тыс. до н. э., Ш. Инал-ипа отмечает, что «почти вся широкая

38

прибрежная полоса, приблизительно от современного Синопа до Абхазии и дальше на северо-запад, была населена хаттами, каско-абешлайцами и родственными, по-видимому, им протоабхазо-адыгскими племенами» (31).

Согласно точке зрения Н. Я. Марра, еще больше расширившего этнический состав кавказского субстрата, далекие предки горских народов Кавказа — абхазов, черкесов, чеченцев и др., — если и пришли с севера или скорее с юга, то это

произошло в глубокой доисторической древности и с тех пор они постоянно занимали Кавказские горы, южные и северные их склоны от Черного моря до Каспийского, пока позднее не появились и не вклинились в их родственную среду древнегрузинские, аланские, тюркские и другие племена (32). Ученый писал: «Черкесы или адыгейцы еще сохранили с абхазами в речи более близкое сравнительно сродство; оба они, с одной стороны, и горские языки восточного Кавказа, с другой — значительно разошлись. Лингвистически сейчас уже устанавливается, что названные народы и племена занимали непрерывно всю горную полосу от Черного моря до Каспийского, распространяясь на юг и север от хребта. Не только карачайцы-турки и осетины или ироны-арийцы, но и грузины-яфетиды в этой полосе новые сравнительно с горцами обитатели. Позднейшие победители ироны, карачайцы, грузины занимали именно главные проходы хребта и прилегающие к ним районы и тем, сделав брешь в непрерывной ближайшей цепи родственных племен, разобили абхазо-черкесскую группу от чеченских и лезгинских народов и племен» (33).

Приблизительно в начале II тыс. до н. э. перестало существовать Хаттское государство, а язык хатти был забыт, стал мертвым, однако он еще долго сохранялся в Хеттской империи в качестве священного (на нем составлялись религиозные, ритуальные тексты, применялся он при исполнении различных обрядов в царском дворце); в некоторой степени хаттский язык напоминает своей судьбой участь латинского языка. Об этом свидетельствуют хеттские иероглифические памятники — двуязычные надписи (на финикийском и хеттском языках) в Каратепе, открытые в 1947 г. Х. Т. Боссертом и его турецкими помощниками.

К середине XVIII в. до н. э. вместо Хаттского царства завоеватели создают мощную Хеттскую империю и возникает новый хеттский этнос, перенявший отчасти язык хатти (в ритуальных службах), а также название страны и народа, культурные традиции хаттов и, по-видимому, опыт государственного строительства.

Хатты и хетты, как полагают исследователи Древнего Востока — О. Р. Герни, Р. Ж. Бетрозов, В. Г. Ардзинба и др., совершенно разные племена, не имевшие генетического, этнического и языкового родства. Если хаттский, а затем и абхазо-адыгские языки составляют самостоятельную ветвь мирового древа языков, то хеттский принадлежит к индоевропейской группе языков. В частности, Герни отмечает: «Историческая “страна Хатти”, какой мы ее знаем в II тыс. до н. э., была государством, а позднее империей. Это царство и его официальный язык стали известны под названием “хеттские”... Но “хеттский” язык не был местным

39

языком в Малой Азии, и название Хатти дал этой стране народ, обитавший там ранее, который мы называем хаттами. Индоевропейский хеттский язык народа-завоевателя наложился на неиндоевропейский язык хаттов» (34). «Наиболее ранние обитатели Анатолии были народом, который мы называем хаттами, потому что они говорили на языке, именуемом в хеттских текстах hattili» (35). В своей книге «Хетты» («The Hittites»), вышедшей впервые на английском языке в 1964 году, Герни

допустил мысль о том, что не исключена возможность установления в будущем связи хаттского языка с «малоизученными кавказскими языками» (36). Он оказался прав. Работы Вяч. Иванова, В. Ардзинба и других, посвященные клинописным текстам, найденным в турецком местечке Богазкёйе, недалеко от Анкары (37), составленным на хеттском и хаттском языках, а также этнографические, археологические и другие материалы выявляют абхазо-адыгские и хаттские родственные связи.

Р. Бетров, анализируя археологические, этнографические, лингвистические и другие материалы, а также обобщая результаты исследований И. Дьяконова, Э. Форрера, Э. Лароша, А. Камменхубера, Х. Шустера, И. Дунаевской, Вяч. Иванова, В. Ардзинба, Г. Меликишвили, Ш. Инал-ипа, считает, что «на всем протяжении от центральной и западной части Северного Кавказа и Закавказья до Восточного Причерноморья, Колхиды и Южного Причерноморья до реки Галис (р. Кызыл-Ирмак в современной Турции) в III тыс. до н. э. и раньше обитали племена, либо непосредственно принадлежавшие к абхазо-адыгской языковой группе, либо говорившие на языках, родственных абхазо-адыгским. *(Это мнение раньше было высказано И. М. Дьяконовым. — В. Б.).* ...Современные абхазы и адыги представляют собой живой осколок древнего и некогда мощного малоазийско-западнокавказского этнического массива, судьбы которого оказались тесно связаны с хеттской империей и с историей всей древней Передней Азии» (38).

Хеттская держава просуществовала не более 6 веков (XVII—XII вв. до н. э.). И удивительно то, что в течение этих столетий каски (или кашки), жившие в «горах Причерноморского Тавра от устья реки Галис и по направлению к Западному Закавказью, были злейшими врагами Хеттской империи. По мнению некоторых ученых (Г. А. Меликишвили, Г. Г. Гиоргадзе и др.), каски — носители одного из диалектов хаттского языка — входили в союз родственных племен хаттов, живших южнее, в излучине реки Галис» (39). Каски не раз угрожали Хеттской империи. В XV в. до н. э., при хеттском царе Хантили I, они даже сумели захватить ряд областей империи и отрезать ее от Черного моря. Каски также угрожали г. Хаттусасу, ставшему с XVIII в. до н. э. столицей Хеттского царства. Однако интересно то, что в 1312 г. до н. э. при Кадеше (хеттский город на севере Сирии), когда между войсками хеттского царя Муваталли и египетского фараона Рамсеса II была битва, каски почему-то сражались на стороне хеттов. Видимо, в сложившейся в тот период политической и военной ситуации, каскам не был выгоден разгром хеттов египтянами. Возможно и то, что в тот период прави-

40

тель хеттов сумел заключить военный союз с касками на определенных (но пока еще непонятных) условиях, отражавший, вероятно, интересы касков, тем более что Хеттская держава в то время уже находилась на стадии распада. Можно предположить, что касков не устраивало установление гегемонии египтян в Передней Азии.

Кроме того, надо учесть и тот факт, что, несмотря на завоевание Хаттского

государства индоевропейцами-хеттами, большая часть хаттского населения, родственная каскам, оставаясь на исконно хаттских территориях, смешалась с завоевателями. В результате сам хаттский язык был поглощен хеттским — неситским (40), который одновременно претерпел внутренние изменения, вобрав в себя много хаттских элементов, фонетического, морфологического, лексического и грамматического характера.

И все же, в разгроме Хеттской империи в конце XIII в. до н. э. (уже в эпоху Троянской войны, описанной Гомером в «Илиаде») активное участие принимали и каски (41).

В то время на государства Передней Азии и Египет «начала наступать с запада (*по мнению ряда ученых, с Балканского полуострова. — В. Б.*) мощная коалиция племен, обозначаемых в науке условно как “народы моря” (42) и состоящих, главным образом, из греков (ахейцев), вероятно протоармян, этрусков и др. Под ударами “народов моря” Хеттское государство перестало существовать. Оно распадается на несколько мелких государств» (43).

Примечательно то, что каски (как и абешла) и после разрушения Хеттской империи фигурируют в ассирийских и других письменных источниках. Впрочем, эпоха падения Хеттской империи совпадает со временем Троянской войны. Разрушение Трои произошло, как полагает, в частности, К. Куманецкий, в 1184 г. до н. э. (44).

О Трое и многих неизвестных страницах ранней греческой истории стало известно благодаря исследованиям немецкого археолога Г. Шлимана (1822-1890), откопавшего на холме Гиссарлык в Малой Азии саму Трою (45), а в другом месте — древние города Микены и Тиринф.

На время Троянской войны приходится и первая ахейская колонизация Кипра и Памфилии в Малой Азии. По мнению К. Куманецкого, «уже в XIV в. до н. э. существовало какое-то ахейское государство, поддерживавшее отношения с державой хеттов» (46). Однако «преобладанию ахейцев в Эгейском мире и позднемикенской культуре положило конец прибытие на рубеже XII—XI вв. до н. э. новых греческих племен, противопоставивших бронзовым мечам ахейцев более эффективное железное оружие (47)» (48).

Сокрушительный удар по Хеттской империи нанесли фригийцы, двигавшиеся вместе с другими древнегреческими племенами с Запада на Восток. К. Куманецкий утверждает, что в доантичную эпоху (II тыс. — нач. I тыс. до н. э.) греческие племена поддерживали с малоазийским побережьем более интенсивные отношения, чем с Западом (49). Исследователь допускает и существование ка-

кого-то ахейского государства уже в XIV в. до н. э., поддерживавшего отношения с хеттской державой (50). Вместе с тем, миграции древнегреческих племен в рассматриваемом регионе, да и внутри самого греческого мира, продолжались в

течение около двух тысячелетий и завершились примерно к концу XI — началу Xв. до н.э., когда, по выражению Фукидида, «Эллада прочно успокоилась» (51). Именно тогда в основном сложились те территориально-этнические области, в границах которых формировалось лицо исторической Греции. Именно с этого времени, т. е. с XI—Xвв., начинается, как отмечает В. Яйленко, архаическая эпоха истории страны, за которой следуют еще два века, по словам Дж. Мюррея, «темных веков» (Dark Ages) (52) (к ним Мюррей относит и XIII—XI вв. до н. э.).

Следовательно, в эпоху Троянской войны идет процесс завершения миграционных процессов и формирования исторической Греции. Отраженное в поэмах Гомера «Илиада» и «Одиссея» время примыкает к эпохе мифических путешествий аргонавтов, которая, видимо, охватывает вторую половину XIII в. до н. э., ибо в произведениях Гомера, созданных на основе греческих песен-преданий, упоминаются герои мифа об аргонавтах, участники легендарного похода Ясона к берегам Колхиды; кроме того, в поэмах некоторые из них еще живы. В частности, в «Одиссее» автор говорит о старце — отце Одиссея, Лаэрте, который участвовал в походе аргонавтов (53). В поэме мы также читаем:

Мы напоследок достигли до острова Эи. Издавна
Сладкоречивая, светлокудрявая там обитает
Дева Цирцея, богиня, сестра кознодея Ээта.
Был их родителем Гелиос, бог, озаряющий смертных;
Мать же была их прекрасная дочь Океанова, Перса (54).

В другом месте поэмы Гомер упоминает царя Колхиды Ээта, Ясона и корабль Арго:

Только один, все моря обежавший, корабль невредимо
Их (*скалы Сцилла и Харибда. — В. Б.*) миновал —
посетитель Ээта, прославленный Арго;
Но и его на утесы бы кинуло море, когда бы он
Там не прошел, провожаемый Герой, любившей Ясона (55).

Однако, как показывают исследования гомероведов, возникают проблемы историзма поэм древнегреческого поэта. В. Яйленко, например, поддерживает мнение А. Снодграсса и Ф. Хампля, сомневающихся в исторической достоверности данных «Иллиады» и «Одиссеи». Вместе с тем, он допускает, что у сторонников историзма гомеровских поэм тоже есть достаточно оснований (56). Последняя точка зрения получила наиболее полное отражение в трудах Ю. В. Андреева (57).

42

При рассмотрении древней истории и использовании письменных, фольклорных и других источников порой происходят любопытные вещи: в литературном или фольклорном произведении ищут фактологический материал, отражающий реальное событие той или иной эпохи, что естественно может привести к ошибкам и мифологизации исторических процессов и явлений. Хотя нельзя недооценивать и того, что литература, особенно литература эпохи древних цивилизаций и

становления и развития ранней письменной культуры, стремится к максимальному использованию фольклора, мифов и преданий, а также к консервации реальных исторических лиц, понятий и терминов, связанных с этнонимикой и топонимикой.

И если древнегреческие источники являются основным материалом исследования проблем древней истории и культуры, то весьма важно определить в них характер взаимодействия фольклора, историографии и литературы.

Развитие греческой письменной культуры свидетельствует о том, что до появления историографии (работы Геродота, Страбона, Ксенофонта и др.) сформировалась художественная литература, которая опиралась на фольклор и зафиксировала многие сюжеты мифов и преданий (произведения греческих писателей VIII—VII вв. до н. э. Гомера, Гесиода, Эвмела Коринфского и др.; некоторые из них не дошли до нас); эти сюжеты продолжали бытовать и в устном народном творчестве.

В Древней Греции становление историографии происходило на базе фольклора и литературы, а также знаний и опыта самого автора, который излагал современные ему исторические процессы как очевидец. Он пропускал эти события через свое мировидение, выражавшее интересы собственного государства. В описании более древних периодов древний историк в основном опирался на мифологию, другие устные рассказы и предшествующую литературу, которые в историческом труде превращались в фактический материал. Далее происходил обратный процесс — литература начинала опираться на данные историографии.

Что же касается похода Ясона к берегам Понта Эвксинского и, скажем, Троянской войны, то, например, «отцу истории» Геродоту подробности путешествия аргонавтов и разрушения Трои стали известны благодаря литературным источникам и мифологии. Еще раньше, т. е. в VIII—VII вв. до н. э., благодаря фольклору о них знали поэты-сказители — Гомер, Гесиод и др. Следовательно, сказания об аргонавтах имели широкое распространение в греческом мире в гомеровскую эпоху, а сформировались они, вероятно, в течение так называемых «темных веков» греческой истории, т. е. XIII—IX вв. до н. э. Если Троянская война датируется первой четвертью XII в. до н. э., то поход аргонавтов был совершен в середине XIII в. до н. э. (Так или иначе к этой датировке приближаются О. Лордкипанидзе, Г. Турчанинов, Ш. Инал-ипа и др.) Об этом же свидетельствуют поэмы Гомера, а также Геродот, который писал, что после похищения предводителем аргонавтов Ясоном дочери царя Колхиды Ээта, Медеи, «в следующем поколении Александр (*видимо, Парис. — В. Б.*), сын Приама... пожелал

умыканием добыть для себя женщину из Эллады... После того как Александр таким образом похитил Елену, эллины сначала решили отправить посланцев, чтобы возвратить Елену и потребовать пени за похищение. Троянцы же в ответ бросили им упрек в похищении Медеи. Тогда ведь, говорили они, сами эллины не дали никакой пени и не возвратили Медею...» (58).

Согласно Геродоту, троянцы знают о Колхиде, ее царе, Медее, о походе аргонавтов.

Следует обратить внимание на то, что Троя (или Илион, у Гомера — Илиос), находившаяся на северо-западе Малой Азии, по мнению ряда немецких ученых, «была основана в III тысячелетии до н. э., и в 2400-2200 гг. до н. э. являлась резиденцией правителей... После разрушения Троя оставалась неукрепленным городом, после чего в 1900—1300 гг. до н. э. пережила новый период своего расцвета. Восстановлена после землетрясения, а в 1200 г. до н. э. захвачена врагом» (59).

Хотя авторы данной точки зрения не указывают, правителей какого государства они имели в виду, вполне очевидно, что история города Трои связана с историей хаттов, родственных им племен абешлайцев и касков/кашков, создавших в ту далекую эпоху в верховьях реки Галис могучее государство Каску (60). Возможно, что Троя была резиденцией правителей Хаттской державы или государства Каску, а затем Хеттской империи.

Если в III—II тыс. до н. э. миграция древнегреческих племен происходила в сторону Малой Азии, то в I тыс. до н. э. (около VII в. до н. э.) она была направлена к берегам Понта Эвксинского (Черного моря). В результате, на побережье Черного моря возникают греческие города-колонии, в частности: Гюэнос (Очамчира), Диоскурия (Сухуми), Георгия (Анапа), Фазис (Поти) и т.д. Любопытно заметить, что греки двигались по территории расселения протоабхазо-адыгских племен — хаттов, касков, абешлайцев (III—II тыс. до н. э.), меотов, керкетов, гениохов, зигов, колхов, апсилов, абазгов и др. (I тыс. до н. э. — I тыс. н. э.) от Малой Азии до Западного и Северо-Западного Кавказа. С точки зрения духовно-культурных взаимодействий, миграции и завоевания оставляли следы в языке, фольклоре, литературе и культуре, обычаях и традициях аборигенов и пришлых племен. Видимо, с этим связано и возникновение мифа об аргонавтах, предания о Прометее, Абрскиле, Амиране и т. д.

В XIII в. до н. э. греки вряд ли хорошо знали территории современной Абхазии, Западной Грузии и Западного Кавказа, которые были связаны с Колхидой. Для греков Кавказ в то время был краем земли, однако нельзя утверждать, что до VIII—VII вв. до н. э. они не пытались проникнуть в бассейн Черного моря. Они могли случайно появиться в этом регионе и в конце II тыс. до н. э.

Тесные контакты греков с Кавказом начались, как отмечено, в более поздние времена. Однако так или иначе они постоянно сталкивались в пределах Малой Азии с родственными племенами, часть которых населяла Кавказ. От них, да и от других соседних народов, греки могли иметь определенные сведения, характеризующие Колхиду.

Можно предположить и другой вариант, согласно которому в конце II тыс. — начале I тыс. до н. э. территория Колхиды охватывала не только земли между р. Апсар

(соврем. Чорохи) и Диоскурией (соврем. Сухуми), а простиралась от северо-западной части Малой Азии до Западного Кавказа. Создателями этого государства не могли не быть протоабхазо-адыгские племена, упоминаемые в древнегреческих, ассирийских, римских, византийских и других источниках. Об этом свидетельствуют лингвистические, топонимические, археологические и этнографические материалы.

В данном случае весьма проблематично говорить об участии картвельских племен в формировании Колхидского царства в конце II тыс. — начале I тыс. до н. э. Эти племена реально могли оказать влияние на Колхиду и ее культуру лишь во второй половине IV в. до н. э. (61). По этому вопросу Ш. Инал-ипа вслед за И. Дзяконовым пишет, что «в настоящее время можно с уверенностью утверждать только о присутствии грузиноязычных племен в Колхиде и Понте с VIII в. до н. э., и об отсутствии их на этих территориях по крайней мере до XII в. до н. э.» (62). Интересно и мнение А. К. Глейе, который в 1907 году высказал предположение, что древние обитатели Колхиды не были картвельцами, а «подходили всего ближе к абхазо-черкесской группе и, в частности, к абхазцам». Он доказывает это, во-первых, этимологией колхидской реки Фасис (от черкесского псы, убыхского бзы/вода/), а, во-вторых, присутствием абхазских элементов в южнокартвельских языках, которое может быть объяснено только тем, что в прежнее время абхазы жили на юге современной территории картвельских племен. Далее ученый утверждает, что племена, родственные «абхазо-черкесским, в древности жили и южнее, до самой Месопотамии». При этом он также обращается к языку «митанни» и сравнивает его в лексическом и грамматическом отношении с черкесским (63).

Вероятно, государство Колхида продолжало традиции Хаттско-Хеттской империи и державы Каску. В таком случае греки могли столкнуться с южными областями Колхидского царства.

По мнению Ш. Инал-ипа, истории известны два колхидских царства: 1. Южно-колхидское, возникшее в XIII или XII в. до н. э.; 2. Северо-колхидское (Колхида древнегреческих источников) сложилось в VI в. до н. э. (64).

В конце II и в первых веках I тыс. до н. э. урартскими источниками в Юго-Восточном Причерноморье зафиксировано крупное объединение племен под названием Кулха (Колха), Южно-колхидское царство, разгромленное в первой четверти VIII в. до н. э. скифо-киммерийцами. Северо-колхидское царство (Колхида) выступает как бы преемником Южно-колхидского (Кулха) (65).

В такой ситуации, думается, у Геродота были основания причислить колхов к египтянам. Утверждая, что он сам лично расспрашивал и колхов и египтян в Колхиде и Египте, Геродот писал: «Колхи сохранили более ясные воспоминания о египтянах, чем египтяне о колхах. Впрочем, египтяне говорили мне, что, по их мнению, колхи ведут свое происхождение от воинов Сесострисова

войска. Сам я пришел к такому же выводу, потому что они темнокожие, с курчавыми волосами. Впрочем, это еще-ничего не доказывает. Ведь есть и другие народы такого же вида» (66).

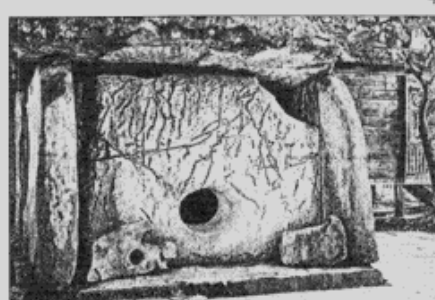
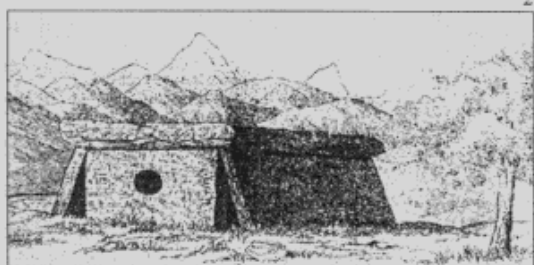
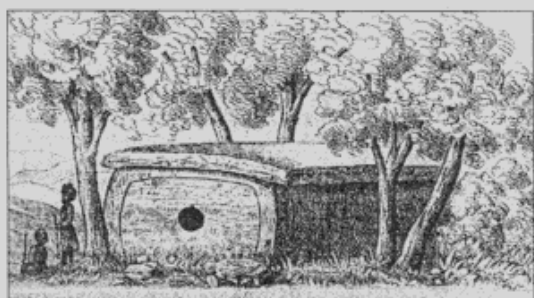
Современные ученые считают недоразумением причисление колхов к египтянам, хотя взаимосвязи могли быть, особенно протоколхов и египтян в эпоху Хаттской державы (67). Это, видимо, отразилось и на более поздних племенах.

Одна из сложных проблем связана с терминами «Колхида» и «Колхи», а также с другими понятиями, содержащимися в греческих мифах, в частности мифе об аргонавтах, а также исторических материалах.

Ряд ученых рассматривает эти термины в широком географическом и в узком этническом значении. З. Анчабадзе, в частности, придерживаясь точки зрения Г. Меликишвили, считал, что «Колхида» в широком смысле охватывала территорию современной Западной Грузии и северо-восточные районы Малой Азии, не исключая г. Трапезунда. Это не значит, что на этой территории мы имеем дело с одной и той же этнической группой (68).

В узком этническом значении под «колхами» «подразумевались эгры (или эгрисцы) — предки современных мингрелов (мегрелов), которые, начиная с позднеантичной эпохи выступают под именем “лазов”» (69). Однако З. Анчабадзе, делая окончательный вывод о терминах, полагает, что «при выяснении этнической принадлежности того или иного “племени” никогда не следует упускать из виду двоякого смысла термина “колхи” и безоговорочно зачислять в ряд собственно колхов всякую этническую единицу, о которой какой-либо античный писатель сказал, что она является “колхским племенем”» (70).

Справедливости ради скажем, что древние авторы, от античных писателей до византийских историков, чаще всего не могли пользоваться археологическими, лингвистическими, историческими, эпиграфическими и другими материалами предшествовавших тысячелетий. Поэтому они в своих рукописях вполне могли дать искаженное описание исторических процессов, стран и племен. Так, термин «колхи» у многих древнегреческих и римских авторов выступает в качестве этнонима и подразумевает определенное племя, отличное от других, хотя иногда «колхскими» называются и другие племена. В частности, Гекатей Милетский (VI—V вв. до н. э.) отмечал, что «Кораксы, племя колхов, вблизи колов... Мосхи, племя колхов, соседнее с матиенами» (71). Гекатей также утверждал, что главная река Колхиды, Фасис (по многим греческим источникам) «не впадает в море» и что «аргонавты плыли не по Танаису, а по тому же самому пути, по которому и прежде» (72), т. е. по тому же пути, по которому аргонавты плыли к Колхиде. Ксенофонт (V—IV вв. до н. э.) в «Походе Кира» отдельно выделяет колхов, но по отношению к ним употребляет и другой термин «фасианы» (73) (от названия р. Фасис и одноименного г. Фасис). Скилак Кориандский (V—IV вв. до н. э.) в описании племен Азии, которые, по его мнению, начинаются с р. Танаиса (соврем. Дон), располагает племена, живущие вдоль Черноморского побережья с севера на юг в таком порядке: синды, керкеты, ахайи (в районе соврем. Анапы и



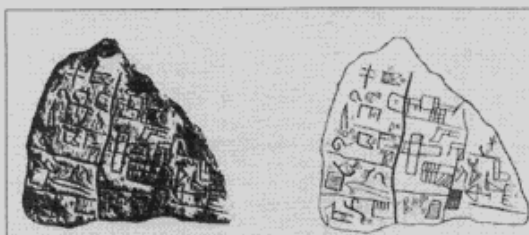
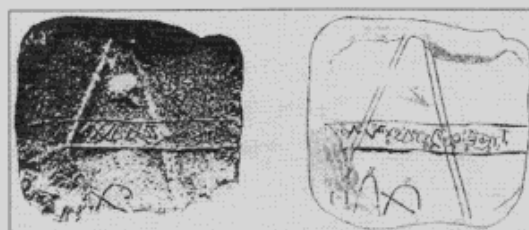
1-2. Дольмены из района реки Пиад. (Из статьи Ф. Байерна «О древних сооружениях на Кавказе» // Сборник сведений о Кавказе. Т. I. Тифлис, 1871).

3. Пиадский дольмен. (Из материалов Дж. Белла. Париж, 1841).

4. Эшерский дольмен.

5-6. Древние надписи на Сухумском и Майкопском камнях. (Из кн. Г. Ф. Турчанинова «Памятники письма и языка народов Кавказа и Восточной Европы». М.-Л., 1971).

7-8. Камни с греческими надписями X-XI вв., найденные в Никопсии (Новый Афон). (Из кн. Леонида [Кавелина] «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь» / Сост. И. Н. — М., 1898).



Туапсе), гениохи, кораксы, колика, меланхлены (на территории соврем. Абхазии), гелоны, колхи (в восточной Абхазии и Западной Грузии — Мингрелии /Мегрелии/) (74). Скилак Кориандский не только выделяет колхов, как отдельное племя, но и дает название одной из рек Колхиды, т. е. Апсар-реки (соврем. Чорохи), позднее, по сведениям Арриана, такое же название имела римская крепость (75), располагавшаяся недалеко от современного Батуми. Очевидно, что данный гидроним абхазо-адыгского происхождения.

Весьма любопытное мнение о колхах встречается у древнегреческого поэта Феокрита (IV—III вв. до н. э.): «...Мнасей говорит, что колхи получили название от Колха, сына Фасиса» (76). По-видимому, здесь Фасис представляет определенное языческое божество. Объяснение термина «колх» найти в источниках довольно трудно. Название, видимо, возникло не позднее XIII—XII вв. до н. э., т. е. в эпоху похода аргонавтов и Троянской войны, когда начало формироваться ядро мифа об аргонавтах. Во всяком случае, в VIII в. до н. э. этот термин уже был известен, ибо урартские источники середины VIII в. до н. э. сохранили сведения о кровопролитных войнах, которые вел урартский царь Сордури II с царством Колха (77). По мнению Г. Меликишвили, О. Лордкипанидзе, Т. Микадзе и других исследователей, древнегреческое название «колхос» представляет грецизированную форму передачи местного названия, зафиксированную урартскими клинописными надписями VIII в. до н. э. (78).

Любопытно и то, что в поэме Гомера «Илиада» встречается персонаж по имени Калхас (79) (ср. с «колхос»), который является предсказателем ахейцев под Троей. Но если термин «колхос» — грецизированная форма местного «колхидского» названия, то естественно встает вопрос: как звучит тогда само местное название? Так как оно неизвестно, приходится лишь гадать или обратиться к местным, в частности, к абхазо-адыгским языкам, которые сохранили и законсервировали многие архаические понятия, связанные с историей и культурой протоабхазо-адыгских племен III—I тыс. до н. э.

Выше было отмечено, что протоабхазо-адыгские племена еще в глубокой древности имели контакты с греками, которые не прерывались, а усиливались с веками. Результатом этих связей явились мифы об аргонавтах и другие предания. И названия «колхи» и «Колхида» (букв.: «место проживания колхов») возникли в греческой мифологии и литературе именно в процессе этих контактов. В самом греческом языке трудно установить этимологию этих слов, как и имени сына колхидского царя Ээта (Эит, Аэт, Аит) — Апсирта, можно лишь только указать на греческий локативный суффикс да, который, кстати, вместе с глухим созвучным согласным т в форме — т/та (т/та, имеет широкое распространение в абхазском языке (примеры: Хыцста, Аацста, Цьгьарда, Ачандара, Гуада, Абаата, Дранда, Бзыцта и др.).

III. Инал-ипа называет одного из колхидских правителей IV в. до н. э. Куджи, это имя «до сих пор встречается у абхазов и связано с их древними тотемическими

воззрениями (акуцъма по-абхазски означает волк)» (80). В Абхазии по сей

48

день сохранилось название одного села Куланырхва (Куланырхуа), отражающее, по мнению М. Трапш, родовой характер древнего поселения. Это слово состоит из следующих составных частей: родовое имя Кулан, показатель множественности р и холм или возвышенность хуа (81). Несомненно, что данный топоним сохранил древние пласты, в известной мере созвучные с составными частями термина колхи/колха/кулха. В абхазском фольклоре встречается и фамилия в форме Кул (Кул).

Д. Гулиа в своей «Истории Абхазии» (1925) писал, что «Колхи-колгы — очень распространенная фамилия в Абхазии, главным образом в Самурзакани (*соврем. Гал. — В. Б.*), где их называют Колбая. Они переселились в Самурзакань из Бзыбской Абхазии более 150 лет назад. Возможно, что они являются остатками древних Аолхов» (82). (Может быть, здесь допущена ошибка редактора, в результате чего вместо «колхов» оказалось слово «Аолхов».) Д. Гулиа не сомневался в принадлежности колхов к абхазо-адыгским племенам. Вслед за А. Глейе и П. Ушаковым он утверждал, что жителями древней Колхиды были абхазы и убыхи (83) (*видимо, протоабхазо-убыхские субэтносы. — В. Б.*).

В 60-х годах Ш. Инал-ипа тоже предлагал связать название «“колхи” с родовой фамилией “Колгы” (Колгы)» (84). Эту точку зрения разделял и К. С. Шакрыл. Анализируя термин «колх», ученый-лингвист писал, что он был связан с одним из ведущих племен Колхиды (85), т. е. абхазским. К. Шакрыл отмечал, что античные авторы, записывая этнические названия племен и название страны, могли допустить искажение. «...Вероятно, — писал он, — эта древняя большая страна называлась не Колхидой, а Калгта. Видимо, и название Калгта образовалось из племенного имени Калг. Дело в том, что записывавший название Калгта, вместо согласного “k” поставил “к”, а согласный “г” заменил на “х” (*из-за отсутствия этих звуков в том языке, на котором записывался этот термин. — В. Б.*). Так как тогда в языке не было палатального “гъ”, то Калгы могло звучать как Калгы.

Короче говоря, название “Колхида” образовалось из наименования одного из крупных абхазских племен Калгъ. И сегодня в Абхазии много людей, принадлежащих к родовой фамилии Калгы (Калгъаа)... В названии Калгта “-та” локативный суффикс. Таким образом, Калгта (Калгъта) означал место поселения, или страну Калгов (Калгъаа/Калгъаа ртәыла)» (86).

Любопытно мнение лингвиста-эпиграфиста Г. Ф. Турчанинова о термине «колхи» (греч. «колхои», «колхос») (87). Это — «лексическое произведение древней ашуйской среды», — писал он, — оно «оказалось не этнонимом, а названием профессии, ремесла» (88). Ашуйцы же — «далекие предки современных абхазов, абазин и убыхов» (*только непонятно, почему Г. Ф. Турчанинов не упоминает адыгов /черкесов/, родственный абхамам и абазинам народ. — В. Б.*), они называли свою страну «Ашуйей»

(89). (До сих пор абхазы называют абазин «ашәуаа», а страну — «Ашәтәыла»/«Ашәуаа ртәыла». Удивительно, что в абхазском языке сохранились и этнонимы «ашәаныуа»/«ашәынцәа» — сван/сваны /Шәантәыла — Сванетия/, которые, по мнению кавказоведов, входят в картвельскую этни-

49

ческую группу, хотя, убежден, этот вопрос еще требует пристального изучения. — В. Б.).

Г. Ф. Турчанинов отмечал: «Освободив термин от греческого грамматического суффикса “-ос”, “-ой”, мы получим корневую основу колх, которая в ретроспективном плане, с позиции ашуйской речи, представляется сложной, состоящей из двух слов-компонентов: именного “ко” и глагольного “лх”.

Глагольный компонент “лх”, соответствуя абхазскому и абазинскому корню “лх”, дошел до нашего времени в обширной семантике действия, обозначающего “выделывание”, “переработку”, “обработку”, “извлечение (чего-либо из чего-либо)” и т. п. Именной компонент “ко” свою семантику утратил, и звучание и значение его непосредственно представить уже невозможно, хотя глагольный компонент “лх” подсказывает, что предшествующий ему именной должен означать такой объект, который можно подвергать выделыванию, переработке, извлечению и т. п.» (90). Далее ученый, как считал он, опираясь на данные археологии и этнографии, определил «объект», им оказался металл. «Односложного слова я ...не нашел, но в ...комposite в виде “куа” (=греч. “ко”) оно представилось мне в термине абх. “куалзы”, абаз. “кIуалзы” — “броня”, “кольчуга”, “панцирь”. Слово “куалзы”, “кIуалзы” сложное. Во второй своей части, опять-таки глагольной, оно совершенно прозрачно: — лзы означает “закаленный” (срав. абаз. “лазара” — “закалка”, “закаленный”). Слово “лзы” образовано из корня “зы”, что представлен в глаголе а—з—ра — “калить”, “обжигать”, “жарить” и отягчен превербом “л-” со значением “движения внутрь”, откуда редкое а—л—з—ра — “закалять”, дословно: “вкалять”. Не подлежит сомнению, что “закалять” в прямом смысле слова можно только металл, следовательно “куалзы”, “кIуалзы” — “броня”, “кольчуга”, “панцирь” это: “куа/кIуа” — металл, “-лзы” — “закаленный» (91). В корне «куа/кIуа» эпиграфист признает название металла «бронзы». И не случайно этот корень входит в «сложное слово абх. (а)и—куага—а [видимо, (а)и— куа—га. — В. Б.], абаз. кIуа—га — “топор”». Аикуага — это необычный абхазский топор, с выемкой в лезвии для ношения на руке. Прототипом его является известный колхидский бронзовый топор. Таким образом, куа/кIуа + лх = «металлообрабатывающий», или «бронзу обрабатывающий» (человек).

«Древнее ашуйское сложное слово куалх/кIуалх греки восприняли в форме колх, передав дифтонг “уа” через “о”. Так появился “этноним” “колхос”, означавший здесь на месте “металлург”, букв. “бронзодел”. Термин куалх/кIуалх был создан древними ашуйцами, предками абхазо-абазино-убыхов, в ту пору их жизни, когда им была уже известна выплавка и горячее литье металла, т. е. по крайней мере, во второй половине III тыс. до н. э. Металлические вещи из Майкопского кургана (и

другие археологические материалы, найденные в Абхазии и Северо-Западном Кавказе. — В. Б.) уже говорят о хорошо освоенной технике металлургов ашуйцев» (92).

Древние ашуйцы «славились выработкой отменной бронзы и особенно топоров, известных далеко за пределами Ашуи—Абхазии» (93). Это способствовало тому,

50

«что термин “колх” утвердился как этноним не только у греков. Урартские (халдские) источники с VIII в. до н. э. знают также страну Кулха» (94).

По нашему мнению, возможен и другой вариант этимологизации названия Колхос (в древнегреческих источниках) — колха/кулха/килха (в ассирийских и урартских источниках). Во всех вариантах слово состоит из двух частей или корней: кол-хос/кол-ха/кул-ха/кил-ха. Встречающееся у античных авторов название «колы» (они населяли часть территории современной восточной Абхазии) тесно связано с понятием «колхи». Практически, слово «колы» составляет первую часть названия «КОЛХИ».

Вторая часть двухкоренного этнонима «кол-ха» — «ха» поддается этимологизации на абхазо-адыгском языке: «хы» на адыгском языке означает «море»; ха(ха)/ах(ах) на абхазском языке — царь, правитель, владетель. Некоторые ученые (в частности А. Х. Бижев, который разделяет точку зрения Н. Я. Марра) считают, что х — аффикс, показатель множественного числа (95). Менее понятна первая часть слова кол/кул/кил; этот корень и сегодня часто встречается в абхазском языке, особенно в патронимике: Тар-кил (Тар-кьыл), Кил-ба (Кьыл-ба); в фольклоре: Абрскил (Абрскьыл), Кул Ахмат (Ѓул Ахмат) и др.

Если следовать точке зрения Л. Акаба, то форманты «кил» и «куа» имеют одно и то же значение «сын» (*в абхазо-адыгских языках. — В. Б.*), однако «кил» может означать также «рука» и т. д. (96). Вероятно, формант кол/кул/кил связан с определенным родоплеменным названием.

Рассмотрим и другой, весьма любопытный пример.

В прошлом веке И. Я. Люлье обратил внимание на термин «Кусха» (97) (в адыгской /черкесской/ транскрипции «къушъхъэ», /абх. — ашьха/; отсюда и фамилия «Кушхабиев»), который означает «гора». Возможно, что этноним «колхи» (видимо, и «колы») переводится как «жители гор» или «горцы», хотя трудно доказать фонетический переход звука «ш» в «л». Однако при фиксации этнонима древние авторы вполне могли допустить звуковое искажение. Кроме того, адыгский звук «къ» идентичен абхазскому «ħ», который присутствует, скажем, в абхазских фамилиях Калħы, Ѓул и т. д. Думается, что корневой элемент «ħу(а)» — «къ(о)» («сын») — общий для абхазо-адыгских языков.

В античной греческой литературе и историографии синонимом названия «Колхиды» иногда выступает Эя/Айя (98), т. е. страна Ээта/Айэта, а чаще это понятие выступает

в качестве топонима — названия города Эи, непосредственно связанного с именем колхидского царя Ээта.

У Геродота Эя — это главный город в Колхиде, в устье р. Фасис (99). То есть Эя употребляется вместо названия города Фасис. Страбон же, для которого сведения Гомера являются важным историческим материалом, отмечал: «Около Фасиса показывают город Эю и признается достоверным, что Ээт царствовал в Колхиде, а имя Ээта часто встречается среди местных жителей той страны» (100) (*Колхиды; т. е. оно является колхидским именем. — В. Б.*). Вместе с тем Страбон считает Медею — героиню мифа об аргонавтах — исторической личностью,

51

а мотивом похода аргонавтов — богатства Колхиды, состоящие из золотых, серебряных, железных и медных рудников (101). Он также называет Черное море и Эвксинским Понтом и Колхским морем (102). По сведениям Клавдия Птолемея (II—I вв. до н. э.), город Эя находится на территории Колхиды (103). Стефан Византийский (V в. н. э.) в «Описании племен» указывает, что «Айя (*в другом месте — Эя. — В. Б.*) — город колхов, построенный Айэтом; ...от имени города образовано имя Айэта: как от Азия — Азиат, от Айя — Айат и Айэт. Имя жителей — Айайос...» (104). Он же отождествляет Эю с античным городом Диоскуриадою (соврем. Сухуми), названным позже Севастом, Севастополем (Севастополис) (105) и даже Сотирополисом (106). В Колхиде находится и Эя Ап. Родосского (107).

У древних авторов находим и другую Эю, связанную с мифом об аргонавтах, но расположенную в ином месте. В частности, в гомеровской «Одиссее» Эя — это остров, где обитает дочь бога Гелиоса и сестра Ээта, богиня Цирцея (108). Исследователи едины во мнении, что гомеровский остров Эя был расположен у самых берегов Лация (в Италии). Теперь этот островок из-за речных наносов соединился с сушей, но до сих пор еще называется Monte Circeo — Гора Цирцеи (109). По греческой мифологической традиции (независимо от поэмы «Одиссея»), походы аргонавтов и скитания Одиссея приводили их в Италию. Кроме того, был известен и другой город Эя, согласно Корнелию Тациту (I в. н. э.), находившийся в Северной Африке (110) (ныне Триполи).

Интересно то, что в древнейших преданиях Малой Азии название Эя/Эйя выступает как имя божества месопотамского происхождения, которое обитает в Апсу(ве) — по шумерским понятиям, подземном пресноводном океане" (111).

Эя, как мудрый бог города Эреду, встречается в текстах эпоса «О сотворении мира» (название, придуманное исследователями), найденных в Ниневии, Ашшуре, Султантепе, в Ассирии, а также в различных местах Вавилонии (112). Думается, что понятие Эя/Эйя/Айя в хурритских, шумеро-аккадских, древнегреческих, римских и в других источниках свидетельствует о широких культурных и исторических связях древнейших племен (протоабхазо-адыгских, древнегреческих и других малоазиатских и восточных народов), о которых говорилось выше.

По мнению ряда ученых, рассматриваемые понятия имеют определенную связь с теми или иными древнейшими терминами, сохранившимися в абхазском языке и фольклоре. Так, скажем, Ш. Инал-ипа увязывает имя мифического царя Колхиды Айэт/Ээт, производное от названия страны или города Эи/Айи, с грозным абхазским морским божеством Хайт-ом (Хаит, Аит) (113).

Другой исследователь абхазской мифологии Л. Акаба имя божества Айергъ, встречающееся в Нартском эпосе, связывает с молнией. Оно состоит из трех компонентов: айе-р-гъ. «Первый компонент, — пишет она, — встречается в словах и именах, связанных с солнцем, светом, например, айера — склоны, обращенные к солнцу, Айе-т — солнечное божество в древней Колхиде, Айе-тыр — божество плодородия, известное абхазами и до настоящего времени, айе-цэа —

52

звезда... Второй элемент “р” представляет собой суффикс притяжательности множественного числа третьего лица... Имена Айе-тыр и Айе-ргъ... отличаются друг от друга лишь по окончанию. Это указывает на то, что представление об этих божествах восходит к одному и тому же источнику, а именно, к представлению о божестве Айя — древнего женского божества, известного... в Колхиде. Непосредственно же, по-видимому, абхазский Айе-тыр восходит к мужскому солнечному божеству, известному также в Колхиде» (114).

Л. Акаба далее утверждает, что божество Айя, как и другие производные от нее божества, были известны в древности не только в Колхиде, но и в других частях Передней Азии. Примером могут служить хеттское название вечнозеленого дерева еја — культового символа бога плодородия (*здесь автор ссылается на сведения Вяч. Иванова. (115) — В. Б.*) и бог смерти и подземного царства Эта или Эйта (этрусское — Эта или Айта), которому поклонялось догреческое население острова Крит (116).

По результатам исследования Майкопской и Сухумской надписей, проведенного Г. Ф. Турчаниновым в 60-х годах, текст на Майкопской плитке расшифровывается на основе абхазского языка и гласит: «Этот (город), кому принадлежит, — царь великий наш царь Мрн есть // Город А(и)в его собственность есть // Правитель Хз его соорудил /в месяц Сева/ в 21-м году/ на самой окраине страны гор» (117). А Сухумская надпись транскрибируется так: «Город (крепость) его соорудил в Акуа Саулах царь великий из Лыхны» (118). В данном тексте Акуа (Акуа) — абхазское название города Сухуми, сохранившееся по сей день. Турчанинов устанавливает преемственную связь между Майкопской и Сухумской надписями; первую надпись ученый датирует XIII-XII вв. до н. э. (это время совпадает с эпохой похода аргонавтов), вторую — II в. н. э., хотя в новом труде («Открытие и дешифровка древнейшей письменности Кавказа»), о котором говорилось выше, эпиграфист на 1000 лет удревляет эти письменные памятники. Впрочем, об этом еще скажем ниже.

По сведениям римских авторов, в частности Гая Плиния Секунда (I в. н. э.), царь Саулак (абх. Саулах) является потомком колхидского царя Айэта/Ээта (... Iam regnaverat in Colchis Saulaces Aeetae Subolis...) (119). Историки, археологи и

нумизматы установили, что колхидский (абхазский — по Турчанинову) царь Саулак, царствовавший во второй половине II в. н. э., чеканил монеты («колхидки») (120), некоторые из них найдены в Абхазии. На одной из монет Саулака, хранящейся в Берлинском музее, кроме греческих букв, Турчанинов обнаружил графические изображения, выполненные колхидским письмом.

Исследование письменных памятников в контексте истории и культуры древнейших племен Кавказа, Малой Азии и Востока привели Турчанинова к выводу о том, что абхазы действительно имели свое оригинальное письмо и пользовались им на протяжении тысячелетий.

На основании изложенных фактов можно полагать, что следующие строки в четвертой песне «Аргонавтики» Ап. Родосского (строфы 279-281) — «И хранят

53

они (колхи. — В. Б.) от отцов столбы (кирби) с письменами. / А на столбах начертаны тех пути и пределы / Моря и суши пути для всех, кто вокруг света ездит» (перев. Г. Ф. Церетели (121)), — содержат сообщение о наличии письменности у колхов. Аналогичные предположения встречаем у греческого философа IV в. до н. э. Палефата: «Хранящееся у колхов (руно) на самом деле было не золотое руно, а написанная на шкурах книга, которая содержала описание того, как можно было добыть золото посредством химии» (122).

С точки зрения рассматриваемых проблем, немалый интерес представляет один из самых любопытных и сложных образов греческого мифа об аргонавтах — образ сына царя Колхиды Ээта Апсирта/Абсирта (Апсиртос). Именно его почему-то обходят те исследователи, которые пытаются связать колхов с западногрузинским мегрело-чанским племенем. Вместе с тем, этимологию имени героя Апсирт невозможно рассматривать вне абхазо-адыгских языков, ибо его корень «пси/псы» (абх.-адыг. «цсы/цсэ») здесь широко распространен, являясь словообразовательным элементом. Кроме того, исследование этого имени-понятия способствует выявлению особенностей исторических и культурных связей предков абхазо-адыгов не только с древними греками, но и с другими племенами Малой Азии, Востока и самого Кавказа.

Напомним, что, согласно мифу об аргонавтах, Медея отправила тайное послание Апсирту, в котором говорила, будто ее насильно похитили аргонавты, и умоляла спасти ее. Однако, когда Апсирт появился на острове, куда причалил «Арго», Ясон поразил его ударом меча в спину. Вслед за этим он разрубил на части его тело и выбросил в море. Место, где был убит Апсирт, носило название Апсиртские острова / Апсиртиды (123) (название происходит от имени героя).

Флавий Арриан — автор II в. н.э., который в 134 году совершил морское путешествие (вероятно, по заданию римского императора Адриана) по берегам Черного моря (Понта или Понта Эвксинского) до Диоскуриады, отмечал, что местечко Апсар (Апсарос) (соврем. Чорохи) в древности называлось Апсиртом

(Апсиртос), «потому что здесь... погиб от руки Мидии (Мидиас) Апсирт, [местные жители] показывают и могилу Апсирта» (124).

Судьба персонажа вполне соответствует этимологизации имени и топонима на основе абхазо-адыгских языков, где в абхазо-абазинском языке псы (псы) — чаще всего встречается в значении «душа», «дух», иногда — «вода»; в адыгских (черкесских) языках — псэ — употребляется в значении «дух», «душа» (125), но реже, чем в абхазском языке, а псы — чаще в значении вода, река, речка (126).

Само имя Апсирт (абх. Апсырт) расщепляется на четыре элемента: А—пси— р—т (А—псы—р—т). А — префиксальная морфема или префикс (исторически определенный артикль), который некогда был общим для всех абхазо-адыгских языков. Ныне «а» как префикс отсутствует в адыгских языках (127), однако обнаруживается в топонимических названиях на территории распространения этих языков и за ее пределами в окаменелом виде. Р— суффикс множественности, а также притяжательности, в форме ра/ар (примеры, Апсар — древнее название

54

р. Чорохи, акуара и т. д.) — суффикс, часто встречающийся в топонимических названиях. Т(Т) — локативный суффикс, также характерный для топонимических, гидронимических и других терминов. Таким образом, А — пси — р — т / А — псы — р — т, вероятно, означает «место души» (может быть, «Место гибели» /Апсырта/ или «Место упокоения души»). Если за основу взять «вода», то и эта интерпретация — «место воды» или вернее: «вода, где захоронена душа» имеет право на существование.

В абхазо-адыгских языках псы/псэ очень часто встречается в составе многих терминов, связанных с различными категориями. Например в этнонимах: Апсуа (Апсуа) — самоназвание абхазов, дословно переводится как «люди души», возможен и другой вариант, т. е. «люди (племени) апсов»; Апсилы — одно из абхазских племен раннего Средневековья; Псесы — согласно античным письменным и эпиграфическим памятникам, меотийское племя (меоты — предки современных адыгов /черкесов/), обитавшее в Приазовье. В этнотопонимах: Апсны -Апсны) — дословно «Страна души», возможен и вариант: «Страна, расположенная у водного пространства», т. е. «Прибрежная, приморская страна»; Псырдзха (Псырзха) — один из древнейших населенных пунктов Абхазии у современного Нового Афона; Апсуа (Апсуа) — один из абазинских аулов в Карачаево-Черкессии. В топонимах: Пскал (Пскал), Псышьха (Псышьха) или Псхашьха (Псхашьха), Псыж (Псыж) и другие. В гидронимах: Гумпсы (ГумПсы), Псырдзха (Псырзха), Аапсы/Аапста (Аапсы/Аапста), Хыпсы/Хыпта (Хыпсы/Хыпта), Лашпсы (Лашпсы), Псоу (Псоу), Сочипсы (Шэачапсы), Ачипсоу (Ачипсоу) и т. д. В названиях, связанных с водой: Акуапсата (Акуапсата), Апста (Апста), Асыпса (Асыпса), Апсаара (Апсаара), Апстхва (Апстхва), Апслымз (Апслымз) и т. д. В фамильно-родовых и личных именах: Псардиа (Псардиа), Апса (Апса), Тлапс (ТлаПс), Хьрыпс (Хьрыпс), Опсит (царь апсилов, то есть Восточной Абхазии в VI в. н. э.), Напсо (Напсо), Апсырт (Апсырт). В названиях животных, растений, разных предметов и явлений: Апствы (Апстэы), Алапс (Алапс),

Ацгуапс (Ацгуапс), Апслаху (Апслахэ), Апсыдз (Апсыз) (рыба, дословно: «душа в воде»), Апса (Апса), Апскы (Апскы), Апсы (Апсы), Апстазаара (Апстазаара) (жизнь, живое, дословно: «душу содержащее»), Апсып (Апсып), Апсцваха (Апсцэаха), Апсыла (Апсыла) и т. д. В религиозно-мифологических текстах: Псатха (Псатха) (бог жизни, души в адыгской мифологии), Пскал (Пскал) (древний храм в Очамчирском районе) (128). Этот список можно продолжить, ибо абхазо-адыгская лексика богата словами с корнем псы (псы).

Отдельные слова и выражения можно найти и в грузинском языке (в Имеретии), например, «апсиореба» (т. е. расти высоко и тонко), а «апсус» используется как возглас сожаления, разочарования; в сванской мифологии встречается «Апсати» в значении божества диких рогатых животных и птиц.

В мифологии карачаевцев и балкарцев, в пантеоне божеств также присутствует «Апсаты» («Авшати») — покровитель диких животных и охоты. В Индии известен термин «Апсары» (древнеиндийское «апсарас», возможно, «вышедший

55

из воды»), в ведийской и индуистской мифологии полубожественные женские существа, обитающие преимущественно на небе, а также и на земле (в реках, на горах и т. д.) (129). В древневавилонской мифологии присутствует божество Апсу — мужское воплощение подземных вод (130). В этой же мифологии известен вавилонский бог Эа, которого иногда даже называют творцом людей и богом искусств и культуры. Его эпитеты: «шар-апси» — «царь глубины», «эршу» — «премудрый» и т. п. (131).

В мифах об Эи встречается и термин Апсу(ва) — по шумерским понятиям, «подземный» пресноводный океан, где обитает мудрый Эа/Эйя. В песне об Улликумми Апсу(ва) выступает как город (132).

И, наконец, в греческом языке корень «псы» тоже имеет место, хотя и не часто встречается. Известно древнегреческое слово «психе» — душа, дух, дыхание (отсюда и термин «психология»), в греческой мифологии — имена Психеи как олицетворения души, дыхания, нимфы Нипсеи, дочери царя Лемноса Гипсипилы, первого тирана (VII в. до н. э.) Кипселя (ср. абхазское мужское имя Кыпса), название острова Псира (Апсиртовы), понтийских рек Кинапс и Дирапс. Можно указать и на такие слова, как «псар» — рыба (ср. абх. «ацсыз»), «псаммиты» — мелкие пески (ср. абх. «ацслымз» — песок) и другие. Кроме того, «пси» лежит в основе названий трех букв древнегреческого алфавита — эпсилон, ипсилон и пси.

Ш. Инал-ипа, рассматривая древнегреческое «психе» и абхазское «апсы», заключает: «Перед нами в высшей степени любопытное совпадение двух важнейших культурно-исторических терминов — абхазского “апсы” и древнегреческого “психе”, почти идентичных не только по своей семантике, но и по форме» (133). Исследователь отмечает, что слово «псы» «не находит объяснения на основе самого греческого языка» (134). Ш. Инал-ипа считал, что происхождение загадочного слова

следует искать в кавказских языках, точнее в абхазо-черкесской группе языков, где оно имеет такое широкое распространение (135).

Таким образом, многие явления материальной и духовной культуры, рассмотренные в контексте исторических процессов II и I тысячелетий до н. э., свидетельствуют о древнейших исторических и культурных связях греческих и других племен и абхазо-адыгов. В результате происходило интенсивное взаимодействие народов и их культур, о котором говорят до сих пор сохранившиеся элементы греческой культуры в культурах народов Кавказа и, наоборот, культур народов Кавказа в греческой культуре.

Особняком стоят этапы внутрикавказских связей абхазов с народами Северного Кавказа, с картвелами (грузинами) и отчасти с армянами. Эти связи были непрерывными, во всяком случае в течение последних двух с половиной тысяч лет, хотя на том или ином историческом отрезке времени они могли ослабляться или укрепляться.

56

В рамках такого обозримого прошлого шел непрерывный процесс взаимодействия и взаимообогащения культур, который, кстати, зафиксировал фольклор. Естественно, эти культуры находились на разных ступенях развития. Но это не означало, что одна культура подавляла и поглощала другую. Даже такая развитая культура и литература, как античная, греческая, не могла растворить своей мощью другие, скажем, кавказские культуры и языки; она несомненно оказала огромное влияние на них, но и сама испытала влияние этих культур. Сегодня уже невозможно одностороннее рассмотрение этих проблем.

Несмотря на то что абхазская культура развивалась по своим внутренним законам, она использовала и традиции других культур, в частности их письменность.

В исторической и лингвистической науке существует мнение о том, что абхазы в древности имели собственную оригинальную письменность. Об этом свидетельствует множество древних лексических знаков, слов, сохранившихся в современном абхазском языке и фольклорные памятники. Как пишет Ш. Д. Инал-ипа, «с древних времен абхазы в качестве общения применяли разнообразные собственные знаки: знаки отметины (на камнях, на дереве), делали вырезки на деревьях (может быть слово “ашә́куы” /книга/ произошло от сочетания ашә/ашәтцла /буковое дерево/ и а́кра /делать вырезки/) и т. д. О том, что абхазы имели письменность, говорят издревле имеющихся в абхазском языке немало специальных слов и пословиц: “ақьаад” (бумага), “амсыр қьаад” / “қьаадыш” (египетская бумага, возможно папирус), “акалам” (ручка), “афра” (писать), “анцара” (записывать), “анпанцара” (подписывать, ставить подпись), “амхәыр” (печать), “акьыпцх” (печатный), “ашә́куы” (книга), “ашә́куы-абыгъшәы” (книжки да бумажки), “апцхара” (читать), “атцара” (учение, образованность), “атцара лашароуп,

атцарадара лашьцароуп” (учение — свет, а неучение — тьма)» (136), «ашәкупцхьара» (чтение книг), «атцара сасуп, ахшыџ апшәымоуп» (учение гость, а ум хозяин) и т. д. Эти термины тесно связаны с древней материальной и духовной культурой народа. Или другой пример: в одном из сказаний Нартского героического эпоса, повествующего о жизни и быте нарттов, встречаются такие строки:

Урт рынхарта хахәла икуршан,
Иахьаггы иџашьом, омашәа ишан;
Урт ирыкуршоу ахахәтә гуара,
Итыџәа-тыџәа иануп афыра,
Иарбан бызшәоу иуадаџуп адырра... (137)

Каменная ограда окружала их усадьбу,
Удивительно сделана, и сегодня не спутаешь ее ни с чем;
И на этой каменной ограде,

57

Вырезками сделана надпись,
Но на каком языке трудно узнать...

(Подстрочный перевод мой. — В. Б.)

Абхазо-адыгский Нартский эпос, как свидетельствуют многие исследования современных нартоведов, сохранил древние архаические мотивы, относящиеся к матриархальной стадии развития местных субэтносов, связанных, например, с образами главных героев, Сатаней-Гуаша — матери 99 братьев и Сасрыквы и т. д. (138). Заметим, что Нартский эпос занимает большое место и в чеченском, ингушском, карачаевском, балкарском и осетинском фольклоре. Это говорит о тысячелетних историко-культурных связях народов Кавказа.

Вообще трудно поверить, что абхазский народ, находившийся в тесном общении с древнейшими народами и цивилизациями, имевшими письменные традиции, создавший в древности собственное сильное государство — Абхазское царство VIII—XI вв. (не говоря уже о легендарном Колхидском царстве предантичной и античной эпохи, занимавшем западную часть современной Грузии и территорию исторической Абхазии), официально принявший христианство в IV веке, не имел никакой письменности. Как подтверждают исторические сведения о многих других странах и народах, управление развитым государством, тем более официальное функционирование христианской религии, не обходилось без письменности. Справедливость этих слов подтверждают вышеназванные работы эпиграфиста Г. Ф. Турчанинова, который изучил многие древнейшие надписи на камне, металле, керамике (в частности Майкопском камне), найденные на территории Абхазии и соседних районах. Исследования и дешифровки Турчанинова (которые, вероятно, небесспорны, но, уверен, что на них следует обратить внимание) по сей день не потеряли своего значения, ибо других дешифровок надписей нет.

Большая часть новой книги Г. Ф. Турчанинова «Открытие и дешифровка древнейшей письменности Кавказа», которая 20 лет была под запретом и вышла после смерти автора, состоит из эпиграфических документов; они прочтены, все элементы надписей прокомментированы. По мнению ученого, новые материалы свидетельствуют о том, что памятники письма «охватывают по времени огромный период — с середины III тыс. до н. э. /энеолит/ по IV—V вв. н. э. /время поздней античности/» (139). Создателями самой древней и уникальной письменности Кавказа, считал он, являются ашуйцы — предки абхазов, абазин и убыхов (*я бы добавил и адыгов /черкесов/. — В. Б.*), которые называли свою страну Ашуйей.

Таким образом, ученый использует древний этноним «ашуйцы» — автохтонное население Кавказа и название страны «Ашуйя», а также понятие «ашуйское письмо».

О своих исследованиях 60-х годов Г. Ф. Турчанинов писал: «В 1965-1966 гг., при публикации первого памятника древнейшей письменности Кавказа — Май-

58

опской надписи, датированной мной XIII—XII вв. до н. э., я назвал письмо этого памятника “колхидским”. Оно представилось мне тогда вариантом псевдоиероглифического библского письма, именуемого также протобиблским или гублским. Несколько позже, переиздавая Майкопскую надпись вместе с другим, вторым памятником этого же письма и языка, Сухумской надписью II в. до н. э., я принял в этом издании (*имеется в виду его монография “Памятники письма и языка народов Кавказа и Восточной Европы”. Л., 1971. С. 11-42. — В. Б.*) название “колх(ид)ское (древнеабхазское) письмо”, а теперь, как может видеть читатель в “Очерках”, составляющих данную книгу (*имеется в виду “Открытие и дешифровка древнейшей письменности Кавказа”*), употребляю название “ашуйское (древнее абхазо-абазинско-убыхское) письмо» (140).

Кроме того, по свидетельству самого же Г. Ф. Турчанинова, он подготовил к печати «Историко-этимологический документированный словарь ашуйского (древнего абхазо-абазинско-убыхского) языка», который включает в себя более 500 слов; закончил в рукописи «Грамматический очерк ашуйского (древнего абхазо-абазинско-убыхского) языка».

Вместе с тем, Г. Ф. Турчанинов не указывает причины деградации и исчезновения древней ашуйской письменной культуры в раннем средневековье. Он отмечал, что этот вопрос еще требует всестороннего изучения. Хотя, думается, эпиграфисту следовало активнее использовать археологические, исторические и иные важные материалы для обоснования своей гипотезы.

Однако, если майкопские, сухумские и другие письма говорят о существовании протописьменности, то после нее должна была сформироваться оригинальная абхазская письменность. Но этого не произошло, видимо, из-за определенных исторических и иных обстоятельств, в числе которых можно назвать, например,

распространение греческой письменности среди абхазских субэтносов, сильное влияние Византии на Абхазию и т. д.

На протяжении многих веков абхазы пользовались чужой письменностью: греческой, латинской, грузинской и русской.

Многие археологические находки и памятники письма на территории Абхазии свидетельствуют о распространении здесь с древнейших времен греческой письменности, а в более поздние эпохи — грузинской и др. Х. С. Бгажба писал: «Самыми ранними письменными памятниками, засвидетельствованными на территории современной Абхазии, являются памятники греческого письма. Оно начало распространяться еще до нашей эры, в античную эпоху. На побережье Абхазии появляются ряд греческих торговых поселений, среди которых наибольшей известностью пользовались Диоскурия (близ Сухуми) (*этот город упоминается в греческом мифе об аргонавтах, записанном, в частности, Аполлоном Родосским (141). — В. Б.*), Гюэнос (недалеко от Очамчыры) и др. Памятники греческого письма восходят к первым векам нашей эры. Оставляя в стороне греческие монеты с надписями, которые обнаруживались при археологических

59

раскопках (особенно в Сухуми и Пицунде), мы можем указать и на эпиграфические и другие надписи, возникшие уже на местной почве. К таким наиболее древним памятникам греческого письма... относятся надписи на сухумском глиняном светильнике, бичвинтской (*пицундской. — В. Б.*) мозаике и печати абхазского владельца» (142). Одна из надписей (расшифровка и датировка надписей сделаны Т. С. Каухчишвили) на светильнике (1-е века) гласит: «Странник, поклоняйся владыке Гермесу-Меркурию (*божество торговли и покровитель путешественников. — В. Б.*) ради спасения». А в сохранившихся фрагментах надписи на пицундской мозаике (V—VII вв.) есть строки из «Апокалипсиса Иоанна» («Я есть Альфа и Омега, начало и конец, говорит господь...»). Это в одной части фрагмента, а в другой уцелевшей части: «В моление за Орэла и за весь его дом». На вислой печати абхазского царя VIII в. находим надпись «Константинос Абасгиас» (Константин Абазгский) (143).

Памятники греческого письма позднее «засвидетельствованы и в других старинных храмах Абхазии. Прежде всего должны быть упомянуты надписи, найденные в развалинах Анакопийской крепости на Иверской горе, вблизи территории поселка Новый Афон» (144), где некогда находилась столица Абхазского царства, а также при археологических раскопках важнейшей апсилийской (145) крепости VI века Цибилеум, расположенной в селе Цебельда Гульрипшского района.

В византийскую эпоху (IV—XII вв.) греческий язык был официальным языком Абхазии, особенно во времена самостоятельного существования Абхазского царства (VIII-X вв.). Он стал основным языком деловых документов, церковных актов и богослужения в храмах и монастырях Абхазии, языком переписки константинопольских патриархов и высших сановников с абхазскими царями.

Видимо, греческим языком и письмом владели не только верхние слои абхазского общества, но и некоторая часть остального населения страны. Естественно, параллельно функционировал и народный язык, иначе абхазские цари не могли бы общаться с населением, являвшимся опорой самого государства. Нет сомнения, что в это время сформировался значительный слой абхазской интеллигенции, получившей образование в Константинополе и других частях Византии, а также, возможно, и в самой Абхазии. Византийский историк Прокопий Кесарийский в труде «Война с готами» отмечал, что апсилы давно приняли христианство, что при императоре Иустиниане смягчились внутренние отношения абазгского общества; император послал в Абхазию своего евнуха Евфрата (евнухи при императорском дворе часто занимали ключевые позиции), родом абазга, для распространения и упрочения христианства. В то же время император Иустиниан для абазгов построил храм святой Марии — матери Христа. Кроме того, по сообщению Прокопия Кесарийского, в Константинополе Иустиниан создал специальную школу для абазгов, в которой дети из Абхазии обучались разным наукам (146). В Константинополе готовились и абазги — служители церкви для Абхазии. Такие сведения можно найти и у Антиохийского патриарха Макария, который в свою очередь опирался на историка Евагра. Эти

60

действия Иустиниана преследовали определенные цели: привлечение абхазов на свою сторону, ибо в условиях господства Персии в Закавказье, свободная от персидских завоевателей Абхазия имела для Византии огромное военно-стратегическое значение.

В IV в. н. э. духовным и культурным центром Абхазии становится Питуинт (Пицунда), который в III в. превратился в место ссылки христиан из Римской империи (147) и, как отмечал Ю. Н. Воронов, где образовалась их первая община на Кавказе (148). Археологические и исторические материалы свидетельствуют о том, что в это время в Питуинте функционировала христианская кафедра. В 325 г. Питуинтский епископ Стратофил участвовал в первом Никейском всехристианском соборе. В последующих веках абхазские католики из Пицунды не раз участвовали и в других соборах, в частности в Никейском всехристианском соборе, состоявшемся в 787 г. Это, по мнению М. И. Тарнава, М. М. Гунба и других ученых, свидетельствует о существовании в ту эпоху автокефальной абхазской церкви, которая тесно была связана с Константинопольской патриархией.

Сегодня, например, уже известны три письма (№№ 46, 51, 162) Константинопольского патриарха Николая Мистика абхазским царям Константину III (одно письмо) и его сыну Георгию II (149) (два письма), о которых писал Ю. А. Кулаковский (150). В них Николай Мистик, по отцовски обращаясь к ним, дает высокую оценку деятельности абхазских царей по распространению христианства на Северном Кавказе, в частности среди алан. В письмах речь идет и о каком-то архиепископе из Константинополя, который был послан на Кавказ для распространения христианства среди алан. Николай Мистик выражает искреннюю благодарность абхазским царям за содействие в деятельности архиепископа и

проявленное гостеприимство по отношению к нему (151). Любопытно, что архиепископ сперва прибывает в Абхазию, гостит у абхазского царя и от него начинается его путь к аланам. Эти письма свидетельствуют о тесных исторических и культурных связях Абхазского царства с Византией, о том, что христианская Абхазия, со своей автокефальной церковью, занимала в то время особое место в пропаганде христианских ценностей среди других народов Кавказа. Об этом сообщает и историко-литературное произведение грузинского писателя VIII в. Иоанна Сабанисдзе «Мученичество Або Тбилели», о котором еще скажем в соответствующей главе. О многовековой истории христианства в Абхазии писал и крупный византист второй половины XIX — начала XX в. Ю. А. Кулаковский. По словам ученого, «излишне быть может напоминать, что христианство у авазгов имело в ту пору (*речь идет о начале X в. — В. Б.*) *почтенную давность: оно существовало со времени имп. Юстиниана Великого (с VI в. — В. Б.)*» (152).

Таким образом, как свидетельствуют греческие, грузинские и другие источники, в эпоху Абхазского царства (VIII—XI вв.), в котором имела широкое распространение греческая грамотность (а греческий язык был доведен до официального статуса), абхазская культура достигла наивысшего расцвета, по сравне-

61

нию с предшествовавшими и последующими веками (до XX в.). В данном случае можно говорить и о развитии архитектуры, зодчества, повсеместном строительстве храмов, о развитии храмовой живописи, прикладного искусства и т. д., в которых обнаруживаются взаимосвязи местных и византийских традиций, хотя при этом сформировалась и абхазская школа храмовой архитектуры.

Не случайно академик Н. Я. Марр, изучавший историю, язык и культуру абхазского народа, пришел к выводу о том, что «абхазский народ в лице его передовых слоев, преимущественно знати, был долгое время, веками, сподвижником носителей христианского света и его проповедником в соседних странах. Языческим племенам христианизированная часть абхазского народа могла нести евангельское учение, а христианским народам с восточно-христианской культурой — греческое просвещение... Великая торговля с толмачами на десятках языков в абхазском городе Севастополисе привлекала... всякого типа искателей наживы, но с востока или запада, отовсюду они приходили из культурных стран и происходил обмен не только товаров, но и идей... Ясно, что абхазский народ, не только имевший общение с просвещенными народами в продолжении многих веков, но и творчески принимавший участие в древности в развитии общекавказской христианской культуры, как народ с историей, заслуживает внимания историка Кавказа...» (153).

Взаимодействие с византийской (греческой) культурой, а еще раньше — с предантичной и античной греческой культурой сыграло важную роль в дальнейшем развитии самого Апсуара, национальной мифологии и фольклора в целом, художественного мышления, а также абхазского языка. Это взаимодействие (не только с абхазами, но и с другими горцами Кавказа, с Грузией, Арменией, Северным

Кавказом и т. д.) обогащало и саму греческую культуру, греческую мифологию (например, мифы об аргонавтах, сказание о Прометее), литературу. Результатом этих историко-духовных контактов стали типологические связи в языках и устном народном творчестве (в частности, прометеевские мотивы в греческой мифологии и фольклоре народов Кавказа). Впоследствии духовно-культурный опыт, пронесенный через века, был усвоен письменной национальной литературой. Особенно он сыграл огромную роль в становлении и развитии крупных эпических жанров как роман, повесть и поэма.

Латинские надписи на территории Абхазии встречаются очень редко. М. Ростовцев в заметке 1907 года «Надпись из Сухума», опубликованной в «Записках императорского Одесского общества истории и древностей», отмечает, что в 80-х годах XIX в. из Сухумской крепости был извлечен обломок серой известковой плиты с латинской надписью:

H] ad [г...

Per Fl. A...

leg (154)

62

В надписи упомянуты два лица: император Адриан и легат того же императора, известный писатель Флавий Арриан. Весь текст, с учетом пропавшей части, мог иметь такое содержание: «Адриан через легата Флавия Арриана сей порт соорудил» (155). А по известным историческим сведениям, автор первой половины II в. н. э. Флавий Арриан лично побывал на Кавказе, и в частности в Абхазии. Он ездил туда по специальному поручению римского императора Адриана в целях подробного ознакомления с положением дел на местах. И его сочинение «Перилл» содержит много важных сведений по истории и этнографии позднеантичной Абхазии (156).

Вместе с тем следует сказать, что по соседству с Абхазией в V в. н. э. формируются армянская и грузинская письменности, в создании которых были использованы традиции уже существовавших с более раннего периода других алфавитов — греческого, латинского, арабского, еврейского и т. д. Возникла и албанская письменность. В частности, немецкий ученый Г. Юнкер в работе «Das Awestaalphabet und der Ursprung der armenischen und der georgischen schrift», опубликованной в двух выпусках «Caucasica» (1925, № 2; 1926, № 3), утверждает, что армянский алфавит построен на основе аршакидского алфавита пехлеви Северного Ирана. Эту точку зрения поддерживает и другой немецкий востоковед, лингвист Иоганес Фридрих (157). Он же пишет, что и грузинское письмо, по армянскому преданию, было создано Месропом (158), но у грузин есть «два алфавита: письмо хуцури (“церковное”) и письмо мхедрули (“письмо воинов”)». И то и другое буквенное письмо, с направленностью строки слева направо, чисто европейского

характера. Что касается письма хуцури, Юнкер наряду с греческим влиянием указывает еще на возможную преемственность, независимо от армянского письма, от аршакидского пехлеви. Письмо мхедрули, по Юнкеру, может рассматриваться как предшествовавшее хуцури по своим более древним (арамейским) формам, но может так же трактоваться, как курсивная разновидность хуцури» (159).

Кроме того, Иоганес Фридрих пишет, что грузинская и армянская письменности возникли в V в., в связи с обращением этих народов в христианство (160). Однако такая точка зрения вызывает сомнения, ибо сама по себе религия не может стать основной причиной возникновения письменности, тем более христианская, учение которой распространялось из Римской империи и Византии на греческом языке. Греческий в то время был языком Библии. Если рассуждать таким образом, то и другие народы, в частности абхазы, принявшие христианство в IV в., должны были создать собственное оригинальное письмо, опираясь, прежде всего на традиции греческой письменности, которая, как было сказано выше, занимала особое место на территории Абхазского царства до и после VIII в. Нельзя согласиться и с мнением некоторых грузинских ученых, утверждающих, что грузинская письменность возникла в противовес насаждаемого Византией греческого языка, на котором велась церковная служба. Известно

63

несколько теорий происхождения или формирования грузинской письменности: «местная», «семитская» и «греческая». Наиболее обоснована «греческая» теория, согласно которой последовательность букв в грузинском алфавите (а также в армянском и албанском алфавитах) строится по греческому типу; кроме того направление письма (слева направо) идентично греческому. В семитских языках направление письма иное, т. е. справа налево. По словам Ю. Н. Воронова, становление грузинского алфавита происходило в два этапа, как и армянского: в начале возник греческий, на основе «тайного письма» ассирийца (по происхождению эллина) епископа Даниила. Затем, 20 лет спустя, этот алфавит совершенствовал Месроп Маштоц. Работа над армянским алфавитом шла вне Армении, т. е. в Сирии. То же самое было и с грузинской письменностью, ее древние памятники найдены не в Грузии, а в Палестине, которая, как и Сирия, входила в Византийскую империю. Начертание букв в этих алфавитах напоминает финикийские традиции. Это связано с территорией, где были созданы алфавиты, с влиянием греческого языка и культуры, а также с тем, что они основывались на «тайнописи» (161). Месроп Маштоц умер в 440 г. (по другим данным — 441 г.). Видимо, он занимался алфавитом в 20-30-х гг.

В начале 20-х годов V в. Византия вела кровопролитные войны с Ираном. На территориях, подвластных Ирану, невозможно было вести церковную службу или распространять христианское учение на греческом языке. В сложившейся ситуации необходимо было найти пути сохранения и развития новых письменностей, переводить на местные языки христианскую литературу и с их помощью проводить церковную службу. Таким образом, как утверждает Ю. Воронов, «народы Восточного Закавказья ограждали себя от сильного давления политики Ирана, его

культуры и религии. В период установившегося после ирано-византийской войны 100-летнего мира, благодаря Византийской дипломатии и местных администраторов, Грузия и Армения оставались в европейском культурном пространстве. Поэтому возникновение грузинской письменности следует рассматривать не как результат “антивизантийской борьбы”, а, наоборот, как результат поддержки Византией тех культурных и политических направлений, сформировавшихся в странах Восточного Закавказья» (162).

Письменность и литература (в том числе и грузинская, и армянская и др.) и в эпоху раннего средневековья не могли возникнуть в замкнутом этническом пространстве, они зарождались во взаимодействии с культурами древнего мира. Прав Р. Ф. Юсуфов («Историософия и литературный процесс: Средние века и Новое время»), когда широко использует достижения литературоведения, фольклористики, лингвистики, философии, историографии, археологии и других смежных наук. Именно такой подход, убежден автор, способствует многостороннему исследованию литературо- и культурогенеза, а также всего историко-литературного процесса. Автор показывает социально-политические и идеологические истоки письменности в странах древнего Закавказья, которые «имеют немало общего» (163), а также «поливариантность исторических, этнокультурных, идейно-пси-



Р. Барциц. Колокольный звон. 1989. Автолитография.

5 — 7905

хологических условий, которые определили неповторимый конкретно-индивидуальный облик армянской, грузинской, азербайджанской культур» (164). Естественно, появлению алфавитов предшествует многовековый период исторического развития народа. Зарождение и становление письменности связано с этническими, лингвистическими, социально-структурными и политическими процессами. Утверждение той или иной религии (в частности, христианства и ислама) и распространение письменности на родном языке (а также чужой письменности, что нередко встречается в истории цивилизаций) происходят, как правило, с завершением вышеназванных процессов; консолидируются родственные субэтноты, формируется общенародный язык, возникает та или иная форма

государственной организации народа и т. д. Закономерности исторического развития абхазов должны были привести народ к концу VIII в. именно к такому логическому итогу — к формированию собственного оригинального письма, но судьба общенародного абхазского языка раннесредневекового Абхазского царства сложилась по-иному. Он, конечно, не исчез, но сильны были позиции греческого письменного языка, параллельно с которым с XI в. в Абхазии используется грузинская письменность. Это было связано с расширением границ Абхазского царства в восточном направлении и созданием им объединенного Абхазо-Картвельского государства, просуществовавшего до монголо-татарского нашествия. Абхазские цари перенесли столицу государства из Анакопии (нынешний Новый Афон) в Кутаис, тем самым Абхазия сыграла историческую роль в судьбе самой Грузии и способствовала развитию собственно грузинской культуры. Самые ранние памятники грузинской письменности в Абхазии относятся к концу X — началу XI в. Грузинским языком и письменностью владели главным образом высшие слои абхазского общества, а абхазский язык в самой Абхазии и в Западной Мингрелии (Мегрелии) (нынешний Зугдидский район и далее) продолжал выполнять функции общенародного языка. Вполне возможно, что этим языком владели и некоторые представители высших слоев грузинского общества, в частности царского двора. Так, в одном из грузинских письменных памятников XIII в. — «Истории и восхвалении венценосцев», — анонимный автор, современник исторических событий того времени, отмечает, что царица Тамара нарекла своего сына Георгия именем Лаша, которое на апсарском (то есть абхазском) языке означает “светлый”, “светоч” или “просветитель”: «Первые собравшиеся на счастье и судьбу Лаши, что с языка апсаров переводится как просветитель вселенной, устремились [в поход] в Бардави — великий и древний город» (165).

К сожалению, на территории Абхазии не осталось никаких творений местных авторов на грузинском письме, как и на греческом языке. Все что было сделано и накоплено в течение тысячелетия постепенно разрушалось, уничтожалось, грабилось и похищалось захватчиками и теми, кто утверждает, что «Абхазия не является родиной абхазов», которые якобы переселились в эту страну 300 лет тому назад, в XVII в. Даже храмы и монастыри, дошедшие до нас, оказались

66

пустыми, из них исчезли многие чудотворные иконы и другие ценности, а ведь в этих священных местах хранилось немало рукописей на разных языках. Несмотря на это, народ сохранил память об историческом и культурном прошлом. И этот историко-духовный опыт спас народ от полного исчезновения в эпоху Кавказской войны, которая обескровила и опустошила Абхазию, но вместе с тем заставила народ найти путь к самосохранению.

Грузинская письменность занимала определенное место в Абхазии и в XIX — начале XX в., хотя и не имела массового распространения среди коренного населения края. Ею владели, как и раньше, многие представители княжеско-дворянского сословия; некоторые из них получали образование на грузинском языке.

Примером может служить жизнь и творчество писателя и публициста Георгия Чачба (Шервашидзе) (1846-1918) — сына последнего правителя Абхазского княжества (166) Михаила (Хамутбея) Чачба. Г. Чачба обучали грузинской и русской грамоте, он учился в Тифлисе и Петербурге, прекрасно знал несколько европейских языков, в частности, немецкий и французский. При этом он был знатоком родного абхазского языка, истории и культуры абхазов. Г. Чачба — автор замечательных стихов, драматических произведений, публицистических и критических статей, которые были написаны главным образом на грузинском, а также немецком и других языках. Он внес свой вклад в грузинскую литературу и культуру, в то же время оставаясь частью родного народа и его духовной культуры. Переживания поэта о родине, об Абхазии отразились в его стихах и публицистике. Однако одаренный писатель, мыслитель и общественный деятель Г. Чачба не сделал для развития абхазской культуры того, что мог, не способствовал формированию национальной письменной литературы, которая при его жизни делала свои первые шаги. Он даже не заметил старания основоположника абхазской литературы Д. И. Гулиа, который видел в создании и развитии письменности, литературы, изучении истории Абхазии, просвещении края спасение народа, пережившего в XIX в. трагическую кровавую эпоху массовой гибели и выселения. В действительности, творчество Г. Чачба стало неотъемлемой частью абхазской литературы после его смерти, когда его стихи были переведены и опубликованы на абхазском языке и напечатано немало статей о творчестве поэта.

Распространение русской грамоты и русского языка на территории Абхазии начинается предположительно с конца XVIII в. и усиливается в XIX в. Этому способствовало расширение границ Российской империи на Кавказе путем завоевания региона или добровольного вхождения ряда территорий в состав России. До упрочения власти России в Абхазии здесь были сильны позиции Турции, хотя абхазы, как и адыги (черкесы), не считали себя подданными турецкого султана. Они жили своей жизнью и не принимали чужих порядков, внедряемых теми или иными колонизаторами. Население страны состояло из вольных обществ, которые иногда даже не подчинялись правителю Абхазии — владетельно-

67

му князю. Они часто сами определяли как вести себя в тех или иных исторических обстоятельствах, решали вопросы войны и мира. Однако для всех была священна Апсуара, которая объединяла их и регулировала взаимоотношения в абхазском обществе. Ее невозможно было заменить чем-нибудь другим, и даже религией, в частности христианством или исламом; она была сильна. К этому времени бесконечные войны ослабили позицию традиционного для этого региона христианства, которое начало возрождаться в конце XIX — начале XX в. Огромный урон нанесла русско-кавказская война, которая опустошила Абхазию, как и Северо-Западный Кавказ: сотни тысяч абхазов и адыгов (черкесов) были выселены или вынуждены переселиться в Турцию и на Балканы, входившие в Турецкую империю. Выселение продолжалось в течение почти всего XIX века, до конца 70-х годов

прошлого столетия (167). Оставшееся на родине покоренное население с недоверием относилось к царским властям, чиновникам и разным деятелям, которые способствовали распространению русской грамоты, а также письменности на национальном языке, особенно с конца 50-60-х гг., ибо горцы усматривали в этом продолжение колониальной политики царизма и насаждение чуждых им порядков. Тем более что проблемами просвещения, исследованием истории, этнографии, языка, записями фольклорных текстов и составлением алфавитов на основе кириллицы занимались военные чиновники, генералы-ученые и т. д. Да, впрочем, и само царское руководство не скрывало своих целей. В частности, в «...Отчете Главнокомандующего Кавказской армией по военно-народному управлению за 1863—1869 гг.» отмечается: «Из всех мер, принятых или могущих быть принятыми в целях прочного нравственного скрепления горских народностей с Россией, развитие образования в среде горцев есть мера самая важная и самая радикальная... Если справедливо вообще, что только духовное оружие может довершить и скрепить окончательно покорение всякой народности, то это в весьма большой степени справедливо и в отношении кавказских горцев» (168). Вместе с тем, в том же отчете написано: «Несмотря на невысокий уровень народного развития, горец богато одарен нравственными силами и склонен руководиться духовными побуждениями. Он враждебен нам по увлечению, по превратному пониманию наших стремлений, а не по нравственной распущенности своей и непригодности для тех идей порядка и цивилизации, которые мы представляем. Увлечение есть признак и проявление возбужденной силы духовной, а таковая сила обуславливает потребность, ищет удовлетворения. Мы обязаны дать это удовлетворение духовной потребности горца, если не хотим, чтобы он продолжал искать его на пути, ведущем в противную от нас сторону...» (169).

Примером может служить и деятельность генерала-ученого П. К. Услара (170), который очень много сделал в просвещении и изучении языков горских народов: абхазского, чеченского, лакского и др. Услар понимал, что не только огнем и мечом можно завладеть Кавказом. Определенным средством приобщения горцев к России генерал считал просвещение народов, распространение грамотности

68

ж русского языка среди них. Это и явилось причиной того, что основой вновь созданных алфавитов стала русская графика, хотя по мнению самого Услара, ни один из европейских алфавитов не мог отражать звуковой состав горских языков. «Международным языком должен быть русский, международной письменностью — русская», — подчеркивал он в статье «О распространении грамотности между горцами» (171). В 1862 г. П. Услар издает первую грамматику абхазского языка. Параллельно с Усларом, по поручению «Общества восстановления православного христианства на Кавказе» под руководством И. А. Бартоломея (тоже генерала-ученого) работала комиссия над составлением букварей и книг для горских школ. В 1862 г. эта комиссия, в которую, кроме Бартоломея (председатель), входили Д. П. Пурцеладзе, В. Г. Трирогов, в качестве помощников — И. Гегия, Г. Курцикидзе, С. Эшба и К. и Г. Чачба (Шервашидзе), создала на основе буквенных начертаний Услара «Абхазский букварь», опубликованный в 1865 г. (172). К букварю были приложены

абхазские пословицы, а также рассказы и басни, переведенные с русского языка. Это было знаменательным событием в истории абхазской культуры, однако букварь не получил широкого практического применения, хотя он десятилетия спустя был использован в составлении новых алфавитов, в частности, при создании в 1892 г. Д. И. Гулиа и К. Д. Мачавариани второго по счету абхазского букваря. По этому поводу С. М. Ашхацава в 20-х годах XX в. писал, что абхазы, почувствовав политическую подоплеку создания письменности, «отнеслись к этому делу враждебно и поэтому дальше усларовского алфавита и бартоломеевского букваря эта письменность не двигалась...» (173). С этим мнением не был согласен Г. А. Дзидзария, который отмечал: «При всех своих недостатках и несовершенстве и несмотря на исключительно неблагоприятные условия, сложившиеся в крае в связи с событиями 60-70-х гг., абхазский букварь 1865 г., созданный комиссией под председательством И. А. Бартоломея, сыграл важную роль в истории развития просвещения и всей культурной жизни абхазского народа» (174). Невозможно, однако, умалять исторические события в Абхазии и на Западном Кавказе в 60-70-х гг. Это — продолжение Кавказской войны, полное выселение в Турцию абхазских субэтносов и общин: садзов, ахчипсувцев, а также убыхов из Западной Абхазии, из Гагрского, Адлерского, Сочинского районов, восстание 1866 г. в Абхазии против колониальной политики царизма и, наконец, массовое выселение основной части непокорного населения абхазов в 1877-1878 гг. Трагические события 60-70-х гг. несомненно влияли на восприятие народом инициатив царских генералов-кавказоведов, к ученым и просветителям в военном мундире абхазы относились с большой осторожностью и недоверием.

Вместе с тем, отношение Услара к языкам горских народов, его активную деятельность по распространению грамотности на родных языках нельзя объяснить только научными, педагогическими и просвещенческими устремлениями. В данном случае он мыслил глубже, чем некоторые представители царской администрации и военные чиновники; ученый-лингвист отличался и политической

69

дальновидностью, предлагая наиболее оптимальные и плодотворные пути упрочения русской власти на Кавказе, приобщения горцев к России, сближения их с русской жизнью и культурой. Услар учитывал и психологию горцев. Он писал: «В покоренном народе, естественным образом, хотя бы даже и бессознательно, возникает опасение за сохранение своей индивидуальности. Утрата индивидуальности, как для отдельного человека, так и для целого народа, равномерна смерти... Отвращение к смерти составляет основное условие жизни. Индивидуальность народа обуславливается особенностью его языка и особенностью его склада понятий, его цивилизации... Язык живет целые тысячелетия при самых даже неблагоприятных условиях для его жизни» (175). Услар был убежден, что Петербург и Москва станут Римом и Афинами для нового поколения горцев. Однако интересно то, что ученый, составляя алфавиты для горских языков, не допускал возникновения и развития национальных литератур ранее бесписьменных народов. Услар отмечал: «Самостоятельной литературы они (*горцы*. — В. Б.), по самому положению своему, иметь не могут и никогда иметь не будут» (176). Однако время

показало ошибочность и несостоятельность этих взглядов, о чем свидетельствует и абхазская литература XX в. Несмотря на все сложности исторического процесса русский язык и русская классическая литература (особенно конца XVIII-XIX вв.) сыграли огромную роль в последующем развитии абхазской культуры, подготовке национальной интеллигенции. По своим масштабам воздействия и распространения русская грамота и русский язык, приобщившие народ к мировой культуре и науке, не знают себе равных в истории Абхазии. Так или иначе они стимулировали и способствовали зарождению и развитию абхазской письменной литературы. Это — факт, который невозможно отрицать.

* * *

Важным предшественником национальной литературы являются ораторское искусство и устное народное творчество, непосредственно связанные с жизнью и бытом народа.

У абхазов не было специальных школ, в которых обучали бы ораторскому искусству — искусству слова, искусству изящно, слаженно и интересно говорить, как это было у древних греков, а позднее и у других народов. Зато была народная школа. Народ являлся основным носителем и хранителем родного языка, культуры, обычаев, нравственных устоев и фольклора. Абхазы всегда дорожили словом, с большим вниманием относились к культуре речи. Об этом говорят и такие народные пословицы, как: «Аџы цсыр адџы атынхоит, ауафы дыцсыр иажџа итынхоит» («Лошадь падет — поле останется, человек умрет — слово останется»), «Ажџак «џынтџ иухџар афџы гоит» («Одно и то же слово два раза повторишь, провоняет»), «Ауафы ибз ауафы изы ихушџуп» («Язык человека — лекарство для человека»), «Ацстџы тџыџала иааныркылоит, ауафы — ажџ-

70

ала» («Скотину за рога останавливают, а человека — словом»), «Ажџагџы ашџага амоуп» («И слово имеет границы»), «Ажџа ауафы даазоит дагџашџуеит» («Слово человека воспитывает и убивает»), «Абз зџџоу аџџа ццышџа иџахым» («Кто красноречив, тому не нужна каленая сабля») и многие другие. Недаром в фольклорных произведениях (в сказках и эпосе) нередко встречаются такие ситуации, где без огня, а с помощью слова, правдивой и искренней речи кипятят большой котел воды. (Например, сказание о нарте Цвице, сыне Куна) (177).

Хорошо знавший язык, традиции и обычаи кавказских горцев Н. Я. Марр писал: «Архаичность абхазской речи поддерживалась древним хозяйственным укладом, древним общественным строем в быту и соответственными бытовыми верованиями. В массовой гуще абхазского населения родная религия — языческая (она, несмотря на сильное распространение христианства и позднее — мусульманства, сохранилась и по сей день. — В. Б.), с ее некогда богатой речью, располагала понятием также отвлеченным, представлением об едином общем боге, выражающемся словом “ан” в форме мн. числа (ан-цџа). Культовая речь родного

язычества сохранялась, однако, не в сословной прослойке с международными ее интересами и соответственным легким приобщением к чужой речи, а в массах. Этот фонд родной культуры в устах народа служил источником, поддерживавшим общественную роль абхазской речи, материалом для исключительного развития ораторского искусства, развертывавшегося на народных вечевых судах. Тот же фонд в среде приверженного старине жреческого слоя из кузнецов-магов содействовал также консервации архаических черт абхазской речи» (178).

«Необычному развитию ораторского искусства содействовали определенные условия общественной жизни, длительное существование некоторых патриархально-феодалных институтов, включая народные собрания и основанное на традиции народное судопроизводство. На этих часто созывавшихся многочисленных форумах, где каждый мог выступить с защитой своих и чужих интересов и продемонстрировать столь ценимое народом красноречие, решались важнейшие вопросы взаимоотношений отдельных людей и целых социальных групп» (179).

Грузинский ученый и просветитель К. Д. Мачавариани в начале XX в. отмечал, что «все сословия абхазцев, без различия пола, возраста и образования, говорят одинаково красноречиво» (180). «Послушайте речь оратора абхазца, окруженного многочисленным со всех сторон собравшимся народом и решающего семейные, сословные и общественные дела по обычаю страны под густой тенью векового дуба, или укрывающего целую сотню людей под своею сенью роскошного чинара, — продолжает Мачавариани. — Бесконечная речь его, основанная на законах здравого смысла и строгой логики, несется неудержимо на крыльях бешеного воображения. Несмотря на всю свою убедительность, в ней то слышится очаровательная нега любви, то раскатистые громы раздражения. В бесконечных сравнениях, фигуральных образах и чудных аккордах — слышатся глубокие истины, практически — годная житейская мудрость, завещанные предка-

71

ми и проверенные опытом собственной жизни советы. Слушая даже обыкновенного оратора или доморощенного народного поэта, беспощадного сатирика, или восторженного панегирика, не знаешь, чему удивляться, — способности ли его логически выводить одну мысль из другой, или уменью группировать и связывать в одну речь разнообразные по силе слова и выражения?..» (181).

Однако ораторами люди не рождались, ими становились. Корни такой способности закладывались в семье, у очагов, вместе с народными преданиями, сказками, героическими сказаниями из уст старших. Ребенок, достигший определенного возраста, не только слушал и воспринимал содержание сказок и преданий от сказителей, которыми нередко являлись его родители, его привлекала и сама манера сказа, изящная абхазская речь рассказчика, а это рождало в нем с детства не просто любовь к родному языку, но и тягу к красноречию, к искусству слова. Ярким примером может служить жизнь и деятельность самого патриарха абхазской литературы Д. И. Гулиа, который уже в молодом возрасте мог своим убедительным

словом защитить простого крестьянина от княжеских и дворянских посягательств, мог достойно держать речь в любых ситуациях и заслуженно пользовался большим авторитетом среди народа. Это передалось ему прежде всего от его отца Урыса (Иосифа). Писатель в своей автобиографии, написанной в 1958 году, отмечал этот момент, говорил, что отец, благодаря «любви и умению держать речи», сделался «общественным деятелем», а по вечерам, сидя у очага, подробно рассказывал о всех новостях дня. Отец мой целиком доверил хозяйство жене и своим братьям. Это был речистый и остроумный человек. Очень часто его приглашали на третейские суды и всякие сходы, где он любил и умел держать речи. По тем временам и абхазским понятиям он был общественным деятелем. Но где бы он ни бывал, по возвращению домой на досуге собирал свою семью, сажал меня рядом с собою и обстоятельно рассказывал обо всем случившемся. Говорил он долго, ярко рисовал все подробности, смешил нас прибаутками и шутками. При этом он почему-то всегда обращался ко мне. — Слушай и не забывай, — говорил отец» (182).

Таких людей, как Урыс Гулиа, владевших ораторским искусством, было немало среди народа. Д. И. Гулиа в своих заметках об абхазском языке и культуре абхазской речи (183) приводит имена некоторых ораторов, которые были известны среди абжуйцев (абжьыуаа; собирательное название населения Восточной Абхазии). Это — Гудиа Барганджиа, Осман Киут, Киагуа Киут, Хабыдж Ашуба, Гуаджа Барганджиа, Арышба Гедлач, Ахуба Джыр. Очень интересные факты приводит также Ш. Д. Инал-ипа в своей книге «Очерки об абхазском этикете». Автор 11 января 1984 года встретился с 115-летним жителем села Атара Очамчирского района Куатом Квициния, который поведал ему весьма занимательные истории, связанные с алабашей (посох, длинная палка с железным наконечником) и ораторским искусством абхазов. По словам старца, алабашей пользовались не только охотники, но ее должен был держать в руках и оратор, к тому же речь с алабашей в руке называлась специальным термином «адоуара». Как рас-

72

сказывал Куат Квициния, старец Джалачы Квициния, живший во второй половине XIX века, отличался своим искусством выступать перед народом с изящной, красивой речью и мог говорить непрерывно все 24 часа суток. «Скажи речь!» — обращались к нему и вручали алабашу. Однажды сородичами был он послан для выступления в Сухум по делу однофамильца — крестьянина Дауэя Квициния, которого обвиняли в избиении известного абжуйского удельного князя Григория Шервашидзе (Чачба). В горячей полемике народный трибун-оратор случайно вонзил алабашу в свою ногу (подобный мотив встречается в новелле М. Лакербая «Какие бывают зятья», в основу которой положена история, рассказанная народным сказителем Теибом Шарматом (184)), но он не прервал свою речь и, в конце концов, несмотря на сильное давление властей, выиграл трудный процесс, и смелый крестьянин, который вынужденно применил силу для защиты своей чести и имущества, был оправдан (185).

Не забыто и имя одного из поквешских народных ораторов Наурыза Чачхалиа, проработавшего около четверти века (конец XIX — начало XX в.) бессменным

старшиной в родной деревне. Это был всеми уважаемый старый «аилыргафы», слово, означающее миротворческую «дипломатическую» деятельность (букв. — «разбиратель» дел). Говорят, что он пытался даже создать у себя нечто вроде домашней школы красноречия: собирал людей и проводил с ними занятия по ораторскому искусству. В соответствии с традициями вбивал перед собой в землю свою алабашу, накидывал на нее башлык и начинал свою речь, причем особое внимание обращалось не только на форму и содержание самой речи, но и на жестикуляцию, и на то, как нужно обращаться к слушателям, и т. д., а завершив всю эту «репетицию», обсуждались ее итоги (186).

Другой очень яркий пример: 26 июля 1866 года, народ Абхазии, недовольный политикой царского самодержавия и его чиновников на Кавказе, поднял восстание, собравшись на исторической Лыхненской поляне — Лыхнашта (Гудаутский район). Перед восставшими выступил народный трибун, неграмотный эшерский крестьянин Осман Шамба. Он произнес от имени народа горячую, длившуюся восемь часов непрерывно, речь перед семитысячной толпой. Как свидетельствуют документы, переводили ее три переводчика по очереди, но все они охрипли и не могли говорить дальше, а знаменитый оратор все гремел над возбужденной площадью, временами по традиции обращаясь к тем, от имени которых он выступал, с вопросом: «Так ли я передал ваши мысли?» В ответ собравшиеся выражали свое горячее одобрение громкими возгласами (187).

Интересные записи были сделаны и в среде абхазской диаспоры в Турции Омаром Бейгуаа и Махинуром Папба. По их сообщениям, в 1976 г. 80-летний Иззет Бейгуаа, вспоминая о легендарной Кец-пха Елыф, которая не оставляла могилы умерших от голода, холода и болезней своих братьев-«махаджиров» (188) в местечке Кефкен, сказал, что Елыф (она умерла в возрасте 110 лет) поведала ему об одном популярном ораторе: «В Апсны (*т. е. в Абхазии*. — В. Б.) в роду Бейгуаа старшим считался Бейгуаа Куагина. Он был известный оратор. Вогнав ала-

73

башу в землю и повесив на ней башлык, он мог говорить не повторяясь и никто не мог его остановить. Однажды ахчипсувцы (189) и абжуйцы (190) поспорили, кто сможет перебить его. Куагина произносил речь. В конце оратор из Ахчипсы, будто намереваясь взять у него слово, взял посох и изо всей силы вонзил его острый наконечник в ногу Куагины. Но тот спокойно продолжал речь, словно ничего не случилось. Закончив речь, он повернулся к оратору из Ахчипсы:

— А, это ты! Даже твой князь не остановил бы мою речь. Даже этот посох ты вонзил не в то место, вынь его. — Ахчипсувец выдернул посох из раны. Затем Куагина обратился к нему:

— Будет лучше, если тот, кто тебя натравил на это явится ко мне. — Затем он снова продолжил свою речь» (191).

Как показывают все эти и другие факты, у абхазов были и в наше время сохранились

традиции развитого устного ораторского искусства. Однако, к сожалению, сегодня пока еще должного внимания со стороны ученых не получили вопросы собирания и изучения этого уникального материала. У нас нет хотя бы каких-нибудь записей речей и выступлений народных ораторов прошлых веков, которые дали бы возможность анализировать их идейные и художественные особенности, поэтику, включая также принципы построения речи, композицию, структуру и т. д. Дело в том, что ораторские выступления-речи (за исключением таких, которые связаны с разными языческими обрядами, молениями и т. д., имеющих более или менее устойчивый характер и поэтому дошедших до нас с разными вариантами) не могут передаваться устно, как фольклорные произведения, ибо они главным образом были связаны с индивидуальными особенностями, талантом оратора и реальной действительностью — разные жизненные обстоятельства требовали от оратора соответствующую речь или выступление. Тем не менее, сравнивая заметки некоторых ученых, писателей и в разное время услышанные нами речи современных старцев и более молодых ораторов, можно в целом отметить некоторые их общие «художественные» особенности. Прежде всего речь того или иного оратора отличалась индивидуальным своеобразием, что характерно в будущем и для произведений письменной художественной литературы, своеобразием содержанием и сложной формой, композиционной структурой, позволяющей отступления от стержневой линии слова и ретроспекции, которые служили вспомогательными элементами для целостной передачи основного содержания и усиления эмоционального воздействия на слушателей.

Народная пословица гласит: «Ажэа ахы умхэакуа атыхуа узхэом», то есть «Не сказав начала (слова, речи), не скажешь и конца». Эта пословица часто употребляется говорящим в начале своего выступления, предопределяя в некоторой степени дальнейшую структуру речи, которая обязательно имеет начало и конец, часто такие художественные элементы структуры литературного эпического произведения, как пролог и эпилог. Речь оратора всегда представляет собой некую законченную целостность, она должна быть интересной по содержанию, в котором серьезное сочетается с комическими элементами, делающим ее

74

легко воспринимаемой слушателями. Как писал Д. И. Гулиа, «абхазы если говорили, что тот или иной человек обладает красноречием, то это означало, что он, когда произносит длинную речь, говорит о каком-то деле, то должен через 20-30 слов вставить в свою речь пословицу, а затем еще через 20-40 слов — какую-нибудь шутку или прибаутку, заставляющим слушателя посмеяться или думать (если его речь не связана с горем. Тогда он говорит соответственно данной ситуации), и далее через несколько слов — вызывающее смех комическое выражение. Вот такого оратора считали человеком, обладающим искусством слова (абызшэа бзиа иѣоуп ззырхэоз)» (192).

Кроме того, речь должна была отличаться чистотой и богатством языка, правильностью и завершенностью не слишком сложных и длинных предложений, каждое слово должно было стоять на своем месте. Одним словом, она должна была

обладать изящной формой и стройной организационной структурой.

А воспитанный в духе речевого этикета говорящий, по мнению З. Габуния и С. Башиевой, должен в полной мере ценить предоставленную ему свободу самовыражения и не может «злоупотреблять этим, не допуская слишком категоричных формулировок. Поэтому риторическая речь должна строиться на основе понимания ее этичности. В ней говорящий должен соблюдать речевой этикет, учитывать цель, преследуемую слушателями» (193).

Речь народного оратора, которого в прошлом приравнивали к общественным деятелям, «состояла в основном из трех главных частей: вступления с культовым обращением, основной части — подробного изложения главной сути дела, и благодарственного заключения типа: “Высокочтимый народ, утомил я вас словом, простите! Добро да пребудет с вами” и т. д.» (194). Естественно, на разных мероприятиях (свадебное торжество, поминальные дни, традиционные народные собрания и т. д.) ораторская речь имела свои особенности.

Народное ораторское искусство, имеющее давние богатые традиции в народе, способствовавшее развитию самого языка — главного средства художественной литературы — и в целом духовной культуры народа, сыграло немаловажную роль в зарождении и развитии абхазской литературы, в формировании национального художественного мышления будущих писателей, в освоении молодой литературой за сравнительно короткий срок системы основных жанров, в том числе таких эпических форм прозы, как повесть и роман.

Другим важнейшим источником, прямым предшественником национальной письменной литературы, как уже упоминалось, является богатое устное народное творчество, располагающее всеми жанрами фольклора, начиная от малых поэтических форм (пословиц, стихов) до больших эпических жанров (мифов, героических сказаний и героического эпоса «Нарты»). Фольклор так или иначе связан и с ораторским искусством, ибо часто сказители обладали хорошим даром речи.

75

Первые записи произведений устного народного творчества на абхазском языке сделаны во второй половине XIX в. (60-е гг.) после составления «Абхазского букваря» в 1862 г. (издан в 1865 г.). К букварю были приложены абхазские пословицы. Запись, издание фольклорных текстов и их изучение активизировались в XX в. Сбором и исследованием фольклорных материалов, а также изучением фольклорно-литературных связей занимались и занимаются многие ученые: историки, фольклористы, литературоведы, этнографы, лингвисты, писатели и другие. Среди них: Д. Гулиа, Х. Бгажба, Ш. Инал-ипа, К. Шакрыл, А. Аншба, Б. Шинкуба, С. Зухба, Ш. Салакаиа, В. Агрба, З. Джапуа, Дж. Адлейба, В. Когониа и другие. Немало материалов записано среди зарубежных абхазов, особенно «турецких», однако это только часть богатого духовного наследия диаспоры,

которое насильственно было оторвано от родного очага и в течение столетия не участвовало в развитии национальной литературы и культуры в Абхазии. Ряд работ написан о фольклоре как главном источнике письменной художественной литературы (195), поэтому здесь нет необходимости чрезмерно концентрировать свое внимание на этом вопросе. А в последующих главах, естественно, проблема фольклорных основ литературы будет исследоваться более подробно на примере анализа поэтики романа.

Таким образом, можно с уверенностью сказать, что абхазская литература, достигшая за одно столетие блестящих успехов и внесшая свой вклад в мировую культуру и литературу (хотя еще недостаточно оцененный) является продуктом историко-духовного развития народа в течение тысячелетий, в процессе которого сформировался интеллектуальный потенциал, богатый и уникальный фольклор, отразивший мировоззрение абхазов и их эстетическое отношение к жизни, природе и человеку, развивался и сам язык, ставший способным рисовать картину мира, передавать словами любые ощущения и чувства, создавался всеобъемлющий морально-этический, духовно-этнический, нравственный кодекс народа Апсуара, ставший основой национальной идентификации, философии и своеобразного образного восприятия реальной действительности. В рамках этого процесса особое место занимало устное ораторское искусство, тесно связанное с фольклором и бытом народа, оно формировало любовь и эстетическое отношение к слову. Вместе с тем, абхазская культура, при некоторой консервативности, была открыта, она постоянно находилась в диалоге с другими культурами: Древнего Востока, Греции, Рима, Византии, Турции, России и Кавказа. Абхазы и их национальная культура не только испытывали влияние других цивилизаций, но они и сами оказывали воздействие на них, даже были эпохи, когда абхазы так или иначе участвовали в развитии чужих культур, в частности, греческой, картвельской (грузинской), турецкой, арабской и т.д. Естественно, многие рассмотренные проблемы требуют более подробного исследования, но ясно одно: необходим комплексный подход к изучению истории национальной литературы, в том числе и ее жанров (романа, повести, рассказа, поэмы и т. д.), и ее духовных

76

основ. Здесь важно учесть достижения смежных наук: литературоведения, фольклористики, историографии, этнографии, лингвистики, этнопсихологии и других. Невозможно также обойтись без сравнительно-типологического анализа, который способствует выявлению национальных и индивидуальных особенностей литературы и творчества писателей.

Примечания

1 Далгат У. Б. Литература и фольклор. М., 1981. С. 6.

2 Кожин В. Современная жизнь традиций. Размышления об абхазской прозе // Дружба народов. 1977. № 4. С. 252.

- 3 Марр Н. Я. О языке и истории абхазов. М.—Л., 1938. С. 126, 130.
- 4 Гулиа Д. Ифымтакуа реизга. 4-томкны. 4-тәи ат. Акуа, 1962. Ад. 93.
- 5 Тхагазитов Ю. М. Духовно-культурные основы кабардинской литературы. Нальчик, 1994. С. 4.
- 6 Там же. С. 5.
- 7 Там же.
- 8 Там же.
- 9 Там же. С. 6.
- 10 Там же.
- 11 Этноним «абхазы» тоже имеет местное происхождение. Он связан с названием одного из раннесредневековых абхазских племен абасги/абазги, встречающееся в древнегреческих, римских и других источниках. Этот этноним не исчез, он сохранился в самоназвании абазин — абаза. Тем же этнонимом — абаза — называют абхазов и абазин адыги, а также турки. Современные названия «абхаз», «Абхазия» в таком их звучании появляются сравнительно поздно. Впервые они встречаются в сообщениях древнегрузинских и древнеармянских, а затем персидских и арабских авторов. Видоизменение древних названий «абасг», «Абасгия» в «абхаз», «Абхазия» произошло, как предполагал еще академик Н. Я. Марр, на западнокартвельской (мегрельской) языковой почве. Названия народа «абасги» и страны «Абасгия» в соответствии с особенностями мингрельской (мегрельской) речи были преобразованы в «абхаз», «Абхазия»... Именно в таком виде указанные термины проникли в грузинский язык, а через него — и в другие языки мира». (См.: История Абхазии. Гудаута, 1993. С. 5).
- 12 Курбатов А. Аристократический культ героя в Древней Греции. Астрахань, 1992. С. 63.
- 13 Токарев С. А. Религия в истории народов мира. М., 1976. С. 390.
- 14 Дольмены (от кельтского «тол» — стол, «мен» — камень) — своеобразные погребальные памятники, имеющие вид наземных склепов, сооруженных из огромных каменных плит. Отсюда и научное понятие «дольменная культура», принятое в археологии. Дольмены, возраст которых не менее четырех тысяч лет, часто встречаются в Абхазии и на Северо-Западном Кавказе.
- 77
- 15 Анчабадзе З. В. История и культура древней Абхазии. М., 1964. С. 73.
- 16 Крупнов Е. И. Материалы по археологии Северной Осетии // Материалы и исследования по археологии СССР. Вып. 23. М., 1951. С. 70.
- 17 Бетрозов Р. Ж. Хатты и абхазо-адыги // Адыги. 1991. № 3 (по ошибке на обложке журнала стоит 1992 г.). С. 101.
- 18 Народы мира. Историко-этнографический справочник. М., 1988. С. 138.
- 19 Гулиа Д. История Абхазии // Собр. соч.: В 6-ти тт. Т. 6. Сухуми, 1986. (1—5 тома на абх. яз., а 6-й — на русском).
- 20 Иванов Вяч. Вс. Интерпретация текста хаттско-хеттского строительного ритуала в свете данных внешнего сравнения. — Текст: Семантика и структура. М., 1983. Он же. Об отношении хаттского языка к северозападнокавказским // Древняя Анатолия. М., 1985. С. 25-59.
- 21 Меликишвили Г. А. Наири-Урарту. Тбилиси, 1954. С. 400.

- 22 Ардзинба В. Г. К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов) // Древний Восток. Этнокультурные связи. Сб. ст. М., 1988. С. 263-306. Он же. Ритуалы и мифы древней Анатолии. М., 1982.
- 23 Бетров Р. Ж. Указ. соч. Он же. Происхождение и этнокультурные связи адыгов. Нальчик, 1991.
- 24 Инал-ипа Ш. Д. Вопросы этно-культурной истории абхазов. Сухуми, 1976.
- 25 Анчабадзе З. В. Указ. соч.
- 26 Kammenhuber A. Hattische Studien I // *Revue hittite et asianique*. Т. XX. 1962.
- 27 Дьяконов И. М. Предыстория армянского народа. История Армянского нагорья с 1500 по 500 г. до н. э. Хурриты. Лувийцы. Протоармяне. Ереван, 1968.
- 28 Меликишвили Г. А. Указ. соч. С. 400.
- 29 Там же. С. 401. См. также: Анчабадзе З. В. История и культура древней Абхазии. С. 123.
- 30 Бунак В. В. Антропологический состав населения Кавказа // Вестник Госуд. музея Грузии им. С. Н. Джанашиа. Т. XIII. А. Тбилиси. 1947. См. также: Анчабадзе З. В. Указ. соч. С. 125.
- 31 Инал-ипа Ш. Д. Указ. соч. С. 111.
- 32 Там же. С. 36.
- 33 Марр Н. Я. О языке и истории абхазов. М.—Л., 1938. С. 148.
- 34 Герни О. Р. Хетты / Перев. с англ. Н. М. Лозинской и Н. А. Толстого. М., 1987. С. 19.
- 35 Там же. С. 57.
- 36 Там же. С. 113.
- 37 Большой архив клинописных документов был обнаружен немецким ученым Г. Винклером, который в 1906 г. приступил к раскопкам холма Богазкёй. Там оказались руины города Хаттусы — столицы Хаттского государства. Большинство найденных надписей было выполнено аккадской клинописью, но на каком-то ином языке. В 1915 г. чешский ученый Б. Грозный попытался раскрыть тайны этого языка. Оказалось, что тексты в основном были написаны на индоевропейском языке, названным Грозным индогерман-

78

ским. Однако сквозь тексты проступал и другой язык — язык аборигенов страны хаттов. т. е. хаттский язык («Хаттили»), (См.: Бетров Р. Ж. Хатты и абхазо-адыги // Адыги. 1991. № 3. С. 104-105).

Видимо, Б. Грозный, относя хаттов к германцам, исходил из сведений греко-римских историков Страбона, Корнелия Тацита и других о хаттах, причисляемых ими к германским племенам. В частности, Страбон (64/63 г. до н. э. — 23/24 г. до н. э.) в VII книге «Географии», описывая европейские племена, живущие к востоку за Реном (соврем. Рейн) до Танаиса (соврем. Дон) и устья Меотиды (соврем. Азовское море). Название «Меотида» связано с этнонимом «меоты» — одного из адыгских /черкесских/ племен последних веков до н. э. и первых веков нашей эры) и на других территориях, упоминает хаттов, а также хаттуарии, которых относит к германцам. «Есть, однако, другие, более бедные германские племена, как херуски, хатты, гамбариви и хаттуарии». (Страбон. География. М., 1994. С. 266). (В XIX столетии Л. Я. Люлье записал этноним «хетук» — как название одного из адыгских /черкесских/ племен. /См.: Люлье Л. Я. Черкессия. Историко-этнографические

статьи // Черкесы /Адыге/. Нальчик, 1991. С. 302).

38 Бетрозов Р. Ж. Хатты и абхазо-адыги // Адыги. 1991. № 3. С. 106.

Хатты, как одно из крупнейших германских племен, первоначально обитавшее по течению р. Эдер (левого притока Везера), а затем продвинувшееся южнее на территорию между Рейном, верхним течением р. Верры и р. Димель (левого притока Везера), рассматриваются и в «Анналах», и в «Истории» Корнелия Тацита (ок. 55 — после 117 г. н. э.). (Корнелий Тацит. Соч.: В 2-х тт. /в одной книге/. СПб., 1993. С. 32, 45, 52, 59, 78, 177, 197, 239, 509).

Вместе с тем, о хаттах нет сведений у более древних греческих авторов — Геродота, Фукидида (IV в. до н. э.) и других. Они, видимо, не были знакомы с материалами, связанными с этими племенами древней Малой Азии.

39 См. об этом.: Бетрозов Р. Ж. Хатты и абхазо-адыги // Адыги. 1991. № 3. С. 101.

40 Там же. С. 103.

41 Там же. С. 104.

42 Принятое в науке понятие «народы моря» зафиксировано в египетских текстах второй половины XIII в. до н. э. Согласно им, «народами моря» или «народами островов», «народами севера» египтяне называли племена акайваша (акхайуша), вторгшиеся при фараоне Мернептахе (1234-1200 гг. до н. э.) в Египет. Польский ученый К. Куманецкий идентифицировал их с ахейцами. (К. Куманецкий. История культуры Древней Греции и Рима. М., 1990. С. 28).

43 Бетрозов Р. Ж. Хатты и абхазо-адыги // Адыги. 1991. № 3. С. 104.

44 Куманецкий К. История культуры Древней Греции и Рима / Перев. с польского В. К. Ронина. М., 1990. С. 28.

45 Раскопки города Трои, кроме Шлимана, проводили немецкий археолог Дёрпфельд (70—90-е гг. XIX в.), американский ученый Бледжен (1932—1938 гг.). Дёрпфельд, например, определил девять культурных слоев, которые связаны с целым тысячелетием (XXIV—XII вв. до н. э.).

46 Куманецкий К. История культуры Древней Греции и Рима. С. 29.

79

47 Лингвистические, археологические и другие материалы о металлургии железа и его названиях, изученные в последние годы, привели ученых к весьма интересным выводам, касающимся исторических и культурных связей хаттов и родственных им племен с народами Евразии. Вяч. Иванов пишет: «Напрашивающийся из культурно-исторических данных вывод, согласно которому металлургия железа в Передней Азии (а потом и в Евразии в целом) распространяется из области культуры хатти, подтверждается лингвистическим материалом». (Иванов Вяч. Ив. История металлов на Древнем Востоке в свете лингвистики // Историко-филологический журнал АН Армянской ССР. 1976. № 4. С. 79. Ардзинба В. Г. К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов) // Древний Восток. Этно-культурные связи. М., 1988. С. 267).

Исследователи-востоковеды утверждают, что и название железа переходило в языки Евразии из древнего малоазийского хаттского языка. (См.: Иванов Вяч. Ив. История славянских и балканских названий металлов. М., 1983.). В. Ардзинба, в частности, отмечает, что сегодня уже установлено, что «хаттское название железа har/walki было заимствовано в хеттский и хуритский языки, в западные

(левантийские) диалекты аккадского в хурритизированной форме *habalgirtu*, в греческий и во многие другие языки Евразии». (Ардзинба В. Г. К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов) // Древний Восток. Этно-культурные связи. М., 1988. С. 267).

Вместе с тем ученые «с хаттским названием железа *hap/walki* сопоставляют и прото-абхазо-адыгское название этого металла. (См.: Старостин С. А. Об одном миграционном термине (еще раз о названии “железа” в языках Евразии) // Вторая всесоюзная школа молодых востоковедов. Тезисы. Т. II. Языкознание.

Литературоведение. М., 1982. С. 112— 113.). Оно реконструируется на основе данных адыгейского, кабардинского и убыхского языков; ...в абхазском языке... исконное название железа вытеснено, по-видимому, заимствованием из иранского: абх. *aĭha* ‘железо’, ‘топор’, ср. др.-ир. *aĭah* ‘металл’, ‘железо’». (Ардзинба В. Г. К истории культа железа и кузнечного ремесла (почитание кузницы у абхазов) // Древний Восток. Этно-культурные связи. М., 1988. С. 267). Этимологическое тождество хаттского и протоабхазо-адыгского названия железа и результаты новейших исследований (прежде всего труды Вяч. Иванова), посвященных обоснованию генетического родства хаттского и абхазо-адыгских языков, дают возможность говорить о древнейших истоках железоделательного ремесла у западнокавказских народов. Кроме того, в пользу данной точки зрения выступают, как указывает В. Ардзинба, кузнечное ремесло и культ кузни, которые занимали важное место в традициях абхазо-адыгских народов вплоть до позднего времени. (О хаттско-абхазо-адыгских языковых связях и культе железа и кузнечном ремесле см.: Ардзинба В. Г. Некоторые сходные структурные признаки хаттского и абхазо-адыгских языков // Переднеазиатский сборник. История и философия стран Древнего Востока. Вып. III. М., 1979; Званба С. Т. Абхазские этнографические этюды. Сухуми, 1982; Мачавариани Д., Бартоломей И. А. Нечто о Самурзакани // Записки Кавказского отдела Русского географического общества. Кн. VI. Тифлис, 1864; Мачавариани К. Религиозное состояние Абхазии // Кутаисские губернские ведомости. 1889. № 6; Векуа А. Из жизни и обычаев абхазцев // Закавказье. 1912. № 34; Кукбая А. (Мшдоу-ипа). Как абхазцы встречают Новый год — «хечхома» // Трудовая Абхазия.

80

1926, 14 января; Аджинджал И. А. Из этнографии Абхазии. Материалы и исследования. Сухуми, 1969; Джанашиа Н. С. Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми, 1960; Шиллинг Е. М. Абхазы // Религиозные верования народов СССР. Сб. этнографич. матер. Т. II. М.—Л., 1931; Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957; Он же. Культ железа у кавказских народов // Известия Кавказского историкоархеологического института. Т. V. Тифлис, 1927; Марр Н. Я. О языке и истории абхазов. М.—Л., 1938 и др.).

48 Куманецкий К. История культуры Древней Греции и Рима. С. 29.

49 Там же. С. 39.

50 Там же. С. 27.

51 См.: Яйленко В. П. Архаическая Греция и Ближний Восток. М., 1990. С. 4.

52 Там же. С. 3.

53 Гомер. Одиссея. М., 1982. С. 3, 16, 19, 98, 103, 115, 162, 190, 199, 237.

- 54 Там же. С. 120.
- 55 Там же. С. 149.
- 56 Яйленко В. П. Указ. соч. С. 7.
- 57 Андреев Ю. В. Раннегреческий полис (гомеровский период). Л., 1976. Он же. Об историзме гомеровского эпоса // Вестник древней истории. 1984. № 4.
- 58 Геродот. История. М., 1993. С. 12.
- 59 Словарь античности / Сост. И. Ирмшер. Перев. с нем. М., 1993. С. 589.
- 60 История Абхазии. Гудаута, 1993. С. 10.
- 61 Аргун И. Ацсуаа рхылтцшьтразы гуаанагаракуак // Алашара. 1988. № 2. Ад. 126.
- 62 Инал-ипа Ш. Д. Указ. соч. С. 118.
- 63 Глейе А. К. К праистории северокавказских языков // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 37. Тифлис, 1907. Отд. III. С. 49—50.
- 64 Инал-ипа Ш. Д. Указ. соч. С. 193.
- 65 Там же. С. 194.
- 66 Геродот. История. С. 110.
- 67 Думается, что существовали тесные историко-культурные контакты между предками абхазо-адыгских народов и египтянами. Эта мысль неожиданно осенила меня при анализе стихотворения «Ра» Омара Бейгуаа — крупного представителя абхазской диаспоры в Турции, ученого-историка, этнографа, фольклориста, лингвиста и поэта. (См.: В. Бигуаа. Абхазская литература в историко-культурном контексте. М., 1999. С. 96—97). В основе стихотворения «Ра» — мифология. Но какая мифология? Кто же такой Ра? В произведении поэт воспевае Ра: он — бог, всемогущ и вездесущ. «Он был и будет, ... / Ему под силу было все,... / Он и ныне может все... / Он ведь источник силы огня, воды и земли?... / Звучит в нашей речи имя Ра, / Неисчерпаема сила Ра. / Так учили наши предки, / Его имя (Ра) присутствует в нашем (абхазском) языке, ... / Так живет он в наших сердцах (сознании)». («Даны́камыз ы́камызт, / Даны́камгъы ꙗлауам, ... / Илымшауаз ы́камызт, ... / Илымшауа ꙗлауам... / Мцеи лашареи, зыи нышәи / Цыс, мычыс дрымауми?... / Хабз иалоуп ихъыз Ра, ... / Зымчы цџадоу хъызуп Ра. / Уыс дахдыртцеит хабацәа, / Даныцшуеит хапсышәа. / Даныубаалоит уыи хажәа, / Уыс данџалоуп хагуатцәа».).

81

Очевидно, что поэт-фольклорист относит Ра к пантеону абхазских традиционных («языческих») богов и, возможно, придерживается той точки зрения, согласно которой абхазы в древности имели непосредственное отношение к египетской цивилизации; более того, утверждается, что они — «выходцы из Египта, главным образом из Абиссинии». (См.: Д. Гулиа. Собр. соч.: В 6-ти тт. Т. 6. История Абхазии. Этнография. Сухуми, 1986. С. 97—129.). Во всяком случае, нет сомнения, что предки абхазов и адыгов (черкесов) — создатели крупнейшего государства древнего мира (Востока) — Хаттского царства, были тесно связаны с египетской цивилизацией. Известно, что Ра (Ре) в египетской мифологии — бог солнца. (См. о Ра в кн.: Мифы народов мира: В 2-х тт. Т. 2. М., 1982. С. 358—360; М. А. Коростовцев. Из истории V династии в Древнем Египте // Древние цивилизации. От Египта до Китая. М., 1997. С. 31—44). С возвышением V династии фараонов Древнего Египта (XXVI—XXV вв. до н. э.; этот период совпадает с эпохой существования мощного Хаттского

царства), происходившей из города Гелиополя (древнеегипетский Иуну) — центра культа Ра, он стал главным богом пантеона и его культ приобрел общеегипетский характер. Ра стали считать создателем мира и людей, отцом богов, отцом царя, что отражено в титуле фараона «са Ра» («сын Ра»). Ра стал составной частью большинства царских имен (Сахура, Неферикара, Шепсескара, Ниусерра, Джедкара, Ханеферра и др.).

Согласно одному варианту мифа, Ра возник из огненного острова, который дал ему силу ликвидировать хаос и мрак и создать в мире порядок, основанный на добре и справедливости. Ра правит всем миром, как царь. Он видит все, что происходит на Земле, разбирает жалобы людей и т. д.

Именно таким и показан Ра в произведении О. Бейгуаа «Ра». Он упоминается и в другом стихотворении поэта «Мой голос», в котором автор пишет: «Во мне сила бессмертного Ра...» («Цсра зкум Ра иыпсы схауп»).

О. Бейгуаа не случайно использовал мифологический образ Ра. Он как бы подтверждает мнение патриарха абхазской литературы, историка, этнографа, фольклориста и лингвиста Д. Гулиа об исторических и культурных связях абхазов и египтян. В своей «Истории Абхазии», впервые вышедшей в 1925 г., Д. Гулиа писал об абхазо-египетских и абхазо-абиссинских лингвистических, этнографических и фольклорных параллелях. В частности, он приводит ряд топонимических и гидронимических названий, которые встречаются как в Абхазии, так и в Египте и Абиссинии (Абассии). В структуре этих слов присутствует Ра (Р): Мрамба, Калдахуара, Кодор, Гуандра, Чамхара... (соответственно в Египте и Абиссинии: Мареба, Котлахари, Кодор, Гондара, Амхара...). (Д. Гулиа. Указ. соч. С. 121—122.). Любопытно, что название «Египет» на абхазском — «Мысра», в Египте — «Мыср». (Там же. С. 122.). До сих пор в Абхазии есть большое селение Мысра в Гудаутском районе. Кроме того, в абхазском языке известно понятие-архаизм «амсыр къаад/къаадыш» — египетская бумага, м. б. папирус. Этим объясняется и присутствие «Ра» в структуре имени «Абрскыл» (Абрскъыл/Абрыскъыл/Абраскъыл). Но это темы специального историко-этнографического и лингвистического исследования. Поэтому я ограничусь здесь высказанными мыслями.

68 Анчабадзе З. В. История и культура древней Абхазии. М., 1964. С. 132.

82

69 Там же.

70 Там же. С. 133.

71 См.: Античные источники о Северном Кавказе / Состав. В. М. Аталиков. Нальчик, 1990. С. 13.

72 Там же. С. 13.

75 Там же. С. 36.

74 Там же. С. 44.

75 Там же. С. 213.

76 Там же. С. 48.

77 См.: Меликишвили Г. А. Урартские клинообразные надписи. М., 1960. С. 278—282. Он же. О происхождении грузинского народа. Тбилиси, 1952. С. 46-49.

78 Меликишвили Г. А. Кулха // Древний мир. Сб. ст. М., 1962. С. 280—321;

Лордкипанидзе О. Д., Микеладзе Т. К. Восточное Причерноморье (Колхида) VII—V

вв. до н. э. Античные письменные источники и археология // Причерноморье в VII—V вв. до н. э. Материалы V Международ. симп. древней истории Причерноморья... Тбилиси, 1990. С. 175.

79 Гомер. Илиада / Перев. Н. Гнедича. М., 1985. С. 37.

80 Инал-ипа Ш. Д. Абхазы. Сухуми, 1965. С. 201.

81 Трапш М. М. Памятники колхидской и скифской культур в селе Куланурхва Абхазской АССР. Сухуми. 1962. С. 13.

82 Гулиа Д. Собр. соч.: В 6-ти тт. Т. 6. Сухуми, 1986. С. 89.

83 Там же. С. 84.

84 Инал-ипа Ш. Д. Об этногенезе древнеабхазских племен. М., 1964. С. 7.

85 Шакрыл К. С. Труды. Статьи и очерки по вопросам абхазского языка и фольклора. Сухуми, 1985. С. 242. — На абх. и русск. яз.

86 Там же. С. 242-243.

87 Турчанинов Г. Ф. Открытие и дешифровка древнейшей письменности Кавказа. М., 1999. С. 26-28.

Книга Г. Ф. Турчанинова «Открытие и дешифровка древнейшей письменности Кавказа» (М., 1999) была завершена в 1975 г. В 1979 г. она должна была выйти в Ленинградском издательстве «Наука», но, к сожалению, этого не произошло. И исследование было выброшено из научного оборота. В Послесловии к труду (с. 225) Г. Ф. Турчанинов писал: «По независящим от меня причинам работа не увидела света. Нашлись ученые, которые в силу своей национальной ограниченности никак не могли допустить того, чтобы небольшой, но весьма древний, автохтонный кавказский народ — абхазы в лице своих предков ашуйцев, оказался вдруг создателем древнейшей письменности Кавказа и виновником появления ее на Ближнем Востоке, в древней Финикии, в Библие. Набор книги был рассыпан». Судьба Г. Ф. Турчанинова в какой-то мере напоминает судьбу известного кавказоведа Н. Я. Марра, работы которого в прошлом были запрещены. Вместе с тем, к исследованиям Г. Ф. Турчанинова доброжелательно относились французские, австрийские и немецкие ученые М. Дюнан, А. Ирку, И. Кноблах, И. Фридрих и другие крупные востоковеды. Его поддерживали и советские ученые: В. В. Струве, И. И. Мещанинов, И. М. Тронский, И. Н. Винников, М. А. Коростовцев.

83

88 Там же. С. 26.

89 Там же. С. 18.

90 Там же. С. 27.

91 Там же.

92 Там же. С. 28.

93 Там же.

94 Там же.

95 Бижев А. Х. Абадзехи // Адыги. Нальчик, 1991. № 2. С. 133.

96 Акаба Л. Х. Из мифологии абхазов. Сухуми, 1976. С. 70.

97 Люлье Л. Я. Черкессия. Историко-этнографические статьи // Черкесы (Адыге). Нальчик, 1991. С. 305.

98 Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2-х тт. Т. II. М., 1982. С. 675.

99 Геродот. История. С. 11, 365-366.

- 100 Страбон. География. М., 1994. С. 53.
101 Там же. С. 53.
102 Там же. С. 467.
103 Античные источники о Северном Кавказе. С. 150.
104 Там же. С. 170. См. также: Стефан Византийский. Из описания племен / Перев. П. И. Прозорова // Известия древних писателей (греческих и латинских) о Скифии и Кавказе. Т. I. Греческие писатели. СПб., 1890. С. 253.
105 Там же. С. 172.
106 Мачавариани К. Д. Описательный путеводитель по городу Сухуму и Сухумскому округу. Сухум, 1913. С. 223-224.
107 Античные источники о Северном Кавказе. С. 50.
108 Гомер. Одиссея. С. 120.
109 См.: Гомер. Илиада. С. 430. Он же. Одиссея. С. 349.
110 Корнелий Тацит. Соч.: В 2-х тт. (в одной книге). 2-е издание. СПб., 1993. С. 528.
111 Гернот Вильхельм. Древний народ хурриты / Перев. с немец. И. М. Дунаевской. М., 1992. С. 105.
112 Оппенгейм А. Древняя Месопотамия. 2-е издание. М., 1990. С. 209-211.
113 Инал-ипа Ш. Д. Абхазы. С. 202.
114 Акаба Л. Х. Из мифологии абхазов. Сухуми, 1976. С. 40-41.
115 Иванов Вяч. Вс. Разыскания в области анатолийского языкознания // Этимология. М., 1971. С. 298.
116 Акаба Л. Х. Указ. соч. С. 41-42.
117 Турчанинов Г. Ф. Памятники письма и языка народов Кавказа и Восточной Европы. М. —Л., 1971. С. 22.
118 Там же. С. 39.
119 См.: там же. С. 40. См. также: Античные источники о Северном Кавказе. С. 110.
120 Голенко К. Д. О монетах, приписываемых Савмаку // Вестник древней истории. 1951. № 4. С. 199-203.

84

- 121 Аполлоний Родосский. Аргонавтика / Перев. Г. Ф. Церетели. Тбилиси, 1964.
122 См.: Сичинава В. По следам аргонавтов // Дорогами тысячелетий. Сб. ст. М., 1991. С. 54.
123 См.: Страбон. География. С. 124, 287; Аполлодор. Мифологическая библиотека. М., 1993. С. 22.
124 Арриан [Флавий]. Объезд Евксинского Понта / Перев. П. И. Прозорова // Известия древних писателей (греческих и латинских) о Скифии и Кавказе. Т. I. Греческие писатели. СПб., 1890. С. 290.
125 Шагиров А. К. Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков: В 2-х тт. Т. II. М., 1977. С. 13.
126 Там же. С. 16; Меретуков К. Х. Адыгейский топонимический словарь. Майкоп, 1984.
127 Халбад Т. Х. Выражение категорий определенности и неопределенности в абхазо-адыгских языках. Тбилиси, 1975. С. 99.
128 См. об этом: Инал-ипа Ш. Д. Вопросы этно-культурной истории абхазов. С. 355—364.

- 129 См.: Мифы народов мира: В 2-х тт. Т. I. М., 1980. С. 96.
- 130 См.: Оппенгейм А. Древняя Месопотамия. С. 210.
- 131 См.: Брокгауз Ф. А., Ефрон И. А. Энциклопедический словарь. Т. 40. СПб., 1904. С. 104.
- 132 Гернот Вильхельм. Древний народ хурриты. С. 105.
- 133 Инал-ипа Ш. Д. Вопросы этно-культурной истории абхазов. С. 361—362.
- 134 Там же. С. 362.
- 135 Там же.
- 136 Инал-ипа Ш. Ацсуа литература атоурых акнытә. Акуа, 1961. Ад. 62-63.
- 137 Нарт Сасрыкуеи 99-фык иара иашыцәеи. Акуа, 1962. Ад. 54.
- 138 См.: Инал-ипа Ш. Д. Исторические корни древней культурной общности кавказских народов // Сказания о нартах — эпос народов Кавказа. М., 1969. С. 30—68; Его же. Памятники абхазского фольклора. Сухуми, 1977. Салакая Ш. Х. Абхазский нартский эпос. Тбилиси, 1976. Аншба А. А. Вопросы поэтики абхазского нартского эпоса. Тбилиси, 1970 и др.
- 139 Турчанинов Г. Ф. Открытие и дешифровка древнейшей письменности Кавказа. М., 1999. С. 18.
- 140 Там же. С. 25.
- 141 См.: Пачулиа В. П. Падение Анакопии. Легенды Кавказского Причерноморья. М., 1986. С. 225-228.
- 142 Бгажба Х. С. Из истории письменности в Абхазии. Тбилиси, 1967. С. 6.
- 143 Там же. С. 6-7.
- 144 Там же. С. 9.
- 145 Об апсилах и Апсилии читайте во второй части данной книги.
- 146 Прокопий Кесарийский. Война с готами. М., 1950. С. 380, 383.
- 147 Некоторые исследователи христианства в Абхазии и на Кавказе утверждали, что в 404 г. в Пицунду был сослан и византийский церковный деятель, константинопольский

85

патриарх (398-404 гг.) Иоанн Златоуст. В книге «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь» (М., 1898, с. 123—127; ее автором считается архимандрит Леонид [Кавелин] — бывший «наместник» Троице-Сергиевой лавры) сообщается: «В 1884 г. в Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь прибыл из Константинополя один ученый грек-археолог, Константин Вирссис, и поведал, что он, занимаясь церковной археологией, при помощи недавно открытой в одной из европейских библиотек пергамина рукописи 6403 (895) года, нашел точное указание места города Коман, где скончался на пути в Питиус (*Пицунду*. — В. Б.) и был погребен св. Иоанн Златоуст в 404 г. Рукопись эта, — по его словам, — включает в себе “археологические добавления” к известному ученому труду патриарха Фотия “Библиотеке или описанию 1000 книг”». (С. 123). Далее автор исследования приводит материалы, свидетельствующие о том, что в 404 г. мощи св. Иоанна Златоуста были погребены в Команском храме св. Василиска (Команы находятся в 12 верстах от города Сухума, на одном из притоков реки Гумиста), развалины которого сохранились по сей день. Затем в 437 г. мощи Иоанна Златоуста были перенесены в Константинополь. Архимандрит Леонид рассказывает, как

патриарх оказался в Абхазии. В начале V в. противники Иоанна Златоуста «исходатайствовали наконец у [византийского] Императора (Аркадия. — В. Б.) повеление сослать его (из Арабиссы) еще глубже, на поморие негостеприимного Понта (в Питиус — Пицунду...)». (С. 124). Для подтверждения этого факта автор ссылается на сообщения Георгия — архиепископа Александрийского (VII в.), который написал Житие св. Иоанна Златоуста.

«Три месяца продолжалось утомительное странствование; двое сторожей сопровождали святого... Так достигли они города Коман, ... и прошли мимо, остановившись для ночлега в уединенной церкви мученика Василиска, епископа Команского... Ночью явился спящему труженику мученик Василиск и сказал: “Мужайся брат Иоанн, завтра мы будем вместе... На утро тщетно умолял сторожей своих Златоуст остаться в церкви хотя до полдня, надеясь сложить к тому времени тяжкое бремя жизни. Он принужден был продолжать путь, но болезнь его так усилилась, что сами мучители решились возвратиться. Тогда, предчувствуя скорую кончину, Иоанн, не вкушая... пищи, изменил одежды свои и весь облекся в белое, даже до обуви; раздал присутствующим немного, что имел с собою... и, причастившись страшных Таин Христовых, произнес перед всеми свою последнюю молитву... Не малое число иноков и дев из соседних обителей Понтийской области стеклись на погребение в пустынной церкви Команской, и святое тело нового мученика положено было с честью, близ пострадавшего подобно ему, блюстителя сего места Василиска...». (С. 125—126).

Некоторые материалы (их также упоминает архимандрит Леонид) свидетельствуют о том, что Иоанн Златоуст был погребен в Пицунде.

148 См.: История Абхазии. Гудаута, 1993. С. 65.

149 В письмах указано имя властителя Абхазии Григория. (См.: Кулаковский Ю. А. Избранные труды по истории аланов и Сарматии. СПб., 2000. С. 168—169.) Вероятно, имеется в виду Георгий II — сын абхазского царя Константина III (правил в 929—960 гг. Известно, что Николай Мистик дважды избирался патриархом — в 901—907 и 912—925 гг. А в 899-929 гг. в Абхазии царствовал Константин III.

86

Очевидны противоречия в датах; или Николай Мистик писал письма и после 925 г., т. е. после его переизбрания, или допущена какая-то неточность, которую необходимо установить историкам.

150 Кулаковский Ю. А. Избранные труды по истории аланов и Сарматии. СПб., 2000. С. 167-170.

151 См.: Кулаковский Ю. А. Указ. соч. С. 168—169. Аджинджал Е. Письма абхазским царям // Алашара (газета). М., 1990. № 7; Из истории христианства в Абхазии. Сухум, 2000.

152 Кулаковский Ю. А. Указ. соч. С. 168.

153 Марр Н. Я. О языке и истории абхазов. С. 126-128.

154 Ростовцев М. Надпись из Сухума // Записки императорского Одесского общества истории и древностей. Т. XXII. Одесса, 1907. С. 4-5.

155 БгажбаХ. С. Из истории письменности в Абхазии. Тбилиси, 1967. С. 12.

156 См.: Анчабадзе З. В. Очерк этнической истории абхазского народа. Сухуми, 1976. С. 37.

- 157 Иоганес Фридрих. История письма / Перев. с немецкого И. М. Дьяконова. М., 1979. С. 149.
- 158 В комментариях к книге Иоганесса Фридриха «История письма» (с. 149) И. М. Дьяконов отмечает, что «о грузинском письме более достоверно предание, что его изобрел грузин Джалай».
- 159 Иоганес Фридрих. История письма. С. 150.
- 160 См.: там же. С. 149.
- 161 См.: Бигуаа Вячеслав. Ашәышықуса антцәамтазы... М., 1996. Ад. 113.
- 162 См.: там же. С. 113.
- 163 Юсуфов Р. Историософия и литературный процесс: Средние века и Новое время. М., 1996. С. 19.
- 164 Там же.
- 165 Сообщения средневековых грузинских письменных источников об Абхазии. С. 51.
- 166 Абхазское княжество было ликвидировано спустя 54 года после вхождения Абхазии в Российскую империю в феврале 1810 г. Владетель Абхазии М. Чачба (Шервашидзе), управлявший Абхазией с 1823 г., в 1864 г. был выслан в Воронеж, где и умер в 1866 г. (См.: Всеподданейший отчет Главнокомандующего Кавказской армией по военно-народному управлению за 1863-1869 гг. СПб., 1870. С. 75-78). В 1865 г. вместо Абхазского княжества был учрежден Сухумский отдел с русским административным управлением. (См.: там же. С. 46.)
- 167 См.: Дзидзария Г. А. Махаджирство и проблемы истории Абхазии XIX столетия. Сухуми, 1975. (2-е издание — Сухуми, 1982).
- 168 Всеподданейший отчет Главнокомандующего кавказской армией по военно-народному управлению за 1863—1869 гг. СПб., 1870. С. 98-99.
- 169 Там же. С. 99.
- 170 См. об этом: Бигуаа Вячеслав. (Ает-ипа Апсырт — псевдоним). Он был сыном своего времени // Эхо Кавказа. 1992. №1. С. 25—28.

87

- 171 Услар П. К. Этнография Кавказа. Языкознание. Абхазский язык. Тифлис, 1887. Отд. 2. С. 7.
- 172 См.: Дзидзария Г. А. Формирование дореволюционной абхазской интеллигенции. Сухуми, 1979. С. 56—57.
- 173 Ашхацава С. М. Пути развития абхазской истории. Сухуми, 1925. С. 38.
- 174 Дзидзария Г. А. Формирование дореволюционной абхазской интеллигенции. С. 58.
- 175 Услар П. К. Этнография Кавказа. Языкознание. Абхазский язык. Отд. 2. С. 2—3.
- 176 Там же. С. 27.
- 177 Нарт Сасрықуеи 99-фык иара иашыцәеи. Ақуа, 1962. Ад. 285-291.
- 178 Марр Н. Я. О языке и истории абхазов. С. 395—396.
- 179 Инал-ипа Ш. Д. Очерки об абхазском этикете. Сухуми, 1984. С. 154.
- 180 Мачавариани К. Д. Описательный путеводитель по городу Сухуму и Сухумскому округу. Сухум, 1913. С. 313.
- 181 Там же. С. 313-314.
- 182 Гулиа Д. И. Автобиография // Гулиа Д. Стихи. М., 1964. С. 9—10.

183 Гулиа Д. Иџымџаџа реизга. 4-томкны. 4-тџи ат. Ад. 91.

184 Лакербай М. Тот кто убил лань. Сухуми, 1982. С. 236-237.

185 Инал-ипа Ш. Д. Очерки об абхазском этикете. С. 156.

186 Там же. С. 156—157, 170. См. также: Джангыт-ипа Д. И родилось взволнованное слово // Советская Абхазия. 1983, 8 июля.

187 Инал-ипа Ш. Д. Указ. соч. С. 155—156. См. также: Дзидзария Г. А. Восстание 1866 года в Абхазии. Сухуми, 1955. С. 144.

188 Мухаджир (махаджир) — арабское слово; означает «эмигрант», «совершивший хиджру». Мухаджирами называли мусульман, переселившихся вслед за Мухаммедом в Медину до завоевания им Мекки. Они составили затем элиту мусульманской общины. Этот термин встречался, например, в дагестанской исторической литературе эпохи Имамата Шамиля (30—50-е гг. XIX в.). В частности, современник Шамиля Хайдарбек Геничутлинский называл мухаджирами сподвижников имама. Мухаджирами считались горцы самого Дагестана и всего Северного Кавказа, добровольно переселявшиеся в Имамат — государство Шамиля, в котором ислам занимал главенствующее положение. Очевиден религиозный смысл данного понятия. Впоследствии в русской дореволюционной и советской историографии «мухаджирами» стали называть непокорных горцев Западного Кавказа (адыгов /черкесов/ и абхазов), высланных в Турцию, а сам процесс переселения нарекли термином «мухаджирство» («махаджирство»), хотя к исторической правде были ближе понятия «выселение», «изгнание», «изгнанники». Тем самым делался акцент на то, что только религиозный фанатизм горцев способствовал их массовому переселению в исламскую Турцию, и вся вина за трагедию возлагалась на самих кавказских горцев. Однако заметим, что в некоторых фундаментальных исторических исследованиях (например, «Махаджирство и проблемы истории Абхазии XIX столетия» Г. А. Дзидзария) изначальный смысл терминов «мухаджиры» («махаджиры») и «мухаджирство» («махаджирство») подвергся некоторой трансформации и они больше используются в значении «изгнанники» и «выселение». Именно в таком смысле мы и далее

88

используем понятия «махаджиры» и «махаджирство», не придавая им религиозного значения.

189 Ахчипсувцы — абхазская этническая группа XIX в. в Северо-Западной Абхазии, высленная во второй половине XIX в. в Турцию.

190 Абжуйцы — собирательное название жителей Восточной Абхазии, т. е. территории от Гульрипшского района до границы с Грузией.

191 См.: Абаза. 1996. № 1(2). С. 48.

192 Гулиа Д. Иџымџаџа реизга. 4-томкны. 4-тџи ат. Ад. 91.

193 Габуня З., Башиева С. Риторика как часть традиционной культуры. Нальчик, 1993. С. 58-59.

194 Там же. С. 56.

195 Например: Агрба В. Б. Абхазская поэзия и устное народное творчество. Тбилиси, 1970; Его же. Ашџуџџи жџлар ражџарџиареи. Аџа, 1977. Инал-ипа Ш. Д.

Исторические корни древней культурной общности кавказских народов // Сказание о нартах — эпос народов Кавказа. Сб. статей. М., 1969. С. 30-68; Его же. Памятники

абхазского фольклора. Сухуми, 1977; Его же. Прыжок благородного оленя. Сухуми, 1974. Салакая Ш. Х. Абхазский нартский эпос. Тбилиси, 1976. Аншба А. А. Вопросы поэтики абхазского нартского эпоса. Тбилиси, 1970. Зыхуба С. Л. Ацсуа жәлар рҕапыцтә рҕеиамта. Қарт, 1970. Зухба А. Ш. Фольклор и становление абхазской художественной прозы: Диссертация на соиск. уч. ст. канд. филологич. наук. М., 1967 и др.



Р. Барциц. Воспоминание. 1989. Автолитография.

ГЛАВА II

КОНЦЕПЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОШЛОГО В ПЕРВЫХ ПРОЗАИЧЕСКИХ ОПЫТАХ АБХАЗСКИХ ПИСАТЕЛЕЙ

Абхазская литература уже в 10—30-х годах XX столетия (т. е. в начальной стадии своего развития) уделяет пристальное внимание к историческому прошлому народа, национальным обычаям и традициям. Это обусловлено ее стремлением установить целостность исторического процесса, заглянуть в прошлое, чтобы понять настоящее и предвидеть перспективы развития народа в будущем. Конечно, реальность наложила свой отпечаток на литературный процесс.

Рамки исторического времени, к которым обращалась национальная литература, ограничивались главным образом второй половиной XIX века и первой четвертью XX столетия. Причины очевидны. Во-первых, из памяти народа еще не стерлись трагические события прошлого столетия, сопровождавшиеся выселением в Турцию сотен тысяч горцев, в том числе и абхазов. Рассказы об изгнании с родной земли передавались из уст в уста, тем более что были живы очевидцы и участники событий. Последствия Кавказской войны отразил и фольклор, который, естественно, повлиял на литературу. Оставшаяся на Кавказе меньшая часть абхазо-адыгских народов глубоко чувствовала, что они оказались у края пропасти, на грани исчезновения. Это чувство не давало покоя представителям немногочисленной горской интеллигенции, писателям и просветителям.

Во-вторых, русская историческая публицистика и мемуаристика оставила в XIX — начале XX в. огромное наследие о XIX в., о жизни и быте горцев Кавказа. Оно в той или иной степени было доступно писателям, ибо по сложившейся ситуации, они владели русским языком. Хотя, конечно, нельзя сказать, что авторы могли использовать все архивные и другие материалы, доступ к которым стал ограничиваться где-то с начала 30-х годов; с этого же времени усиливается идеологический прессинг, становится невозможным писать полную правду об исторических событиях, в том числе и о возникновении Советской Социалистической Республики Абхазии и ее существовании в течение 10 лет (1921—1931 гг.) на правах союзной республики.

Заметим, что оба эти фактора сыграли важную роль в развитии исторических и других жанров прозы и эпической поэзии и во второй половине XX века. Тогда литература находилась на совершенно ином уровне эстетического освоения действительности; она имела больше художественных возможностей сказать

правду о жизни народа и отдельного человека. И это в условиях существования жесточайшей цензуры. В-третьих, собственно абхазская историография была еще слаба, она только-только становилась на ноги. Ее развитию препятствовала не только общесоюзная цензура, но и цензура грузинская, которая не желала слышать об индивидуальной истории Абхазии и абхазов. (Примером может служить судьба монографии Д. И. Гулиа «История Абхазии»/1925/, повесть Г. Д. Гулиа «Черные

гости» /1950/, о которых скажем отдельно). В этой ситуации художественная литература часто опережала историческую науку, в том числе и этнографию, хотя она еще не могла перейти границы XIX в. и углубиться в более ранние этапы истории народа. (К этим вопросам мы еще вернемся в последующих главах книги.)

Историческая и этнографическая тематика занимает большое место в произведениях С. Я. Чанба (драмы «Махаджиры» /1919/, «Апсны-Ханым» /1923/, рассказы «Ой, аллах, аллах» /1930/, «Песнь страдания» /1927/, «Старый дуб» /1936/, отрывки романа «Дал» /1936/), И. А. Когониа (поэмы «Абатаа Беслан» /1925/, «Зосхан Ачба и сыновья Жанаа Беслана» /1925/, «Как маршановцы уничтожили друг друга» /1925/), Д. И. Гулиа (роман «Камачич» /1940/, поэма «Мой очаг» /1956/) и других писателей.

В этот период писатели больше стремятся к отражению исторического и этнографического фактов, но еще трудно говорить об историософии и этнософии литературы, хотя роман Д. Гулиа «Камачич» дает некоторые основания остановиться на этнософских аспектах произведения. Вместе с тем, ощущается идеологизированность многих произведений, которая заключается в классовом подходе к интерпретации жизни общества в дореволюционное и послереволюционное время. Сюжет обычно строится на противопоставлении положительных (крестьяне, борцы за новую социалистическую жизнь и др.) и отрицательных (князья, дворяне, знахарки, служители культа) героев. Всегда побеждают первые, а вторые критикуются и разоблачаются. Однако нас интересует художественная концепция истории в абхазской прозе первой половины XX в. Речь идет не только о романе, но и о рассказе, повести и драме, в которых обнаруживаются зачатки романного мышления. Именно они заложили основы художественного освоения прошлого народа, способствовали становлению жанра исторического романа, особенно во второй половине XX в.

С. Чанба был первым, который обратился к исторической тематике.

В небольшом рассказе «Песнь страдания» (1927) отражена трагедия народа XIX в. через судьбу одной семьи. Чанба использовал необычный для абхазской литературы 20-х годов способ построения повествовательной структуры, который называется «рассказ в рассказе». В роли повествователей выступают сам автор и главный герой Хаджмат. Для подтверждения историчности описываемых событий дан подзаголовок «Быль» (или «То, что в действительности было»

Рассказ начинается емкой пейзажной зарисовкой; это характерно для прозы Чанба.

92

«Горы-гиганты толпой обступили бархатную поляну. Высоко по небу, хлопьями, раскинулись облака, белыми лебедями плывя вдоль отвесных скал.

Среди поляны, храня думы народа, стояла вековая липа.

Под ее распластавшейся кроной чинно расположились умудренные опытом старики. Решали мирские дела.

Почтительно слушала молодежь. Безмолвно внимали горы. Говорил старик Хаджмат. Голову его змеей обвивал белый башлык. Нити седой бороды водопадом падали вниз» (1). (Перевод С. Чанба.)

Писатель, подобно живописцу, удачно подобрал и цвета, и тона. И старика Хаджмата показал как неотъемлемую часть природы — безмолвного свидетеля трагических событий прошлого. Создается удивительная картина, в которой яркие краски природы даются в соответствии с портретной характеристикой персонажа. Подчеркнуты те черты Хаджмата, которые говорят, что он не моложе той липы, под которой расположились старики. Чанба убеждает читателя, что рассказанная Хаджматом история действительно имела место в жизни. Она о трагической судьбе старика и его семьи, которые были последними махаджирами-выселенцами, покинувшими родину. Турецкий корабль везет их в Турцию. Чахмат сидит на носу корабля и думает. Он мог остаться в выжженном и разоренном родном селе, но нет там ныне ни одной живой души, кроме коров, лошадей и одичалых собак. Были выселены все, и лишь семья Чахмата чудом осталась в пустом ауле. Он не мог не разделить судьбу земляков. Теперь он на турецком корабле: «Впереди — страшная, неизвестная даль. Позади — сожженный край, закованный в цепи...». Пустынный турецкий берег принял изгнанников.

Рассказ героя небольшой, но очень емкий. Чахмат, его жена, дочь и двое сыновей оказались в безводной песчаной пустыне с редкими холмами. Жажда и голод мучают их. Вдруг на небе появляется орел, предвещающий, что вода где-то рядом. Старший сын Темыр последовал за орлом, однако он погиб, не дойдя до родника. Не выдержали голода и жажды Чахмат и его дочь. «Одни остались — старуха мать и младший сын... Сын опустился возле матери, готовый умереть. И в смертной тоске затыкнул “Песнь страдания”... В мертвой пустыне, объятые смертью, они пели последнюю песню...».

Завершая свое повествование, Хаджмат сказал, что мать и сын вернулись на родину; мать вскоре умерла, а сын — он и есть этот нынешний старик Хаджмат. Такой поворот повествования оказывает эффективное воздействие на читателя.

Трагедия народа в XIX в. непрестанно волновала Чанба. Ей посвящена и драма «Махаджиры», на ее основе писателем создан киносценарий; полный текст киносценария хранился в Абхазском госархиве. В октябре 1992 г. архив был сожжен грузинскими боевиками во время войны между Грузией и Абхазией. Остался тот вариант текста киносценария, который был опубликован в 1987 г. в сборнике произведений писателя на русском языке.

Драма «Махаджиры» написана на абхазском языке и впервые напечатана на страницах газеты «Апсны» в 1919-1920 гг., на русском языке, в переводе самого

автора, опубликована в сборнике «Апхярца» (1932). Произведение было одним из первых творений в литературах Кавказа, поведавших о величайшей трагедии горцев в эпоху русско-кавказской и русско-турецкой войн.

Действующие лица драмы представляют различные слои абхазского общества: крестьян (Рашит, Гедлач, Батал и др.), княжеско-дворянского сословия (князь без имени) и других, а также русской армии (безымянные генерал, капитан, солдаты) и турецкой стороны (турецкий агент).

Создавая образы этих героев, писатель раскрывает позиции всех сторон, хотя он отходит от исторической правды, скажем, когда пишет о высшем сословии абхазского общества и о служителях церкви. Здесь явно чувствуются идеологические пристрастия Чанба. Как свидетельствуют и другие произведения писателя, князей, дворян и служителей культа он чаще всего относит к отрицательным героям, действовавшим вопреки интересам собственного народа, хотя нередко князья и дворяне на деле вместе с крестьянами с оружием в руках защищали свободу родины и народа. Другое дело — политические ошибки, заблуждения, эгоизм, карьеризм и близорукость в политике тех или иных деятелей из высшего сословия, в руках которых находилась власть. Думается, что несправедливо оценивать поведение целого сословия через образ только одного безымянного князя, которого такой же безымянный генерал русской армии награждает Георгиевским крестом за верноподданническую службу империи, большой вклад в покорение собственного народа. Вызывает сомнение и сцена из второй картины первого действия, где священник со стражником пытаются окрестить всю семью Рашита, когда возникший конфликт чуть было не закончился трагически. Видимо, писатель хотел заострить внимание также и на религиозных мотивах махаджирства, но исторические и этнографические материалы свидетельствуют о том, что выселенными и уничтоженными оказались как абхазы-христиане, так и абхазы-мусульмане; истории Абхазии неизвестны факты кровавых конфликтов и войн, выяснения отношений внутри общества по конфессиональным причинам. Религиозная нетерпимость никогда не была характерна для населения Абхазии.

И все же, в драме «Махаджиры» и в других произведениях о махаджирстве Чанба опередил развитие отечественной историографии, которая только-только начинала систематизировать историю народа, в частности XIX в., и не избежал фальсификации тех или иных явлений. На это есть свои объяснения. С одной стороны, многие архивные материалы не были доступны ученым, с другой — ощущалось жесткое идеологическое давление, тормозившее свободное развитие исторической мысли. А художественное произведение в той или иной мере давало возможность более широко осмыслить историческую реальность. Любопытно, что в драме «Махаджиры» среди персонажей нет ни одной исторической личности, хотя произведение историческое. Да автор и не ставил задачу ввести в драму конкретных исторических лиц, ибо для него важнее всего было представить обобщенные образы, хотя это ему и не всегда удавалось. Верная постановка

многих вопросов истории народа и их художественное воплощение в «Махаджирах» заставляют задуматься ныне живущих потомков о судьбе своего народа.

Драма «Махаджиры» открывается сценой в горах Кавказа, где на горной поляне проходит военный парад русских войск, похоже, что в честь окончания войны с горцами. (Парад напоминает известные торжества на Красной поляне после «завершения» Кавказской войны в 1864 г.) Парад принимает какой-то генерал, рядом с которым находится горский князь в чине прапорщика. Для горцев князь — предатель, а для русской стороны он — верный слуга императора. Генерал произносит речь, выдержанную в имперских тонах (2): «Господа офицеры и солдаты! Горцы завоеваны. Враги и супостаты повержены в прах к стопам его величества *(в абхазском оригинале это предложение отсутствует. — В. Б.)*. Горсточка отъявленных головорезов еще не сдается. Их предводитель Батал все еще неуловим. Но он будет уничтожен! Будет приступлено к колонизации края. *(В абхазском оригинале — “Все эти горы мы превратим в казачьи станицы”. — В. Б.)*. Горцев мы выселим на равнины, а упорствующих мы сошлем с Кавказа. *(В абхазском оригинале — “Горцев мы выселим на равнины, или прогоним в Турцию. На это нужно обратить особое внимание”. — В. Б.)*. Южная жемчужина навсегда останется в наших руках! Доблестные солдаты! Горцы покорены, Кавказ завоеван! Спасибо вам от батюшки-царя! *(В абхазском оригинале — “Знайτε, с таким народом можно говорить только на языке силы, послабления здесь недопустимы. Поэтому с горцами нужно вести себя беспощадно, их всегда надо держать под нашими сапогами”. — В. Б.)*» (3).

Генерал больше не встречается по ходу драмы, однако Чанба единожды показав его, запечатлел образ военного, который олицетворял имперские планы.

Иное дело рядовые солдаты, которые всегда использовались политиками и властями в качестве пушечного мяса для достижения своих целей. В восьмой картине драмы «Махаджиры» читатель встречается с группой солдат (среди которых был и один офицер), плененных горцами во главе с борцом за свободу Баталом. Горцы, выполняя приказ Батала, расстреливают офицера, а солдат щадят. Батал спрашивает их: «В чем провинились горцы перед вами? Зачем вы разоряете их, разлучаете горцев с родными горами? Что плохого они вам сделали?

О д и н и з с о л д а т. Что мы можем знать?! Мы вынуждены идти туда, куда нас гонят...

Д р у г о й с о л д а т. Мы сами не знаем, что делаем. Что с нами делают?.. Недавно мы группой шли по тропинке и заметили одного горца, который пахал землю, у него на плече висело ружье. “Дайте мне ружье”, — сказал наш офицер и выстрелил в него. Он убил пахаря и запряженных быков. Когда мы подошли ближе, то увидели ужасное зрелище: убитые пахарь и быки лежали рядом с плугом. Я долго стоял над пахарем и думал: зачем мы убили его, в чем он провинился. Я искренне пожалел его. (У солдата проступили слезы, он вытер их рукавом шинели.)

Б а т а л. Солдаты! Мы не собираемся в вас стрелять... Не вы виноваты в наших бедах и страданиях...». *(Подстрочный перевод с абхазского; в русском варианте этого эпизода нет. — В. Б.)*

Ясно, что оценка образов героев и художественного мира произведения в целом зависит от объективного определения характера русско-кавказской войны, целей и задач Российской и Турецкой империй на Кавказе. До последних лет в историографии наблюдалась фальсификация истории национально-освободительной борьбы народов Северного Кавказа, Дагестана и Абхазии. Извращенная концепция Кавказской войны и игнорирование ее национально-освободительного, антиколониального характера основывалась на шовинистической установке деления народов на исторические и неисторические. К неисторическим и бесперспективным относились горские народы Кавказа: адыги /черкесы/, чеченцы, ингуши, балкарцы, лезгины, абхазы, абазинь, карачаевцы и др. Россия и Турция вели войну на Кавказе за обладание важнейшим военно-стратегическим регионом, который был связующим звеном между Западом и Востоком, Через Кавказ пролегал когда-то великий шелковый путь. Овладев Кавказом Россия для себя открывала широкую дорогу на Восток. Этим руководствовалась и Турция, которая пыталась сохранить господство в Черноморском бассейне. Словом, на Кавказе скрестились мечи двух крупных в то время империй, столкнулись геополитические интересы России и Турции, которых, естественно, не волновала судьба народов, оказавшихся между молотом и наковальней. Горцы в основной массе своей желали только одного — освободиться от ига и тех, других завоевателей. Однако трехсотлетнее господство Турции на Кавказе (XVI-XIX вв.), хотя и сопровождалось неоднократными восстаниями горцев, не привело к тому тотальному уничтожению и геноциду кавказских народов на собственной родине, которые совершила Российская империя в XIX в. Причины, думается, кроются в том, что Турция не контролировала всю территорию горцев, особенно ее горную часть и не назначала своих наместников из Константинополя. Она держала военные крепости на Кавказском побережье Черного моря и развивала торговые отношения с горцами, чем и привлекала их. Она, видимо, и не ставила цель полностью завоевать народы Кавказа и подчинить их своей воле, тем более выселить. Кроме того, Турция особо не вмешивалась во внутреннюю жизнь горских обществ, огнем и мечом не утверждала свои порядки в крае, ибо она понимала, что это могло привести к затяжным кровавым войнам, невыгодным Османской империи. Это, конечно, ни в коей мере не меняло имперской сути Турции, которая, в отличие от России, не способствовала просветительскому движению на Северном Кавказе. Она не построила ни одной школы, духовного центра, в частности, в Абхазии, которые остались бы в истории национальной культуры. А для России распространение грамотности среди горских племен Кавказа (деятельность, например, П. К. Услара, И. А. Бартоломея и др.) было одной из важных задач. Причем особое значение придавалось обучению на родных языках, созданию письменности горских народов на

русской графической основе, распространению на Кавказе русского языка, вытеснению в Дагестане и Чечне и других регионах, по словам Услара, «враждебной» арабской грамоты (4). Он даже отмечал, что горцы «самостоятельной литературы ... по самому положению своему иметь не могут и никогда иметь не будут» (5). Имелся при этом и отрицательный аспект. Так, если распространение национальной письменности на основе кириллицы на Северо-Западе Кавказа среди, скажем, абхазо-адыгских народов и не наносило большого ущерба развитию национальной культуры этих народов в XIX в. (ибо здесь не было в то время собственной письменности), то в Дагестане и частично в Чечне оно отбрасывало значительный пласт национальной литературы и культуры позднего средневековья, созданный на арабском языке и родной письменности на арабской графической основе (6). Таким образом, Услар предлагал разрушить установившиеся на Северо-Восточном Кавказе письменные традиции, которые могли бы развиваться и дальше.

Царское самодержавие пыталось усилить христианизацию (или процесс возрождения христианства там, где оно имело древнейшие традиции, как в Абхазии) региона. Однако она не могла иметь успеха, особенно на Северном Кавказе, и не стала причиной активизации освободительной борьбы горцев (тем более абхазов с христианским прошлым), которые не разделяли «врагов» и «своих» по религиозному признаку. Горцы, привыкшие жить вольно, подчиняясь лишь своим морально-этическим законам и адатам, не могли смириться с потерей свободы, с посягательством на свою честь и достоинство. Поэтому кажется странной интерпретация в драме С. Чанба проблемы религии в Абхазии во времена махаджирства.

Семью 50-летнего Рашита (в русском переводе Чанба — Решида) посещают священник-миссионер и стражник (удивительно, что церковный служащий занимается миссионерством в сопровождении вооруженного стражника). Рашит, с присущим абхазу гостеприимством, доброжелательно принимает гостей. Кроме Рашита дома оказались его жена Фатъма, сыновья Рослан (лет 20-ти) и Камил (лет 10-ти), дочь Щазина (лет 18-ти). Завязался горячий диалог:

«Р е ш и д. Я понимаю, зачем вы ко мне пожаловали. *(В абхазском оригинале к этому предложению добавлено: “Но не надейтесь, этого не будет!” — В. Б.)*

Р о с л а н (в сторону). Началась болтовня. Но этого не будет! *(В абхазском тексте этого нет. — В. Б.)*

М и с с и о н е р. Послушай, вдумайся, Решид, хорошенько... Брось свое заблуждение... *(В абхазском этого выражения нет. — В. Б.)* Прими крещение и крести детей своих...

Ф а т ь м а. Нет, нет, пожалуйста не надо... Мы были мусульманами и мусульманами останемся».

Постепенно разговор принял резкий поворот: священник настаивает на крещении,

а стражник торопит батюшку и предлагает сделать это принудительно: «Не первый раз слышим... Не соглашается, значит, церемониться нечего. Не

97

первый он и не последний...». Рашит и Рослан хватаются за кинжалы. Гости вынуждены покинуть этот дом, ибо хозяин не выдержал и закричал: «Оставьте мой дом! Дайте мне на старости спокойно умереть! Нет у этих людей ни совести, ни стыда!»

Мотив насильственного крещения звучит и в последующих действиях драмы.

Видимо, С. Чанба ввел в драму эти коллизии ради усиления напряжения конфликта и драматизма событий. Однако подобное явление не было массовым, иначе оно отразилось бы в исторических документах, в путевых записках очевидцев и участников событий XIX в., а также в других материалах. Известно, что во второй половине XIX в. — первой четверти XX в. шел естественный процесс возрождения христианства в Абхазии, даже была попытка создания Абхазской автокефальной церкви (7). Начали переводить на абхазский язык духовную литературу. В работе сформированного в начале XX в. Совета по переводу Евангелия и другой христианской литературы участвовали Н. Ладария, Д. Гулиа, Д. Маан (Маргания) и другие представители абхазской интеллигенции. Население не противилось этому процессу несмотря на то, что определенная часть абхазов (около 30 %) считала себя мусульманами. Христианство, которое начало распространяться в Абхазии со II—III вв., воспринималось как неотъемлемая часть духовной культуры народа. Сам С. Чанба принимал участие в работе состоявшегося в 1917 г. съезда представителей христианского населения Абхазии, он также вместе с М. Тарнава выполнял функции секретаря этого большого форума, на котором рассматривалась проблема возрождения автокефальной Абхазской церкви и была принята резолюция по данному вопросу. Во всяком случае нам не известно, выступал ли Чанба тогда против возрождения церкви или нет, однако впоследствии он, перейдя на позиции атеизма, вообще критически относился к религии.

С. Чанба создал целую систему образов, благодаря которым раскрываются характеры и мировосприятие людей того трагического времени. Часто поведение персонажа рассматривалось писателем через призму Апсуара (абхазской этики), он осуждал предательство, завоевателей, восхвалял борцов за свободу народа (Батала, Темыра, Щазину и других). Когда князь предлагает крестьянину Гедлачу убить «разбойника» Батала, часто гостившего у него, Гедлач поступает по-горски, он, вскакивая как ужаленный, говорит князю: «Изменник! Он (указывая на капитана /царской армии. — В. Б./) мог это еще сказать, но ты... ты предлагаешь гостя убить! По-твоему Батал разбойник, а по-моему, он борец за свободу. Нет, Гедлач не сделает этого! Гедлач не покроет позором свое имя!...». Относительно старца Гедлача в народе сказали бы: «Он настоящий абхаз. Он уважает Апсуара» («Уи дацсуатцәкьоуп, Апсуара пату акуитцоит»).

Этим предложением как бы выражено все о человеке, ему дана народная оценка.

Диалогическая схватка Гедлача и князя отражает особенности двух миров, но ни в коем случае «низшего» и «высшего» сословий общества, или «эксплуататоров» и «эксплуатируемых», ибо повести себя так, как Гедлач, по свиде-



*Представитель абхазских махаджиров в Турции Бганба Чыгура, ставший героем исторической повести турецкого писателя Яшара Кемаля «Захватчик». Начало XX в.
(Фотография предоставлена Р. Гожба).*

7*

тельстве истории абхазов, мог и князь или дворянин, и, наоборот, на месте князя мог оказаться и крестьянин. Кроме того, приведенный эпизод отражает также

особенности социально-классовых взаимоотношений в Абхазии, т. е. крестьянин не чувствовал себя рабом высшего сословия, он не мог быть избит плетью или поставлен на колени. Князья и дворяне вступали в родственные отношения с крестьянами, отдавая им своих детей на воспитание («аталычество»), воспитателей называли «абаззеи» (воспитатель) и «аназзеи» (воспитательница). Апсуара не позволяла представителям высшего сословия убить или ударить крестьянина, ибо эта же Апсуара допускала ответную реакцию или месть потерпевшей стороны. С. Чанба, хорошо знавший обычаи и традиции родного народа, безусловно обращал внимание на этнопсихологические особенности поведения своих героев, хотя, напомним, что в поздней повести «Сейдык» он пренебрег этим знанием при создании в частности образа дочери «кулака» Сейдыка Хикуч, которая выступила против своего отца по идеологическим соображениям; это выходило за рамки абхазской действительности, традиционных норм, определявших взаимоотношения в семье.

В образах Рашита, Батала и др. раскрываются многие черты характера горца XIX в., оказавшегося на перепутье трех дорог. Один путь вел в Россию, другой — в Турцию, а третий — к самоопределению и свободе собственного народа.

Рашит считает, что так или иначе жизнь на родине осложняется, и необходимо хотя бы временно, до лучших времен покинуть Абхазию и переселиться в Турцию. По его мнению, опасность идет от царских войск. Он разговаривает с турецким агентом, который якобы прибыл в Абхазию по поручению самого султана, «забеспокоившегося» о судьбе горцев. Турок утверждает, что султан любит горцев и прислал к ним Омар-пашу с войском, чтобы защитить их от русских. По словам агента, если турки проиграют войну на Кавказе, то горцы, при желании, смогут переселиться в Турцию и получить самые плодородные земли.

Рашит открыт в диалоге с турецким агентом, даже жалуется ему: «Да. Много мы терпим от начальства урусов. Они вводят свои порядки. *(В абхазском тексте — “Для них ты ничто. Они делают с тобой что хотят, не обращая внимания на принадлежность твою к другому народу, со своими особенностями и обычаями”.* — В. Б.) Лучшие земли раздают своим генералам и князьям...».

Ему кажется, что если бы турки победили русских, то было бы лучше для населения Абхазии. Вместе с тем он понимает, что: «И там *(в Турции. — В. Б.)* не рай... Теснить только там, пожалуй, не будут... *(в абхазском тексте этого предложения нет. — В. Б.)*. (К семейству). Сядем, подумаем... Плохо дело. Туркам урусов не победить... Сам этот турок, как видите, сомневается в победе...».

В контексте рассуждения Рашита весьма любопытны слова его жены Фатьмы, которые, думается, выражали общее мнение горцев того времени. Она говорит: «О, Аллах, до чего мы дожили! *(Далее в абхазском тексте — “Нам не нужны были ни турки, ни русские”.* — В. Б.) Жили мы спокойно, никому не

мешали, никого не гнали. За что терзают нас? (Далее в абхазском тексте — “О, всемогущий Аллах, почему мы, несчастные, должны были испытать столько горя”. — В. Б.)».

Народ и так на стороне Батала, его поддерживает и Рашит, несмотря на то что Батал явно не разделяет идею переселения в Турцию. Для него честь умереть на родине, защищая ее. Вместе с тем, Батал ведет непримиримую борьбу только против русской армии, но не против турецких войск. В этом смысле образ героя мог бы быть более историчным.

Немалый интерес представляет последняя, восьмая картина драмы. В ней отражен ряд существенных черт истории, «сюрпризов» Кавказской войны. Действие происходит в горах, где расположились Батал и его друзья. Они с горечью наблюдают за исчезающим в морском пространстве кораблем, увозящим махаджиров. Однако это не ослабляет их стремления продолжать борьбу. Батал твердым голосом произносит: «Друзья! Не надо грусти! Еще кое-кто из сыновей этих гор остался здесь... Они продолжают борьбу... Пойте песню! Грусть отойдет!» Не переселились в Турцию старший сын Рашита Рослан и его сестра Шазина. Они пополнили ряды сподвижников Батала. Драма завершается сценой прибытия в отряд Батала бойцов из Кабарды, Дагестана, Карачая, Абазашты (этого эпизода нет в русском переводе), которых объединила общность исторических судеб. Эта сцена символизирует единение народов Северного Кавказа, Дагестана и Абхазии в борьбе за волю. Вместе с тем, в абхазском тексте драмы, Чанба, наряду с представителями северокавказских горцев, упоминает и бойца, прибывшего из Сванетии. Кроме того, в киносценарий «Махаджиры» автор включает образ Бесо — предводителя грузинского добровольческого отряда, воюющего на стороне Батала и его соратников. Здесь — резкое расхождение художественной правды и правды исторической, ощущается идеологизированность и политизированность писателя, который счел необходимым расширить национальный состав героев, боровшихся против колониальной политики царской власти, в частности интернационализировать ряды борцов за счет выходцев из Грузии, хотя такие единичные случаи могли быть в жизни. Но в целом, история Кавказской войны свидетельствует, что в XIX в. Грузия и ее население не принимали участия в освободительной, антиколониальной борьбе горцев Кавказа. С. Чанба завершает киносценарий вполне «революционной» сценой, в которой видим вспыхнувшие ярким светом буквы «Октябрь», «возбужденные гневом и местью» лица Батала, русского солдата, украинца, женщины, рабочего, матроса и т. д.

Махаджирству был посвящен и начатый Чанба исторический роман «Дал». Это многообещающее произведение создавалось писателем на русском языке в соавторстве с историком А. В. Фадеевым (литературный псевдоним — А. Тодуа). Отрывки («Высадка в Гаграх» и «Надрез на колыбели») были опубликованы в газете «Советская Абхазия» 30 марта и 12 июня 1936 г. Если бы не смерть писателя, то, видимо, роман «Дал» был бы завершен и явился бы первым историчес-

ким романом в абхазской литературе, в котором была бы сделана серьезная попытка художественными средствами раскрыть трагическую историю горцев в XIX в. Как свидетельствуют отрывки, авторы романа предполагали создать большое художественное и документированное произведение с развернутыми комментариями, время действия в котором, очевидно, охватывало первую половину XIX в. или, возможно, оно доходило бы до 1877-1878 гг., т. е. до русско-турецкой войны и последнего массового выселения абхазов и других горцев Северного Кавказа в Турцию.

В первом фрагменте романа «Дал» «Высадка в Гаграх» описана высадка русских войск в Гаграх в июле 1830 г. Уже этот отрывок в той или иной мере отражает взгляды Чанба и Фадеева на исторические события первой половины XIX в. Опираясь на массу архивных материалов, писатели попытались воссоздать атмосферу эпохи, объективную реальность того времени, отношения различных слоев российского (в частности, солдат и офицеров) и абхазского обществ к войне. Нет предвзятого отношения к исторической действительности; намечается сложная многоплановая картина трагической судьбы абхазского народа в прошлом столетии.

«Высадка в Гаграх» начинается с рассказа о том, как 1 июля 1830 г. русский отряд, составлявший «Абхазскую экспедицию» (8), был направлен из Редут-Кале (близ Поти) в Сухум-Кале для взятия этого города. В контексте рассказа особый интерес представляет короткий эпизод, изложенный старым безымянным матросом о временах русско-кавказской и русско-турецкой войн. Речь рассказчиков позволяет судить об их чине, ранге, социальном положении и уровне сознания; можно встретить как самовосхваление своей служебной биографии на Кавказе и участием в боевых действиях «за родину», и критику некоторых офицеров, так и непонимание сути войны, осознание себя игрушкой в руках царского самодержавия, для которого солдаты являлись пушечным мясом и их руками совершались античеловеческие военные акции — ведь уничтожались и выселялись многие народы Северного Кавказа и Абхазии.

Рассказ от лица героя заменяется объективным повествованием о походе первого батальона 44-го егерского полка и взвода саперов на Гагру, на транспортных кораблях «Успех», «Редут-Кале» и «Буг», их сопровождали бриги «Орфей», «Пегас», «Ганимед» и шлюпка «Диана». Отряд спокойно высадился на берег и расположился в руинах старой Гагринской крепости. Однако это не означало, что флотилия с десантом не была замечена местным населением. Авторы показывают своеобразное отношение местного населения к этому событию, хотя Абхазия уже 20 лет находилась в составе Российской империи.

Не все население Абхазии с удовлетворением восприняло упрочение власти России в крае, скорее всего, оно предпочитало независимое существование. С. Чанба и А. Фадеев не обошли эти вопросы, в противном случае они пополнили бы ряды тех писателей и исследователей, которые предвзято описывали исторические процессы XIX в. В контексте 1830-х годов писатели рассматривают русские

войска как «вражеские» или «неприятельские», ибо так воспринимались они тогда населением Абхазии и близлежащих черкесских земель.

«Первыми заметили флотилию близ Гагр проживавшие неподалеку садзы (9) общины Цан (10). Они прекрасно уже умели различать флаги турецких контрабандистов от... русских военных бригов и шлюпов.

Увидев, что флотилия повернула и скрылась за выступавшими в море острогами Гагринского хребта, жители селения Цандрипш послали гонцов к соседям — в общину Геч (11). Оттуда поскакали вестники тревоги дальше до самой Мзымты, в устье которой жили садзы из общины Ареда (12). (Турки называли их Артлар.)

Там в течение дня до заката солнца все приморские общины садзов были оповещены о высадке русских войск в Гаграх. Вечером узнали об этом и на том берегу Мзымты, среди убыхов. (Об убыхах смотри четвертую главу первой части книги. — В. Б).

И пока эта страшная весть передавалась из уст в уста, пока во всех селениях, разбросанных по долинам Бгарыпсты, Псоу и Мзымты, старики держали совет, а женщины, причитая и шушукаясь возле очага, готовили мужьям, сыновьям и братьям копченое, вяленое мясо, сыр и вареные на меду колобки, пятеро молодых садзов отправились из Цандрипша к Гаграм на разведку.

Никто не знал, что будут делать неприятельские войска — останутся ли они в Гаграх или двинутся дальше, в глубь страны» (13).

Отрывки романа показывают, какое важное значение придавали авторы этнографическим, лингвистическим (топонимическим, гидронимическим) и другим данным. Речь идет не об их использовании для наполнения произведения национальным колоритом. Они были необходимы для углубления художественного мира романа, более убедительного отражения исторических процессов и личностей, а также раскрытия образов героев, представляющих ту или иную общину или группу, наконец — и в целом — для этнопсихологического обоснования мотивов поведения героев в определенных ситуациях. Важно было воскресить и зафиксировать исторические названия местностей, неразрывно связанных с историей и культурой абхазо-адыгских народов.

Сказанное позволяет сделать вывод о том, что несмотря на антиномичность видения истории, на всю сложность и противоречивость фигуры С. Чанба и его творчества, деятельность и произведения писателя имеют важное значение для развития абхазской национальной литературы и культуры.

Нельзя обойти вниманием и повесть Г. Гулиа «Черные гости», впервые опубликованную в журнале «Новый мир» в 1950 г. (№ 2). Это было время, когда абхазский народ был ограничен в правах, продолжались нападки на его историю и

культуру, и даже монография отца Г. Гулиа, Д. И. Гулиа, «История Абхазии», изданная в 1925 г., в конце 40-х — начале 50-х гг. подверглась резкой критике (об этом скажем чуть позже). Словом, в критическое для народа время появилась повесть Георгия Дмитриевича Гулиа. Да, произведение, как и все остальные

103

творения писателя, написано на русском языке, и, видимо, ее следует рассматривать как явление русской литературы, однако творчество Г. Гулиа является частью абхазской культуры.

В то время было даже рискованно писать на историческую тематику. История Абхазии была под запретом. Напомним, что после выселения более четырех тысяч греков из Абхазии в 1949 г. готовился зловещий план выселения самих абхазов, видимо, в ту же Среднюю Азию, как чеченцев, ингушей, карачаевцев, балкарцев и других. Для проведения этой акции было подготовлено все: как вспоминают представители старшего поколения, «черные эшелоны» стояли на железнодорожных станциях, готовые к погрузке «живого груза». К счастью, этого не произошло.

Выход повести «Черные гости» в 1950 году вызвал немалый общественный резонанс. Ибо в самой Абхазии обстановка была напряженная. О повести Г. Гулиа появились совершенно противоположные мнения. В областной газете «Советская Абхазия» (1950, №№ 122, 129; 1951, № 51 и т.д.) был напечатан ряд отрицательных рецензий, которые не имели ничего общего с объективностью. Однако нашлись люди, которые поддержали писателя. Произведение в целом положительно оценили академик Е. Тарле, молодой тогда ученый Г. Дзидзария и другие. В последующие годы о ней хорошо отзывались Ш. Инал-ипа (14), А. Дымшиц (15), Б. Гургулиа (16), А. Тверской (17) и др., которые наряду с художественными достижениями, резонно отметили и недостатки повести. Е. Тарле в частности отмечал: «Любопытная эта повесть. Мимо нее не должен пройти ни критик, ни историк. Георгий Гулиа положил в основу повести “Черные гости” народное предание, основанное на действительном факте и относящееся к первому десятилетию девятнадцатого века. Она (повесть. — В. Б.) читается с большим интересом» (18).

«Черные гости» — это первая крупная историческая повесть и единственное в своем роде произведение, которое посвящено истории Абхазии начала XIX в. Словом, Г. Гулиа вышел из рамок второй половины XIX в., которую чаще всего затрагивала литература. К сожалению, писатели до сих пор обходят этот важный и трагический эпизод прошлого народа: он связан с историей вхождения Абхазии в Россию и убийством владетельного князя, правителя Абхазии Келешбея Чачба, якобы совершенное его родным сыном Асланбеем. События почти 200-летней давности, прямо скажем, могли стать основой той или иной «шекспировской» трагедии.

Г. Гулиа обладал способностью видеть самые существенные этапы, иногда даже трагические моменты в истории народов мира, умел углубиться в описываемое

время и в характеры исторических лиц и вымышленных людей. (Вспомним, например, последующие его исторические романы: «Фараон Эхнатон» «Сулла», «Водоворот», «Ганнибал».) И здесь, в рассматриваемой повести, он взялся художественно раскрыть одну из важнейших страниц истории Абхазии прошлого столетия. В то время (первое десятилетие XIX в.), когда русско-ту-

104

рецкие противоречия на Западном Кавказе обострились, выбор внешнеполитической ориентации абхазскими правителями имел огромное значение для будущей судьбы народа. В данном случае Г. Гулиа придерживался той концепции истории Абхазии первой четверти XIX в. и убийства владетеля Абхазии Келешбея, которая по сей день господствует в историографии. Однако есть и другая современная трактовка исторических событий, возможно, более объективная и соответствующая исторической действительности. Но об этом потом. В начале попытаемся раскрыть суть первой концепции, которая стала основой повести «Черные гости». Г. А. Дзидзария писал: «Владетели Абхазии, в частности, еще задолго до этого, с 70-х годов XVIII века, поддерживали политику, ...направленную на сближение с Русским государством. Одним из выразителей этой внешнеполитической ориентации в начале XIX века был Келешбей Шервашидзе (Чачба)» (19), являющийся главным героем повести «Черные гости». Он в начале утвердился при поддержке Оттоманской Порты. Однако крупные изменения в международной жизни, укрепление мощи России и другие обстоятельства оказали на него сильное воздействие, и он постепенно перешел на политику сближения с Российской империей. На это толкала и его личная забота о сохранении своего влияния и власти в Абхазии. Впоследствии он «идет на открытый разрыв с Турцией, вступив уже в прямые переговоры с Россией, правда, оговаривая при этом определенные условия и в ряде случаев проявляя колебания. Турецкое правительство решительно не хотело примириться с потерей Абхазского побережья. Вместе с тем внутри княжества, под диктовку того же правительства, активизируется протурецки настроенная феодальная оппозиция, к которой примкнул и старший сын владетеля — Асланбей, племянник наиболее опасных политических противников Келешбея, эшерских князей Дзиапш-ипа. В мае 1808 года Келешбей был убит заговорщиками... Асланбей со своими приверженцами засел в Сухумской крепости, объявив себя владетелем Абхазии и вассалом турецкого падишаха, от которого он получал военную и материальную поддержку» (20). Однако Асланбей и его сторонники продержались недолго.

В 1810 году Манифестом Александра I от 17 февраля Абхазия официально была присоединена к России (21). Это как раз та трактовка исторических событий, на которой и основывается повесть.

Г. Гулиа умело использовал доступные тогда ему материалы о прошлой жизни Абхазии. Для него было так же важно то, о чем писал М. Горький в 30-е годы: «Факт — еще не вся правда, он — только сырье, из которого следует выплавить, извлечь настоящую правду искусства. Нельзя жарить курицу вместе с перьями... Нужно уметь извлекать из факта смысл» (22). Писатель, художественно воссоздавая

историческую действительность, попытался «не приукрашивать» события и своих героев, хотя ясно, что он разделяет политическую позицию главного героя повести Келешбея Чачба. Речь идет именно о литературном персонаже, а не реальной исторической личности Келешбея. В жизни фигура владетельного князя

105

намного сложнее и антиномична; она безусловно может вызвать разноречивые толкования.

Важной чертой произведения является присутствие во всей его художественной ткани речи неперсонифицированного повествователя, которая полностью сливается с авторским голосом. Автору-повествователю принадлежит особая роль в структурной организации произведения, как и вообще во многих повестях 20-50-х годов. Однако он — не участник событий, а активный наблюдатель, интерпретатор и оценщик действий, фактов исторического процесса и характеров, ведущий объективное повествование в манере речи народного оратора, который не только излагает явления действительности, но и дает им личную оценку. Писатель, часто прерывая повествование, вмешивается в объективное развитие сюжета, с целью высказать свои суждения о том или ином предшествующем событии или характере. При этом он обращается прямо к читателю, часто употребляя свое излюбленное выражение: «Друзья мои». В этих отступлениях повествователь ярче выражает свою авторскую позицию, свое отношение к историческим событиям и к тем или иным характерам персонажей, действующих в определенных обстоятельствах. Последние зачастую влияют на героя, ставят перед ним проблему выбора пути, и от ее правильного решения во многом зависят судьбы Родины и народа. Такой способ повествования пробуждает у читателя веру в достоверность описываемых событий и характеров. Вспомним, например, роман Б. Шинкуба «Последний из ушедших». В нем писатель достигает этой цели использованием сложной структуры произведения. Он вводит многоступенчатую форму повествования (автор — автор дневников или записей, молодой ученый Шарах Куадзба — Зауркан Золак, главный повествователь и активный участник событий и т. д.). В повести «Черные гости», как было уже отмечено, важную роль играет сам автор, он и является единственным повествователем. Эти обстоятельства показывают, что выбор формы, или соответствующей структурной организации повести, играет важную роль в эстетическом восприятии читателем всего содержания произведения.

Г. Гулиа, в соответствии с господствовавшей исторической концепцией событий, художественно воссоздает картину эпохи и образы исторических лиц (Келеша Чачба, его сына Аслана), а также вымышленных героев (крестьян Согума, Темыра, сына рыбака Бирама Даура, «правой руки» Келеша Батала, турецких агентов Кучука, Мамеда и других).

Образ Келеша занимает центральное место в повести, ибо главные события и основные проблемы времени связаны с раскрытием его характера. Его образ, политические взгляды являются точкой отсчета для выражения духа эпохи и создания характеров других героев. С ними соизмеряются мотивы их поступков и

действий.

Келеш Чачба — реальная историческая личность, сыгравшая определенную роль в истории Абхазии и ее народа. Согласно повести, суть его деятельности заключалась в правильном выборе политической ориентации в сложных истори-

106

ческих обстоятельствах, в борьбе за объединение народа и сближение с Россией. В его (Келеша) понимании, по мнению Г. Гулиа, могучая северная держава была единственной спасительницей непокорного народа от истребления. Безусловно, сложно было молодому тогда писателю создать образ такого значительного героя, без романтики и восхвалений. Он обратился, вероятно, к опыту мировой литературы, в частности — русской и грузинской исторической романистике (романы А. Толстого «Петр I», К. Гамсахурдия «Десница Великого мастера» и др.). Речь идет не о копировании или подражании, а о творческом восприятии и осмыслении автором «Черных гостей» опыта других литератур в художественном изображении исторических лиц и картин эпохи.

На первых страницах повести, интерпретируя сущность происходивших исторических событий, повествователь, отступая от стержневой линии движения сюжета, сразу же представляет Келеша Чачба как прогрессивного деятеля, избравшего, по мнению писателя, верный путь спасения народа. Добавив к этому описание тайного прибытия сына Келеша Аслана в Абхазию (он был в Турции) с турецким агентом Мамедом с особым заданием Великой Порты (смысл которого заключался в том, чтобы свергнуть Келеша Чачба и захватить власть) в начале повествования, автор дает читателю возможность ясно представить картину будущих основных событий. Вообще автору-повествователю в повести присущи способности заранее предопределять характеры и предсказывать будущие события.

Келеш Чачба — носитель определенных политических идей, вокруг которых разворачивается главный конфликт эпохи, т. е. конфликт между идеей объединения народа, сближения с Россией, борьбы с иноземными поработителями и протурецкой политикой, а также между сторонниками этих двух противоположных политических линий.

Как описывается в повести, Келеш не одинок в борьбе, на его стороне многие князья и основная часть народа.

Главный герой произведения властолюбив, жесток к противникам, всячески мешающим ему проводить свою политику. Недаром поплатился головой один из ярких противников Келеша, эшерский князь Саатбей Дзиапш-ипа (сцена из главы «На пиру»), после чего его род присмирел, боясь как бы не оказаться в драматической ситуации.

Писатель немало места уделяет речи самого героя и диалогу. В главе «На пиру» он дает возможность своему персонажу самовыразиться перед лицом собравшихся,

изложить свои политические взгляды и требования. «Отныне долг каждого из нас состоит в том, чтобы объединиться, объединиться и еще раз объединиться. Это наш священный долг: или мы выполним его, или за смертью падём под кривыми турецкими саблями!..» (23). А в главах «Владетельный князь», «Крестьянская просьба» герой показан с другой стороны, т. е. с точки зрения отношений между различными слоями абхазского общества. С этой целью вводятся образы крестьян Темыра из Дала и Согума из Гудауты, кото-

107

рые в дальнейшем занимают важное место в повествовательной структуре произведения.

Глава «Владетельный князь» начинается с рассказа о крестьянах, прибывших с просьбами к владетельному князю, и небольшого диалога между ними. Затем писатель активно включается в повествовательную структуру и лаконично знакомит читателя с прошлой жизнью Келеша, начиная с юношества до второй половины первого десятилетия XIX века. Это был путь поисков и неудач, горячих столкновений и острых конфликтов, путь формирования устойчивых политических взглядов героя.

В последующую главу — «Крестьянская просьба» — Г. Гулиа вводит диалог между князем и крестьянином, который часто прерывается авторской передачей внутреннего состояния Келеша. Крестьянин Темыр просит князя, чтобы он помог закрепить за ним землю, на которой пахали его дед и прадеды, ибо эта земля по наследству принадлежит ему, посодействовать, чтобы князья Маршаны не смели вытеснять его. Темыр безусловно знает, что Келеш враждебно относится к Маршанам, так как они вместе с эшерскими князьями Дзиапш-ипа являются ярыми противниками его политики. Эта ситуация вселяет в него дополнительную надежду. Отсюда — переживания владетеля, возникшие в связи с просьбой Темыра: «Князю не понравилась ссылка на прадедов. Претензия на земельную собственность, высказанная совершенно недвусмысленно, неприятно резнула ухо. Если на минуту согласиться с доводами Темыра из Дала, если поддаться враждебности к Маршанам и стать на сторону этого крестьянина, взгляды которого на землю весьма определены, то может наступить время, когда волей-неволей придется выслушивать еще каких-нибудь умников из Гудаут или Кодора, где нет князей Маршанов, но имеются князья Чачба, что тогда ответит Келеш?... “Хитрец, — сказал про себя князь, — он решил поиграть на моей неприязни к Маршанам и вырвать решение, которое завтра же обратится против меня. Эти люди готовы воспользоваться любой оплошностью с нашей стороны, чтобы извлечь для себя выгоду”. И князь решил проучить дерзкого Темыра». (С. 61). Он строго указал Темыру, что земля не его собственность, а княжеская, добавив, что «князь есть князь, а раб есть раб». Но когда Темыр дерзко ответил, что он не считает себя рабом, — Келеш не выдержал. Он потребовал, чтобы Темыр немедленно убрался и явился к своему господину с повинной. Решительный характер Темыра может показаться напыщенным и преувеличенным. Трудно, безусловно, иному читателю, не знающему истории и этнографию абхазов, представить простого крестьянина,

который так смело противоречит владетельному князю, рискуя своей жизнью. Однако это глубоко национальный характер, сформировавшийся под воздействием многих обстоятельств. К последним можно отнести, в частности, отсутствие крепостнических отношений между князьями, дворянами и крестьянами и рабства, сохранение патриархально-родовых отношений, аталычных (аталычество — воспитание княжеских и дворянских детей в крестьянских семьях) и других родственных свя-

1. Келешбей Чачба.
2. Сухум-Кале: Келешбей и корабли.
3. Кутаис, июнь 1810 г. Сефербей перед выбором.
4. Асланбей Чачба.
5. Асланбей с воинством.

Рисунки Б. Джопуа. (Из кн. С. Лакоба «Асланбей». — Сухум, 1999).



зей, существование правил национальной этики Апсоура — обязательных для всех слоев общества, постоянная борьба за независимость с иноземными захватчиками и т. д. С этой точки зрения, Г. Гулиа несколько преувеличил и довел до

«антагонизма» так называемые «классовые взаимоотношения» в абхазском обществе. Здесь влияние распространенного в то время «классового подхода» в решении тех или иных проблем литературы и искусства очевидно.

Но если характер Темыра исторически обусловлен, то в образе рыбака Бирама чувствуется явное преувеличение, особенно, когда дело касается «социально-классового» сознания персонажа. Примером может служить глава «Весенний гром», диалог между Бирамом, Темыром и Согумом. Как проясняется, Бирам, оказывается, достигает того уровня социального самосознания, когда наступает понимание «классовой» сущности князей, и того, что жизнь без них лучше, что среди этих представителей высшего сословия не может быть добрых людей, они все одинаковы и любят сидеть «на шее» у крестьян. Для крестьянина (тем более абхазского) той эпохи, конечно, такие «революционные» мысли не характерны; поэтому образ Бирама отчасти выбивается из контекста исторической действительности.

Следует выделить еще одну роль автора-повествователя в художественной системе повести. Он является связующим звеном между историей и современностью. В лице повествователя на всем протяжении повествовательного времени ощущается передовой человек, который видит все происходящие события и переживает их. Поэтому перед ним возникает внутренняя необходимость связать прошлую жизнь народа с сегодняшней. При этом автор подчеркивает, что нелегким путем пришла нация к свободной жизни и что «не для того» он «вспомнил о прошлом, чтобы разжалобить кого-нибудь,.. чтобы бросить невольный укор истории, принесшей в прошлом так много горя и слез. И не для того, чтобы высветлить страницы ее, или омрачить, или исправить их. Нет, история не нуждается в исправлении». (С. 116). «Я невольно думаю о тех, кто пытается снова идти проторенной дорожкой черных гостей, — пишет он далее, — о тех, кто забыл уроки истории и силится вновь возродить темные времена». (С. 116). Но автор спокоен за судьбы своей родины, «ибо времена нынче не те, что полтора столетия тому назад, и даже не те, что вчера!» (С. 116). Мысли его обращены к родине, где он чувствует себя настоящим хозяином. Это писал Г. Гулиа более пятидесяти лет тому назад.

Речь повествователя не сложна. Непринужденный стиль, хронологически последовательное изложение событий, широкое использование народной мудрости, народных пословиц и выражений (за исключением неоправданного употребления небольшого количества русизмов и поговорок, как: «Мы сами с усами, мы сами с бородами», «Шагай, беда, да не в мои ворота» и др., которые не соответствуют национальному сознанию и речи героев) делают произведение легко воспринимаемым.

110

Структурной особенностью повести является также ее деление на множество небольших частей, самостоятельных рассказов, со своими названиями («В бурю», «Город», «Отец и сын», «Опальный княжич», «Купец», «Владетельный князь», «Крестьянская просьба», «Расплата» и др.), связующим звеном между которыми является сам повествователь. В этом ощущается влияние поэтических традиций

Нартского эпоса и новеллистической организации художественного текста романа отца писателя Д. Гулиа «Камачич».

Теперь рассмотрим иную точку зрения на исторические события первой четверти XIX в., которая кардинально отличается от гулиевской концепции. При этом мы не можем сегодня упрекать Г. Гулиа в незнании исторических материалов, в искажении реальности. Вероятно, писатель до конца своей жизни оставался сторонником той трактовки политического противоборства в Абхазии в начале XIX столетия, личностей владетеля Абхазии Келешбея Чачба (Шервашидзе) и его сына Асланбея, по которой сын убил родного отца. На это он имел полное право.

Современная историография, имеющая больше возможностей более детально изучить прошлое народа, открывает немало значительных фактов, хотя и она усердно проявляет субъективные пристрастия. По мнению некоторых ученых, личность Келешбея и исторические события, развернувшиеся в начале XIX в., выглядят немного по-другому, а Асланбей не может являться отцеубийцей. Вообще, по нормам абхазской традиционной этики, патриархальных устоев общества, этническому самосознанию народа, «отцеубийство» никак не соответствует представлениям абхазов о кровнородственных отношениях: это — недопустимое преступление, которое осуждалось всем народом. Еще в 1923 г. русский поэт, историк и археолог В. И. Стражев (1879-1950) обратил внимание на нелепость обвинения Асланбея в убийстве отца. Сомнения Стражева были выражены в стихотворении «Асланбей»:

Аслан! Я верю небылице:
Отцовской кровью плачет твой кинжал! (24)

Стражев также писал: «Аслан воплотил в себе образ героя — борца за независимость и таким остался в памяти своего народа» (25). Поэт как бы верит, т. е. вынужден верить в «небылицу». Само употребление слова «небылица» уже отражает отношение Стражева к этому «отцеубийству». Мысль Стражева развил современный писатель, историк и общественный деятель С. Лакоба, который в своей небольшой работе «Асланбей» (1999) убедительно показал, что исторические события первой четверти XIX столетия развивались в ином русле. Конечно, ощущается, что работа создана рукой поэта, писателя; она, написанная в русле детективного расследования, читается легко, интересно, привлекает пристальное внимание читателей. Основным источником «Асланбея» стали многочисленные документальные материалы, опубликованные в первых шести томах 12-томного издания «Акты, собранные Кавказскою Археографическою Комиссиею»

111

(Тифлис, 1866-1904) и ряд других изданий первой трети XX в. Материалы из «Актов...» действительно подтверждают позицию С. Лакоба, который ставит под сомнение, и небезосновательно, сам факт добровольного присоединения всей Абхазии к Российской империи в 1810 г. Факт, конечно, имел место, но главное, как этот процесс происходил и в каких масштабах, и как отреагировало на него

население Абхазии.

Келешбей Чачба (Шервашидзе) пришел к власти при поддержке турок в 80-х гг. XVIII века. Однако, как пишет С. Лакоба, «в течение трех десятилетий он проводил самостоятельную политику, успешно лавируя между интересами Турции и России. Князь отличался умом, хитростью, и его имя было широко известно за пределами Кавказа... Келешбей быстро подчинил себе феодальную знать Абхазии, опираясь на мелкое дворянство и “чистых” крестьян-анхаю (*анхаџыцџа*. — В. Б.), каждый из которых был вооружен ружьем, шашкою и пистолетом. Эта постоянная стража состояла из 500 ратников. В случае военной угрозы Келешбей в считанные часы выставлял хорошо вооруженное 25-тысячное войско с артиллерией, конницей и даже флотом. До 600 военных галер владельца постоянно крейсировали вдоль Черноморского побережья, от Батума до Анапы, причем комендантами крепостей Поти и Батум были его племянники — однофамильцы» (26).

Келешбей вел переписку с министром иностранных дел Франции Талейраном, чтобы наладить внешнеполитические связи с наполеоновской Францией. Самостоятельная политика Келешбея не совсем устраивала Россию, в которую он вроде бы просился войти, видимо, и Турцию, с которой владетельный князь не пытался вести открытую войну, хотя Россия подстрекала его к подобным действиям. Об этом свидетельствует масса исторических документов. Генерал Рыкгоф в рапорте командующему русскими войсками на Кавказе графу Гудовичу от 8 июня 1807 г. писал: «Келеш-бек только наружно оказывает Русским его дружбу» (27). А граф Гудович в свою очередь, обращаясь к Келешбею, отмечал: «Не помогли нашим войскам против турок, а еще падает на вас сомнение, что вы под рукою воспособляете туркам» (28). С. Лакоба снимает обвинение с Асланбея, который по политическим и иным соображениям никак не мог убить своего отца, тем более что у них не было серьезных противоречий по политическому статусу Абхазии, оказавшейся между двумя конкурирующими державами. С. Лакоба, отчасти опираясь на монографию Г. А. Дзидзария «Борьба за Абхазию в первом десятилетии XIX века» (Сухуми, 1940), пишет: «По всей вероятности, российские власти на Кавказе, подстрекаемые правительницей Мегрелии Ниной Дадияни, решили устранить строптивого Келешбея и, воспользовавшись перемирием с Турцией, поставить во главе абхазского княжества зятя мегрельских владельцев Сефербея Чачба, дискредитировав при этом основного наследника на престол Асланбея, мать которого из княжеской фамилии Дзяпш-ипа была первой женой Келешбея. В этих целях Сефербей, при поддержке Нины Дадияни и активном участии русской военной администрации в лице ген. Рыкгофа, организуют заговор против Келешбея, в результате которого он погибает в Сухумской крепости 2 мая 1808 г.» (29).

112

Напомним, что в декабре 1803 г. Мингрелия (Мегрелия) вступила под покровительство России, и с этого момента она «оказывается на острие российской политики в крае. Однако слабовольный Григорий Дадияни (*владелец Мингрелии /Мегрелии/*. — В. Б.) не годился на эту роль, а царские власти и военное

командование России все большее внимание обращают на его энергичную и властолюбивую жену» (30), которую Цицианов в письме Литвинову в ноябре 1804 г. кратко охарактеризовал: «великая интриганка» (31). Видимо, она и отравила своего мужа Григория Дадияни 24 октября 1804 г.

После смерти Келешбея русская администрация на Кавказе резко меняет свое отношение к деятельности владетельного князя Абхазии. Он уже становился личностью, которая постоянно проводила пророссийскую политику и верно служила царизму. Эта позиция претворена в образе гулиевского Келешбея и до сих пор, по справедливому замечанию С. Лакоба, бытует в исторической науке и публицистике (32).

Целью заговора было устранить Келешбея и назначить (именно — назначить) владетелем Абхазии слабохарактерного Сефербея — сына Келешбея от второй жены-крестьянки и мингрельского (мегрельского) зятя (был женат на сестре Григория Дадияни Тамаре), через которого Нина Дадияни (а через нее царские власти) хотела оказывать влияние на Абхазию. Об этом свидетельствует и ее обращение к императору Александру I от 8 июня 1808 г. (т. е. спустя чуть более месяца после трагической гибели Келешбея): «И так, самодержавнейший Государь, ныне время удобное принять Сефер-бека под Ваш покров, ибо он есть член (нашего нома) и сосед наш» (33). Однако Сефербей не мог рассчитывать на расположение абхазского народа, признавшего Асланбея единственным законным наследником престола. Это, естественно, не входило в планы Нины Дадияни и царской администрации. Вместе с тем правительница Мингрелии (Мегрелии) отмечала, что «в случае признания Сефербея и принятия Абхазии в подданство России, пределы империи расширятся до Крыма, ибо “число абхазцев немалое”» (34). Под этнонимом «абхазы», видимо, подразумеваются абхазо-адыгские народы и общины (абхазы, абазины, садзы, убыхи, шапсуги, натухайцы, абадзехи и другие), которые тогда действительно населяли большую территорию черноморского побережья. И, вероятно, власть Келешбея Чачба распространялась и на часть Северо-Западного Кавказа, на родственные абхазам адыгские народы. Во всяком случае, он пользовался авторитетом среди них. Об этом свидетельствует и участие черкесского отряда (в составе 300 бойцов) в обороне Сухуми в августе 1808 г. Тогда генерал Рыкгоф двинул объединенные силы правительницы Мингрелии (Мегрелии) Нины Дадияни и ее зятьев Манучара (из Самурзакана) и Сефербея Чачба. На помощь Асланбею, кроме черкесов, прибыл на трех судах с войском его двоюродный брат, комендант крепости Поти Кучукбей Чачба (племянник Келешбея) (35). Экспедиция Рыкгофа потерпела неудачу и Сефербея опять не удалось посадить на трон владетеля Абхазии.

Царские власти упорно продолжали распространять слухи об Асланбее как об отцеубийце, одновременно возвышая Сефербея в глазах народа. Но абхазы

никак не принимали его, видя в нем прислужника чужих интересов и, возможно, соучастника в организации убийства Келешбея.

После августовских событий 1808 г. Асланбей еще больше укрепил свои позиции в народе. Он фактически стал владетельным князем Абхазии. То, что его поддерживало многочисленное потомство Келешбея и даже последняя жена Келешбея Ребия-ханум Маршан, говорит о том, что в Абхазии мало кто подозревал Асланбея в убийстве родного отца (36).

В этих условиях 12 августа 1808 г. под диктовку Нины Дадияни Сефербей (при крещении — Георгий) пишет обращение к императору Александру I с просьбой включить Абхазию в состав Российской империи. «В порыве откровения Сефербей сообщает Александру I, что все обращения о принятии Абхазии в Россию писал священник “Иоанн Иоселиани *(на грузинском языке. — В. Б.)*, который искренним сердцем советовал мне предать себя в подданство Императорскому престолу” (37)» (38). Словом, документ был составлен вне Абхазии (в Мингрелии /Мегрелии/) и незаконным, непризнанным народом “владетельным князем” Сефербеем. И на основе обращения Сефербея Александр I признал в своей грамоте от 17 февраля 1810 г. Георгия (Сефербея) Чачба «наследственным князем абхазского владения под верховным покровительством, державою и защитою Российской империи» (39).

После гибели Келешбея Асланбей фактически в течение двух лет управлял Абхазией. Сефербею оставался один путь: с помощью царских войск захватить столицу страны, разгромить войска Асланбея и сесть на трон владетельного князя, хотя народ его не признает. А признание народа имело важнейшее значение для любого владетеля Абхазии, ибо без должного авторитета и доверия трудно было править такой страной с воинственным и свободолюбивым населением. Таким образом, судьба Асланбея была предрешена. 10 июля 1810 г. Сухуми пал под натиском русских войск с моря и с суши. Асланбей скрылся у родственников в абхазском обществе Садзен.

«В этом же году до 5 тысяч абхазов выселилось в Турцию. Эта была первая в XIX веке волна переселения» (40).

Исходя из сложившейся ситуации в Абхазии в начале XIX в., С. Лакоба и ставит под сомнение утвердившуюся точку зрения о добровольном присоединении Абхазии к России. Как свидетельствуют документы, однозначного ответа здесь не может быть. Очевидно было одно: с захвата Сухума начинается новый этап в истории Абхазии и процесс утверждения русской власти в крае. А борьбе между двумя сыновьями Келешбея — Асланбеем и Сефербеем, по справедливому замечанию С. Лакоба, «была прежде всего борьбой двух влияний: русского и турецкого, а взятие Сухум-Кале являлось победой не Сефербея над Асланбеем, а победой России над Турцией в борьбе за Абхазию» (41). Однако волнения в Абхазии против утверждения царской власти не прекращались в течение XIX века. Непризнанный народом Сефербей умер 7 апреля 1820 г. Большинство абхазских князей и само население хотели видеть владетелем Абхазии Асланбея или его

брата Гасанбея, только не ставленников царской власти. Но начальник штаба Отдельного Кавказского корпуса, генерал-лейтенант А. А. Вельяминов, временно заменявший тогда А. П. Ермолова (он выехал в Санкт-Петербург), по совету владетеля Мингрелии (Мегрелии) Левана Дадияни, объявил «правительницей Абхазии» вдову Сефербея (Георгия) Чачба (Шервашидзе) Тамару Дадияни. Во избежание волнений Вельяминов отдал приказ арестовать Гасанбея Чачба и выслать в Сибирь. Несмотря на это абхазы взбунтовались и отказались признать Тамару правительницей Абхазии (42).

«Летом 1821 г. Асланбей вернулся на родину. При поддержке своих родственников садзов, убыхов и псхувцев он поднял восстание, "овладел всею Абхазиею" и обложил Сухумскую крепость» (43). Но одержать победу не удалось.

После смерти сына Сефербея Дмитрия (правил недолго) 14 февраля 1823 г. «император пожаловал его брату Михаилу (Хамудбею) титул владетеля Абхазии (правил до 1864 г.)» (44). Назначение нового владетеля царской властью вновь вызвало восстание абхазов в 1824 г., и его снова возглавил Асланбей. После упорных и продолжительных боев Асланбей потерпел поражение и вновь был вынужден эмигрировать в Турцию (45).

«В последний раз Асланбей прибыл в Абхазию в 1830 г. и попытался поднять восстание против своего племянника владетеля Михаила. Но к этому времени присутствие царизма в крае усилилось, и Асланбей вынужден был навсегда покинуть свою родину. До самой смерти он жил в Константинополе» (46), переживая за судьбы Абхазии, управляемой ставленниками царизма, с которыми он боролся в течение 20 лет.

Итак, мы имеем две противоположные концепции истории абхазов начала XIX в. и исторических личностей, главным образом Келешбея и Асланбея, вокруг которых разворачивались события.

У Г. Гулиа Келешбей сторонник пророссийской политики и присоединения Абхазии к России, а сын владетельного князя Асланбей выступает в качестве его политического противника из стана «черных гостей», проводника турецкой политики в Абхазии, которого народ отвергает как «отцеубийцу».

Концепция, предложенная Г. Гулиа в повести «Черные гости», затем окончательно утвердилась в абхазской советской историографии, господствуя и по сей день.

В исследовании С. Лакоба «Асланбей» Келешбей Чачба показан как выдающийся политический деятель, всеми доступными средствами борющийся за независимость Абхазии. Идею свободы привержен и законный престолонаследник Асланбей, его поддерживает большая часть народа; он выступает против утверждения царской власти в Абхазии. Вместе с тем, Асланбея поддерживает Турция, которая преследовала вполне понятную цель: не допустить усиления позиции России в регионе, одновременно сохранив и укрепив свое влияние на княжество, шире — на Кавказ. Им противопоставлены ставленник царизма

Сефербей, который, вероятно, причастен к убийству своего отца; коварная правительница Мингрелии (Мегрелии) Нина Дадиани, царские генералы и другие.

115

К сожалению, в повести Г. Гулиа мы не видим этих исторических личностей, которые играли существенную роль в первой четверти XIX в., и имели непосредственное отношение к описываемым в произведении событиям. А ведь повесть могла перерасти в крупный историософский роман. Сами исторические события того времени напрашивались на это и напрашиваются сегодня. Но пока что писатели обходят их стороной.

Примечания

- 1 См.: Чанба С. Сочинения. Сухуми, 1987. С. 5—6. (Далее ссылки на это издание. Параллельно используется абхазский текст из кн.: С. Чанба. Иџымтаџуа. Аџуа, 1986).
- 2 Цитируем драму по русскому переводу, который не всегда совпадает с абхазским оригиналом. Чанба, переводя свои произведения, часто свободно обращался с абхазским оригиналом: делал в тексте перевода дополнения или же вообще исключал некоторые части оригинала, имеющие существенное значение. Поэтому некоторые авторские переводы Чанба, в том числе и «Махаджиры», можно рассматривать как варианты.
- 3 Чанба С. Сочинения. С. 277—278.
- 4 Услар П. К. Предположение об устройстве горских школ // Этнография Кавказа. Языкознание. Абхазский язык. Тифлис, 1887. Отдел 2. С. 3-4. См. об этом: Бигуаа В. (псевдоним — Ает-ипа Апсырт). Он был сыном своего времени // Эхо Кавказа. 1992. № 1. С. 25-28.
- 5 Услар П. К. Указ. соч. // Этнография Кавказа... С. 27.
- 6 См.: Бигуаа В. Указ. соч.
- 7 См.: Тарнава М. И. Краткий очерк истории Абхазской церкви. Сухум, 1917. Воронов И. Аџырсианра алартџара иазкны // Аџсны Каџшь. [1990]. № 115—116, ииун 21.
- 8 «Абхазская экспедиция» под начальством генерала Гессе была снаряжена летом 1830 г. главнокомандующим на Кавказе графом Паскевичем для захвата абхазского побережья. По данным Чанба и Фадеева, Паскевич рекомендовал Гессе занять в первую очередь Гагру, которая имела большое военно-стратегическое значение и которую он назвал «кавказскими Фермопилами». (Чанба С. Сочинения. Сухуми, 1987. С. 371.)
- 9 Садзы — название части абхазского народа (субэтнос), населявшей Северо-Западную Абхазию, т. е. Гагринский район и часть Сочинского района.
- 10 Эта община занимала территорию Цандрипша (название поселения произошло от названия общины Цан). В советское время и в ходе ликвидации абхазской топонимики на территории Абхазии Цандрипш был заменен на Гантиади. Ныне (с 1992 г.) исконное название местности Цандрипш восстановлено.
- 11 От названия общины Геч произошло название местности Гечрипш, граничащей с Цандрипшом. После Второй мировой войны название поселения, лежащего вдоль

границы Абхазии с Россией по реке Псоу, заменяется на Леселидзе (данное по фамилии грузинского советского генерала, участника Великой Отечественной войны К. Леселидзе). Ныне (с 1992 г.) название Гечрипш восстановлено.
12 От названия абхазской общины Арета произошло название Адлер.
13 Чанба С. Указ. соч. С. 375.

116

- 14 История советской многонациональной литературы: В 6-ти тт. Т. 4. М., 1972. С. 376.
15 Дымшиц А. Георгий Гулиа. Критико-биографический очерк. 3-е издание. Сухуми, 1979. С. 93-101.
14 Гургулиа Б. Ажәа ажәа арҭеиот. Аҭуа, 1979. Ад. 60-70.
17 Тверской А. Георгий Гулиа как он есть. Сухуми, 1985. С. 97—98.
18 Тарле Е. История и современность // Литературная газета. 1950, 8 апреля.
19 Дзидзария Г. А. Махаджирство и проблемы истории Абхазии XIX столетия. Сухуми. 1975. С. 32.
20 Там же. С. 33.
21 Там же. С. 34.
22 Горький М. Собр. соч.: В 30-ти тт. Т. 26. С. 296.
23 Гулиа Г. Черные гости // Новый мир. 1950. № 2. С. 85. (Далее ссылки на это издание с указанием страниц в тексте.)
24 Стражев В. Горсть. Сухум, 1923. С. 29.
25 Там же.
26 Лакоба С. Асланбей. (К вопросу о политическом противоборстве в Абхазии в первой трети XIX столетия). Сухум, 1999. С. 7—8.
27 Акты, собранные Кавказскою Археографическою Комиссиею. Т. 3. Тифлис, 1869. С 197-198.
28 Там же. С. 198.
29 Лакоба С. Указ. соч. С. 13.
30 Там же. С. 11.
31 Дубровин Н. История войны и владычества русских на Кавказе. Т. 4. СПб., 1886. С.201. См. также: Лакоба С. Указ. соч. С. 11.
32 Лакоба С. Указ. соч. С. 14.
33 Акты, собранные Кавказскою Археографическою Комиссиею. Т. 3. Тифлис, 1869. С 201. См. также: Лакоба С. Указ. соч. С. 5.
34 Лакоба С. Указ. соч. С. 23-24.
35 Там же. С. 15.
36 Там же.
37 Акты, собранные Кавказскою Археографическою Комиссиею. Т. 3. С. 209.
38 Лакоба С. Указ. соч. С. 18.
39 Материалы и записки по вопросу о владетельских и имущественных правах потомков светлейшего князя Михаила Шервашидзе, последнего владетеля Абхазии. Венден, 1913. С. 5—7; Внешняя политика России XIX века и начала XX века. Документы. Серия 1. Т. 5. М., 1967. С. 372-373; Лакоба С. Указ. соч. С. 18.
40 Лакоба С. Указ. соч. С. 22.
41 Там же. С. 22-23.
42 Там же. С. 32.

43 Там же,

44 Там же. С. 36.

45 Русский биографический словарь. Т. 23. СПб., 1911. С. 100; Лакоба С. Указ. соч. С. 36.

46 Лакоба С. Указ. соч. С. 36—37.

117



Р. Барциц. Народный поэт Абхазии Д. И. Гулиа. 1988. Автолитография.

ГЛАВА III

ФОЛЬКЛОРНЫЕ ОСНОВЫ И ЭТНОГРАФИЗМ РОМАНА В ТИПОЛОГИЧЕСКОМ ОСВЕЩЕНИИ.

ЭТНОКУЛЬТУРНЫЙ КРИТЕРИЙ. ХУДОЖЕСТВЕННАЯ КОНЦЕПЦИЯ СУДЬБЫ И ЭВОЛЮЦИИ АПСУАРА

(Д. ГУЛИА. «КАМАЧИЧ», 1935-1947; Б. ШИНКУБА. «РАССЕЧЕННЫЙ КАМЕНЬ», 1982-1998)

Может показаться, что в данной главе в одной плоскости исследуются два совершенно разных, несовместимых художественных произведения, тем более что роман Д. Гулиа «Камачич» написан в эпоху становления национальной литературы и формирования крупных эпических форм прозы, т. е. в первой половине XX в., а «Рассеченный камень» Б. Шинкуба — в конце столетия, когда литература уже достигла определенных высот. И в художественном отношении они стоят далеко друг от друга. Однако их объединяет многое. Во-первых, в этих романах сильно отражаются фольклорно-литературные связи и этнографизм. Во-вторых, авторы художественно исследуют прошлое народа не через описание исторических событий и раскрытие образов исторических личностей (как в обычных исторических романах), а через отражение внутренних этнокультурных процессов, судьбы Апсоуара (этической культуры, обычаев, традиций и т. д.), которая претерпевала трансформацию под воздействием тех или иных исторических, «цивилизационных» явлений, но сохраняла лицо нации. В произведениях в качестве «исторических личностей» выступают сами авторы-повествователи — свидетели событий, описанных в романах, ибо в творениях (особенно в «Рассеченном камне») сильно присутствует автобиографический элемент. Писатели стремятся раскрыть индивидуальное «Я» личности, тесно связанное с этническим самосознанием, этническим «Я». В результате и Д. Гулиа, и Б. Шинкуба затронули сложную философию этноса, этнософию, изнутри создавая этнический портрет народа, который с течением времени может изменяться под воздействием изменяющейся действительности. Но это изменение может происходить в худшую сторону, по пути нравственной деградации народа (роман «Рассеченный камень»). В такой ситуации писатели пытаются хотя бы в художественном произведении сохранить лучшие черты народа и предотвратить процесс забвения духовного, культурного и этического наследия этноса, процесс потери исторической памяти.

119

Тем не менее, заметим, что этнографизм и фольклорные элементы по-разному функционируют в романах Д. Гулиа и Б. Шинкуба. В романе «Камачич» они главным образом связаны с решением «этнографических» задач, а в «Рассеченном камне» они несут на себе большую художественную нагрузку.

Прежде чем перейти к рассмотрению романа Д. И. Гулиа «Камачич», необходимо хотя бы вкратце остановиться на этнографических и историографических работах основоположника абхазской литературы, то есть поговорить о Д. И. Гулиа-историке.

Он один из зачинателей абхазской исторической науки (1). Гулиа автор ряда научных работ, вышедших в 20-х годах XX в. Среди них «Божество охоты и охотничий язык у абхазов. (К этнографии Абхазии)» (Сухум, 1926), «Культ козла у абхазов. (К этнографии абхазов)» (Сухум, 1928), «Сухум не Диоскурия» (1934) и, конечно же, «История Абхазии. Т. 1.» (Тифлис, 1925) — первое фундаментальное исследование о древней истории и культуре абхазов, в котором сконцентрировано большое количество исторического, этнографического, лингвистического и фольклорного материала; из-за этой монографии жизнь Дмитрия Иосифовича оказалась в драматической ситуации, ибо тогда считалось, что никакой истории абхазов не было, да и само существование народа ставилось под сомнение. Трагическая история книги «История Абхазии» развернулась не в 20-е годы, после фактической публикации труда, а спустя двадцать пять лет, в конце 40-х — начале 50-х годов. Именно тогда, как мы писали в предыдущей части работы, подверглась острой критике повесть сына патриарха Г. Гулиа «Черные гости». Вроде бы случайное совпадение. Но дело в том, что и отец, и сын посягнули на запретную тему: они попытались взглянуть на прошлое родного народа, оказавшегося на грани исчезновения, и изложить свою позицию. И отца, и сына обвиняли в национализме.

В статье «Страницы моей жизни» (15 марта 1960 г.), написанной по просьбе редакции журнала «Вопросы литературы», Д. Гулиа, вспоминая историю создания своей монографии, отмечал: «Хорошо писать стихи на родном языке для родного народа. Но я как-то спросил себя: а кто такие абхазцы? Что я знаю об их истории, происхождении? Какому языку родствен их язык? Оказалось, что история Абхазии не изучена, не систематизирована, есть только разрозненные сведения о ней, о народе. И мне захотелось написать историю Абхазии. Это было трудное дело, слишком трудное, и тем не менее я приступил к нему, не сробел. И вот в 1925 году вышла моя книга “История Абхазии. Т. 1.” В этой книге, могу сказать смело, несмотря на недостатки, имеются и полезные сведения. Худо ли он получилась или хорошо, а потратил я на нее лет десять кропотливого труда»(2).

В 20-х годах труд Д. И. Гулиа был высоко оценен академиком Н. Я. Марром. «... Бесспорный факт, — писал он, — что до сегодняшнего дня никто в таком масштабе, как Гулиа, не интересовался одновременно прошлыми судьбами и настоящим бытом Абхазии, ни один ученый ни в Европе, ни на Кавказе... не

120

удосуживался и не скоро удосужится для составления работы, по глубине искреннего интереса, подобной той, которая уже готова у Д. И. Гулиа» (3). Добавим: ни один историк до Гулиа так широко не привлекал материалы смежных наук: лингвистики, историографии, этнографии, фольклористики и т. д.

Марр был совершенно прав: после «Истории Абхазии» Д. Гулиа пройдут десятилетия, прежде чем появятся фундаментальные исследования о древнейшей истории абхазов. Впрочем, сам Н. Я. Марр — основатель Абхазского научно-исследовательского института, сыграл значительную роль в развитии абхазоведения, шире — кавказоведения (лингвистики, историографии и т. д.).

Д. Гулиа в своем труде опирается на многие известные в то время греческие, грузинские, армянские, немецкие, русские и другие источники, а также на абхазские лингвистические и этнографические материалы. Недоставало, конечно, данных об археологических памятниках; тогда археологии как таковой и не было, или она только-только зарождалась как наука.

Не прошли даром тесные творческие и дружественные связи Гулиа с крупными представителями грузинской научной интеллигенции: с И. А. Джавахишвили — бывшим в 20-х годах ректором Тбилисского государственного университета, в котором Д. Гулиа вел лекции по абхазскому языку и истории в 1924-1926 гг., с С. Н. Джанашиа, К. Д. Мачавариани и другими.

Дмитрий Иосифович высоко ценил эти контакты и с большим уважением относился к ученым. Известно, в частности, его мнение о И. Джавахишвили. Сын патриарха Георгий Гулиа вспоминал: «Это настоящий ученый, — говорил о нем (о И. Джавахишвили. — В. Б.) отец. — Он пишет не в соответствии с газетными заметками, которые быстро забываются, а в полном согласии с исторической правдой» (4).

В одной беседе Д. Гулиа с И. Джавахишвили в 1929 г., грузинский ученый отмечал, что «История Абхазии» дает наиболее полный список абхазских царей, и что «абхазские цари не Багратиды, как это канонически утверждалось, а Ачба» (5). Когда Д. Гулиа коснулся эпохи средневекового абхазо-грузинского царства, Джавахишвили сказал, что «не в том дело, кто кого поглотил или кто кого покорил, а в том, чтобы установить истину. А истина при всех обстоятельствах будет служить дружбе между двумя нашими народами... Дорогой Дмитрий, давайте будем искать и доискиваться правды и только правды. И тогда нам не будет страшен никакой ученый фальсификатор» (6). А за правду, как правило, могли репрессировать, уничтожить.

Во время работы в Тбилиси Д. Гулиа дополнил «Историю Абхазии» новыми материалами. Вместе с тем, впоследствии, книгой Гулиа широко пользовались в своих лекциях и научных трудах И. Джавахишвили, С. Джанашиа, Н. Марр и другие.

«История Абхазии» состоит из 9-ти глав и Приложения; по времени охватывает более 4-х тысяч лет (т. е. III тысячелетие до н. э. — X в. н. э.). Отдельные главы и части посвящены абхазскому языку, фольклору и традиционным религиозным верованиям; эти материалы по сей день имеют научную ценность.

121

В приложении автор проводит сопоставительный анализ абхазской лексики с древними языками Передней Азии, Африки и Испании: с хеттским, бушменским, баскским и шумерским языками; дает характеристики многих абхазских топонимических названий, собственных имен и названий месяцев, дней недели, звезд и времен года. Основная часть труда сосредоточена на исследовании проблем этногенеза и культурогенеза абхазов.

Д. Гулиа придерживался концепции «южного», в частности эфиопско-египетского происхождения абхазов. Такое мнение высказывали до него Н. Марр, П. Услар, А. Грен и другие, но оно не смогло утвердиться в советской исторической науке, тем более в абхазской историографии. Эта гипотеза, видимо, была спровоцирована сведениями древнегреческого историка Геродота о египетском происхождении колхов, которых Д. Гулиа считал ближайшими предками абхазов. С моей точки зрения, эти вопросы и сейчас еще не получили полного ответа, однако отмечу, что на многие проблемы, затронутые в «Истории Абхазии», впоследствии обратили внимание востоковеды и кавказоведы, в их числе Вяч. Вс. Иванов, Ш. Д. Инал-ипа, И. М. Дунаевская, И. М. Дьяконов, Т. М. Гамкрелидзе, В. Г. Ардзинба и др. Они фактически подтвердили ряд положений исследования Гулиа. Речь прежде всего идет о родстве абхазо-адыгских языков с языками народов древней Передней Азии (Малой Анатолии), в частности с хаттским языком. И. М. Дьяконов, например, еще в 50-х годах отмечал, что хаттский язык, возможно, представляет собой очень древнее ответвление от абхазо-адыгской группы (7). К сожалению, «Историю Абхазии» Гулиа, которая содержала ценнейший материал по истории, этнографии, лингвистике и фольклору, мало кто вспоминал и ссылался на нее. Возможно, на восприятие труда оказала негативное влияние та трагическая история книги Гулиа, которая разыгралась, как говорилось выше, в конце 40-х — начале 50-х годов, когда за правду могли расстрелять. Критика «Истории Абхазии» настолько была сильна, что жизнь Дмитрия Иосифовича оказалась в опасности. Всерьез забеспокоился и сын патриарха Георгий Гулиа — молодой писатель, успевший завоевать читательские симпатии своими повестями, в частности повестью «Весна в Сакене», переведенной уже тогда на многие языки мира. Д. Гулиа могли репрессировать за «Историю Абхазии» и, вероятно, за роман «Камачич», где с точки зрения социалистического реализма явно недостаточно была отражена классовая борьба. Одним из активных организаторов критики труда Д. Гулиа был бывший председатель Совета министров Абхазии М. Делба. Однако, несмотря на резкое неприятие книги Д. Гулиа, все критики были согласны с тем, что в «Истории Абхазии» собран огромный ценный исторический материал, что Гулиа, как никто другой, широко опирался на этнографию, лингвистику и фольклор.

В 1951 г. появляется брошюра в объеме 19 страниц «О моей книге “История Абхазии”», подписанная Д. Гулиа. Она вышла на грузинском, русском и абхазском языках; тираж каждого издания в тех условиях был большой — 4 150 экземпляров (в целом 12 450 экз.). Ни одно произведение самого Гулиа, да и других

122

писателей, в то время не достигало такого тиража, в основном тиражи книг составляли 500—1000 экз., очень редко — 3000. Ужаснулся абхазский читатель, который учился на учебниках и произведениях Д. Гулиа. Заметив в Российской государственной библиотеке эту книжку, я, естественно, ознакомился с текстом и тоже, конечно, был ошеломлен; мысленно представил состояние многих абхазских читателей начала 50-х годов, которые за 1 рубль купили брошюру, дабы прочесть новую работу любимого патриарха. Вероятно, они его здорово ругали. Для других

читателей, понятно, брошюра явно стала подарком. В мировой науке и литературе редко встретишь такой пример, когда ученый или писатель беспощадно критикует свой труд или произведение. Значит, ситуация действительно была критическая, видимо, иного выхода не было.

Чтобы объяснить эмоции, вызванные брошюрой «О моей книге “История Абхазии”», полистаем ее и приведем некоторые отрывки: «В силу целого ряда причин в давно прошедшее время из моих рук вышла путаная в своих посылках и выводах, не марксистская, антинаучная работа, изобилующая ошибками фактического и методологического характера... Есть и другая сторона дела, для которой невозможно подыскать никакого оправдания, кроме разве молчаливо принятого мною решения предать забвению незрелое свое творение из-за очевидной шаткости основания и пороков, увенчающих его...» (8).

Далее автор, критикуя тезис о египетском происхождении предков абхазов, отмечает: «Я должен сказать, что и в этом отношении, как во многих других абхазоведных вопросах, мы, в частности и я, не избегли... неимоверно вредного влияния антимарксистской концепции Н. Я. Марра, абсурдность общелингвистической теории которого стала для нас ясной только после недавнего выхода в свет гениальных трудов И. В. Сталина по вопросам языкознания... Основываясь на мало знакомых мне и сомнительных выводах “новых трудов немецких ученых” и других крохоборствующих исследователей, я допустил, что завоеватели Египта гиксосы, ввиду частых мятежей среди египтян, “должны были часть египтян и эфиопов выселить в свою страну и на ее окраины — в области, смежные с Закавказьем... Потомками этих невольных переселенцев и могли явиться отчасти те колхи, египетское происхождение которых для Геродота стояло вне сомнения”. Я утверждал родство абхазов также с семитами и хамитами, исходя из родства языков семитических и яфетических» (9).

Первая часть брошюры завершается словами, что «абхазы жили всегда одной исторической и культурной жизнью с грузинами, что абхазы, собственно, те же грузины» (10) и т. д. и т. п. Далее речь идет только о грузинской истории и отвергается собственно история абхазского народа.

Дело в том, что Д. Гулиа действительно не писал работу «О моей книге “История Абхазии”». И настало время, когда он смог во всеуслышание заявить, что он не автор этой позорной брошюры. Как писал Г. Гулиа, «решением соответствующих организаций брошюра была изъята из обращения в библиотеках» (11). Это, конечно, не совсем так, ибо я сам спокойно взял ее в библиотеке и прочел;

123

к сожалению, рядом не было другой брошюры, которая разъясняла бы историю возникновения этой фальсификации, порочащей имя патриарха. Впоследствии, бывший председатель абхазского правительства М. Делба писал, что он сожалеет о том, что тогда настоял на выпуске брошюры, хотя она не была написана Д. Гулиа, а сделал это потому, что хотел отвести от патриарха «грозовые тучи», которые

собирались над его головой. Этот эпизод присутствует и в книге Г. Гулиа «Повесть о моем отце» (12). Все же, видимо, М. Делба sluкавил. Вероятнее всего, постоянно насаждавшийся страх являлся причиной всех бед, которыми заполнилась жизнь многих людей. Прочитаем самого М. Делба, который в письме в Абхазский обком Компартии Грузии отмечал: «Как видно из моих брошюр “Дмитрий Гулиа” (1949) и “К вопросу изучения языка и истории абхазов” (1951), я выдвинул и отстаивал ошибочные взгляды о том, что абхазцы не являются этнически самостоятельной единицей, что по существу означало, что они не составляют народа. Из отдельных высказываний и осуждений я сделал неправильные выводы и обобщения... Такое положение объективно приводило к отрицанию самобытности абхазского языка и к недооценке его возможностей в деле развития культуры абхазского народа... Вместе с тем считаю необходимым изъять из обращения вышеупомянутые брошюры, как содержащие ряд ошибочных и неправильных утверждений» (13).

По счастливой случайности в начале 50-х годов Д. Гулиа спасся от репрессии. А ведь его обвиняли не в каком-нибудь незначительном проступке, а в «буржуазном национализме», имея, в частности, в виду так называемую миграционную теорию, на которую опирался Д. Гулиа, исследуя этногенез абхазов. А эта теория считалась буржуазной. Гулиа обвиняли и в «местном национализме» за то, что он делал все для развития национальной культуры, и в том, что в художественных произведениях (например, в романе «Камачич») он недостаточно внимания уделял классовому подходу и классовой борьбе. В условиях господства воинствующего атеизма ему также напоминали его работы о религиозных верованиях абхазов. Г. Гулиа писал: «На официальных собраниях официальные ораторы в то время честили его (Д. Гулиа. — В. Б.) всякими нелестными словами, третировали как “националистически настроенного интеллигента”, “критиковали” его научные труды, которые, дескать, не “помогают крестьянину сажать табак”...» (14).

Весьма любопытный факт приводит Г. Гулиа в «Повести о моем отце»: «Однажды, разгневанный обвинениями в национализме, сказал одному партийному работнику (безвозвратно исчезнувшему все в том же 1937 году):

— Так в чем же наш национализм, да еще буржуазный?! Порой я думаю, что вам просто-напросто хочется запугать интеллигенцию, сковать ее действия. Только непонятно — зачем?

— Бог с вами, Дмитрий Иосифович!

— Кстати, мне и бога вспоминают. Тут один горе-критик даже к “Ходжану Великому” (*стихотворение*. — В. Б.) придрался. Да если мы с этой странной

124

меркой по мировой литературе пройдемся, от нее одни ножки да рожки останутся!

— Нет, этого мы делать не будем.

— А почему? Хотите знать правду? Потому, что вы из Сухума до нее не дотянетесь...

Ортодокс повторял заученные зады (? — В. Б.):

— Мы должны бороться против великодержавного шовинизма и местного национализма...

— Ну и хорошо, боритесь! А при чем здесь мы? Нас (абхазов. — В. Б.) всего около ста тысяч. Прошу не забывать этого. Воинствующий национализм должен ставить перед собой какие-то задачи, хотя бы теоретически. Кому, какой национальности могут угрожать своим господством абхазцы?.. Нам будет туго без русских, грузин, армян, греков. Против буржуазного национализма надо бороться. Это верно. Но для этого прежде всего надо иметь националистов. Не путайте сплочение народа вокруг собственных культурных задач с национализмом» (15).

Д. И. Гулиа прекрасно понимал значение исторической науки для развития национальной культуры и литературы, роста национального самосознания. Знание прошлого помогало понять настоящее и в определенной степени прогнозировать будущее. И, главное, оно исключало манкуртизацию общества, укрепляло в сознании людей чувство национальной гордости, утверждало национальное «Я» человека. А это, в свою очередь, являлось основой и для понимания чужой культуры (в том числе русской, грузинской, народов Северного Кавказа и т. д.) и установления диалога с ней. А попытка подавления этнического, национального «Я» вела к конфликту, к отрицанию межэтнического диалога, к неприятию чужого, к концентрации негативной энергии, чреватой непредсказуемыми последствиями. В таких случаях национальная литература и культура могут уйти в себя, сосредоточиться на этническом. Как ни парадоксально, конфликт между «своим» и «чужим», порожденный подавлением национального «Я», обостряет самосознание народа, усиливает этноцентризм литературы, искусства, а также исторических наук.

В такой ситуации, понимая значение своего будущего произведения, Д. Гулиа в 1933 г. приступил к написанию романа «Камачич». Ему было почти 60 лет. С одной стороны, патриарх думал о развитии крупных эпических жанров прозы в национальной литературе (в начале 30-х гг. романа еще не было). И фактически он — один из первых абхазских романистов. Ряд глав романа («Человек родился», «Сын или дочь?», «Пусть ребенка зовут Камачич») под общим названием «Камачич. (Из быта абхазов)» был опубликован в 1935 г. в журнале «Апсны капщ» («Красная Абхазия») (№ 1, с. 15-18). В 1937 г. первые девять глав романа напечатаны в книге избранных произведений Д. Гулиа «Утренняя звезда». Завершил он роман в 1940 г. Полный вариант вышел в 1947 г.

С другой стороны, писатель хотел художественным словом рассказать о жизни и быте народа, о судьбе абхазской женщины в досоветскую эпоху, свидетелем

привлечение большого количества этнографических и фольклорных материалов. В 1936 г. Д. Гулиа писал: «Сейчас я пишу роман “Камачич” о жизни абхазской женщины. Эта тема мне близка; меня привлекала жизнь народа, богатое устное народное творчество. Для меня было важно показать нелегкую судьбу абхазской женщины в эпоху царизма...» (16).

О романе «Камачич» написано немало статей, рецензий и отзывов (17). Ни один абхазский литературовед не обошел его вниманием. Некоторые критики подчеркивали, что «Камачич» «представляет собой эпически широкую картину, поистине художественную энциклопедию дореволюционной абхазской деревни» (18). В. Ацнариа (Цвинариа) называет произведение «народной книгой» (19). По мнению Г. Джигладзе, «фабула “Камачич” настолько велика, что иной писатель создал бы из нее трилогию» (20).

У некоторых исследователей иногда возникало сомнение по поводу жанровой принадлежности произведения: роман ли вообще «Камачич»? Но подспудно возникал и другой вопрос: художественное ли это произведение или этнографическое исследование в форме литературного повествования от лица неперсонифицированного повествователя (автора)? Действительно, в произведении сильно ощущается рука этнографа, кем отчасти и был Гулиа. Во всяком случае это не научный труд, а повествование человека, т. е. автора — свидетеля описываемой эпохи. Так или иначе, для абхазской культуры, возможно и для кавказоведов (лингвистов, этнографов, фольклористов и других), роман «Камачич» имеет художественную и научную ценность. Художественную, ибо он способствовал становлению крупных эпических форм прозы в национальной литературе, совершенствованию литературного языка, обогащал образную систему и т. д. Научную, ибо его можно рассматривать и в качестве одного из источников по этнографии абхазов того периода. В произведении читатель и исследователь могут узнать о многих особенностях патриархальной жизни, национальной этики, об обычае гостеприимства, народных играх, традициях воспитания детей, обряде проведения многолюдных поминок, неотъемлемой частью которых было обязательное проведение конных соревнований, скачек, о народной медицине, суевериях, месте религии в абхазском обществе, кровной мести и т. д. Однако Д. Гулиа не отразил многие важнейшие элементы национальной этики описываемой эпохи, особенности аталычества (воспитания детей князей и дворян в крестьянских семьях, и т. д. Кроме того, в речи автора-повествователя постоянно ощущается критический тон (хотя и не воинственный), слегка отдающий классовым подходом, особенно при описании каких-то суеверий, элементов народной медицины, раскрытии образов представителей княжеско-дворянского сословия. Это, естественно, оказывало негативное влияние на «энциклопедичность романа». Все же «Камачич» не мог охватить весь комплекс проблем, характерных черт народной жизни и полностью избежать воздействия социологического подхода.

думается, больше проявили пристрастия к классовому подходу, чем сам автор произведения. В частности, М. Ладария в 1966 г. писала: «“Камачич” Д. И. Гулиа — первый абхазский реалистический роман — явился своеобразной энциклопедией жизни абхазского села предреволюционного периода... В романе... обнаруживается, хотя и недостаточно полно, эстетическая природа социалистического реализма с его стремлением осознать социально-исторические законы развития общества и как следствие их — становление человеческой личности... В конце романа образ Камачич приобретает новое качество: личные чувства героини, сливаясь с народной ненавистью к мучителю князю Татластану, превращают ее в народную мстительницу. Вот почему финал романа, несмотря на его, казалось бы, трагическое завершение (смерть сына, месть Камачич), звучит оптимистично. В акте мщения Камачич улавливается жизнеутверждающее начало, дыхание кануна революции... В “Камачич” еще не в полной мере выявлена та художественная целостность, которая определяет жанровую природу реалистического романа. Вот почему роман “Камачич” представляется нам поэтическим детищем окончательно еще не отделившимся от тела своей матери — абхазского фольклора» (21).

Подобную точку зрения изложил и Ш. Д. Инал-ипа. Он отмечал: «История смелой, волевой девушки-крестьянки Камачич, ищущей в мрачном мире спесивых князьков и жестоких дедовских обычаев свободы и счастья, изображена писателем-реалистом, глубоким знатоком народной жизни, с большой художественной силой... Это произведение большого трагического звучания. В основе его лежит вопиющее социальное зло, которое господствовало в старой Абхазии, и с ним в сущности связаны не только отразившиеся в книге мотивы протеста, отрицания существующих порядков, но и финальный порыв личной мести главной героини. “Камачич” живописует страшную картину того, как феодально-капиталистический мир бесчеловечных татластанов (князь Татластан — отрицательный персонаж романа) (*Татластан не князь, а дворянин; это важно учесть.* — В. Б.) подавлял, душил, уродовал человека, глушил его порывы, низводил до унижительного существования, отнимал надежды на самое простое человеческое счастье у семейного очага...» (22).

Приведенные высказывания (а таких мнений много в литературоведении) говорят сами за себя. Односторонние оценки романа, образов крестьян, князей и дворян, особенно же Камачич, «резкие противопоставления героев с различным социальным происхождением, деление персонажей на «своих» и «чужих» («отрицательных» и «положительных») страдают заданностью восприятия и препятствуют целостному пониманию произведения, приводят к неправильной интерпретации этики поведения персонажей, этнофактов. Это не значит, что Д. Гулиа обходит социальные проблемы общества, скрывает противоречия между различными его слоями; они, естественно, отражены в романе, даже ощущается определенное влияние господствовавшей в 30-е годы идеологии, принципов социалистического реализма. Однако они не полностью поглотили, пленили автора...

В произведении Д. Гулиа все же смог сохранить себя, свою внутреннюю свободу, творческий интерес.

Важное место в поэтической структуре романа занимает образ главной героини Камачич, который, как справедливо отмечают многие литературоведы, позволяет говорить о произведении как о художественном творении и отнести к жанру романа (23). Действительно, образ Камачич — единственный фундамент, стержень, на котором держится роман; стоит только расшатать его, как начнет разрушаться все художественное строение, оставляя после себя ряд самостоятельных рассказов этнографа-очевидца. Вместе с тем, нельзя не согласиться с мнением В. Ацнариа, который считает, что Д. Гулиа, прекрасно знавший обычаи и традиции абхазов, «через образ Камачич хотел показать лучшие национальные черты характера» (24). Поэтому, еще точно не знавшие пол ребенка, родившегося у Алиаса и Есмы, близкие семьи на первых же страницах произведения высказывают такие пожелания: «Если Есма родила сына, то поздравьте ее так: “Пусть он будет героем, как Инапха Киагуа, мастером-наездником, как Когониа Абас, веселым и находчивым юмористом, как Чацв Чагу, известным и авторитетным в народе, подобно Барганджиа Гудиа... Если она родила дочь, то пусть она станет прекрасной, красивой и славной женщиной, как Ануа-пха Хауида, Адзин-пха Каиматхан, Гджидж-пха Такуна, о которых слагали песни”» (25). И Д. Гулиа, естественно, увлеченно описывает судьбу своей героини, широко используя фольклорные традиции и традиции ораторского искусства; через нее он раскрывает и собственное отношение к абхазской действительности конца XIX — начала XX в. Он отнюдь не воспекает всю реальность, которая, по его мнению, полна социальными противоречиями, неравенством, несправедливостью. Одни (князья и дворяне, чиновники) вольны в своих действиях, даже преступных, другие (крестьяне) ограничены в правах. Однако Гулиа не заостряет внимания на классовом подходе и «революционных порывах» героев, несмотря на то что они занимают определенное (но не главное) место в романе. Тем более, когда речь идет о Камачич. С моей точки зрения, автор и не думал революционизировать ее образ, хотя она, доведенная до отчаяния, убивает своего бывшего мужа — дворянина Татластана, «классового врага», — как неточно выражались некоторые критики; они также считали Камачич «первой революционеркой» в национальной художественной литературе. Камачич мстит ему не за то, что он «классовый враг», «эксплуататор», а за свое поруганное счастье, страдание близких и, наконец, за смерть ее грудного ребенка (нет сомнения, что Татластан виновен в его гибели). Впрочем, подобными мотивами поведения героев (в т. ч. и героинь), картинами мести (которые, естественно, совершаются разными путями и в разных ситуациях) полна мировая классическая литература. Камачич к мести была готова и физически, и морально, ибо она воспитывалась в рамках традиционной этики Апсуара, которая в прошлом, в условиях отсутствия государственно-правовых норм, допускала

кровную и иную месть, эта же этика предполагала и элементы «спартанского» воспитания, которое говорит о многом. Между тем, подобные традиции народной педагогики были распространены в прошлых веках среди многих других горских

народов Кавказа, в том числе и адыгов (черкесов) с их национальной этикой Адыге хабзэ. Особенности воспитания детей у абхазов впоследствии были широко отражены в романе Б. Шинкуба «Рассеченный камень». Невольно вспоминаешь слова французского ученого-путешественника первой половины XIX в. Фредерика Дюбуа де Монперэ, посетившего Кавказ в 1833 г.: «Сколько античной Греции, сколько Греции времен Гомера находим мы среди черкесов... Все то, что я говорил о воспитании мужчин и женщин, женских работах, ... о пище... и т. д. — все ведет нас в античную Грецию...» (26). Эти слова можно полностью отнести и к абхазам, которые вместе с адыгами (черкесами) составляют одну этническую группу.

Другой интересный эпизод из прошлой жизни абхазов описывает грузинский ученый, просветитель и педагог второй половины XIX — начала XX в. К. Мачавариани: «В Абхазии нередко можно было встретить ночью женщину, одетую в черкеску, с башлыком на голове и в полном вооружении, скачущую в сопровождении отборнейших всадников во весь карьер на ретивом коне. Переехать вброд через большую реку, сделать стоверстное расстояние, ограбить, поджечь, взять кого-либо в плен, а в случае надобности и броситься с шашкой на неприятеля, — все это казалось для подобной женщины делом обыкновенным» (27). Естественно, такая женщина воспитывалась в духе спартанцев.

Роман начинается с рождения Камачич, и сразу же возникает ощущение, что автор предлагает необычную историю жизни необычной героини. И неслучайно ей дали имя «Камачич» — оно одинаково подходит как мужчине, так и женщине. По словам одного из персонажей, «Имя Камачич созвучно с названием крепкого абхазского вина “Качич”». (С. 9). (Оно изготавливается из сорта темно-синего винограда “акачич”.) Любопытно, что подобное вино обычно называется «мужским вином», ибо, как правило, из акачич получают крепкие, иногда шипучие (зависит от технологии) вина.

Отец ребенка Алиас, его близкие ожидали рождения сына — будущего продолжателя рода, тем более что он был единственным. Однако родилась дочь, о которой поспешили сказать: «Увидите, эта девочка станет прекрасной девушкой. И достойные мужчины будут завидовать ей, она не будет уступать им и в мужских делах». (С. 10).

Д. Гулиа мог обойтись без описания рождения Камачич, однако, как свидетельствует роман, его влекло к этнографии, он стремился к созданию этнографического портрета народа. Этим обусловлено и расширение сюжетной линии дополнительными рассказами о различных обычаях и обрядах, хотя было очевидно, что они с трудом вписываются в художественную структуру произ-

ведения, замедляя движение сюжета. (Например, главы-рассказы «Приезд Нахарбея Чачба», «Игра в мяч», «Поминки Озбака» и др.)

Первые три главы-рассказы («Рождение человека», «Сын или дочь?», «Пусть ребенка зовут Камачич!») повествуют не только о рождении ребенка, но и об обычаях, связанных с ним. Действие происходит весной; именно весной, когда обновляется природа, появляется на свет новый человек. Кто он? — Сын или дочь? — этот вопрос особо волнует родителей, близких родственников, представителей рода, фамилии. Кто-то может подумать: «Да какая разница: сын или дочь, все равны перед Богом. Главное же — родился человек, здоровый и невредимый». Дело в том, что в рамках всего этноса это, возможно, особого значения не имеет. Но для патриархальной семьи, рода оно имеет огромное значение. Писатель, кажется, больше всего придерживается патриархальных взглядов, хотя симпатизирует тем персонажам, которые считают, что дочь иногда может заменить сына. Да, она действительно может стать мужественной, ловкой, может отлично владеть оружием, постоять за себя и честь семьи и т. д. Вместе с тем, патриархально-родовой «культ» сына, до сих пор занимающий особое место в жизни горских народов Кавказа и многих народов мира, давно сформировался как традиция, хотя в древности, по всей видимости, существовал культ женщины (об этом свидетельствует фольклорный образ всемогущей матери нартов Сатаней-гуаша, владеющей сверхъестественной силой, этимология терминов Ан, Анцва /Анцэа/, о которой скажем в соответствующей главе). Дело в том, что по абхазским традициям сын — важнейший представитель семьи, и шире — фамилии, рода, ибо продолжение рода идет по мужской линии; сын — носитель родовой фамилии; он не имеет права жениться на девушке своего рода, и даже на дальней родственнице — представительнице другой фамилии. Кровосмешение никогда не допускалось, нарушителя данной нормы — неотъемлемой части Апсуара, могли наказать, изгнать из рода. Исключения из правил не могло быть. Впрочем, это касалось и женщин.

О девушке в народе часто говорят: «Она принадлежит чужим» («Уи усгы атэымуаа дыртэуп»), т. е. она становилась хранителем очага (не продолжателем рода, конечно) другой фамилии. В народе также говорят: «У кого нет сына, у того когда-нибудь двери (дома) закроются навсегда» («Па дызмам знымзар-зны ишэ ак'уеит»). «Двери закроются» означает, что история фамилии в той или иной семье завершится на том человеке, которому не повезло с сыном, тем более, если он был единственным в семье. Когда он умрет, о нем скажут: «Уи зынза дыцсътэакеит» (буквально: «Он совсем умер»). Выражение многозначное, оно говорит о том, что у него не осталось наследника — продолжателя рода. Таких выражений и поговорок, раскрывающих суть этнофактов, особенности национального мировосприятия, этикета Апсуара, в абхазском языке встречается немало. Их иногда использует и Д. Гулиа. Вот почему при рождении сына (а не дочери) принято было стрелять (однако трудно сказать, как эта процедура

проходила до появления огнестрельного оружия на Кавказе). Заметим, что могли стрелять и после смерти мужчины (именно мужчины) во время похорон. Видимо, это также связано с тем, что мужчине, как правило, отводилась роль главы семьи, защитника очага, рода, общества, страны и т. д. Такое отношение к мужчине никак

не унижало женщину-мать, хранительницу очага; иногда бывали случаи, когда в трагических ситуациях (в частности, во время войны) женщина становилась рядом с мужчиной, не уступая ему в мужестве и храбрости.

Теперь более или менее становится ясным, почему Д. Гулиа заострил внимание на описании рождения ребенка. Он часто констатирует этнофакт, показывает реально существующий обычай, порою не объясняя его смысла и не давая оценки с точки зрения его полезности и неполезности для развития национальной культуры и этики. Вероятно, он и не ставил такой задачи, это проблема чистой этнографии, научного исследования. Вместе с тем автор пытается все же мягко воздействовать на стереотипы национального мышления, этносознания. Он разыгрывает эпизод рождения Камачич так, что близкий родственник-однофамилец Алиаса — отца ребенка Торкан, недопоняв слова соседки Селхи (ему показалось, что она известила о рождении сына), выстрелил из ружья, сказав: пусть растет наш род». Произвел выстрел в честь рождения «сына» и брат Торкана Куаблух. Заставили выстрелить и Алиаса, который тоже думал, что у него родился сын, хотя по этическим соображениям, как-то непринято было, чтобы по такому случаю стрелял родной отец. Обычно стрелял брат, дядя, или другие близкие семье мужчины (именно мужчины).

«— Вы выстрелили, и меня заставили стрелять, но, ведь, мы толком еще не знаем, кто родился: сын или дочь, — произнес Алиас вполголоса, чтобы Щарифа (*мать Торкана*. — В. Б.) не слышала (28).

Однако Щарифа все же услышала его слова и сказала:

— О чем ты говоришь, Алиас? Что плохого, что выстрелил, если даже родилась дочь. Разве не слышал поговорку: «Хорошая дочь стоит двух несносных сыновей». И это правда. Наши предки многое понимали, однако в этом деле ничего путного не предложили: родится сын — стреляли, родится дочь — нет. Зачем так?

Торкан, в свою очередь, продолжил:

— Это правда. Я слышал от отца, что в старину стреляли по разным случаям: когда рождался сын, когда он женится и когда умрет. Совсем недавно перестали стрелять во время похорон. Давайте вместо этого отмененного обычая учредим другой: производить выстрел и во время рождения дочери, ведь она тоже человек. Как сказала Щарифа (29), чем хуже хорошая дочь от сына?

Присутствовавшие начали подшучивать и смеяться. Алиас, постыдившись, не произнес ни слова. Он стоял молча, прислушиваясь, и строгал какую-то палку». (С. 7).

Идя на некоторое нарушение обычая, Д. Гулиа дает ему оценку и выражает свое к нему отношение. Автор берет исключительную ситуацию: Есма (мать

Камачич) долгое время не могла иметь детей. Естественно, рождение живого, здорового ребенка было величайшей радостью для родителей, родственников и односельчан, поэтому соседи и стреляли в его честь.

Камачич оправдывает ожидания ближайшего окружения, она растет прекрасной девушкой, с мужской закалкой, что не совсем противоречит абхазской действительности. Это подтверждают фольклорные памятники, которые безусловно оказали сильное эстетическое воздействие на писателя. Впрочем, об этом скажем отдельно.

Заметим, что Гулиа словно заранее предопределяет судьбу героини, во всяком случае высказывает опасение за ее будущее. Камачич едва исполнилось два или три месяца, а автор пишет о ней, уже используя емкую поговорку: «Ребенок уже достаточно подрос... Все с ней играли... Некоторые женщины поговаривают: “ребенок, которому не суждено дожить до старости, не помещается в люльке (т. е. пытается развязать себе руки, вырваться) (Ахучы инамзаша агара дак’уам (30))”». Девочка стала слишком хорошей, прекрасной; как бы что-нибудь ужасное не произошло с ней в будущем». (С. 28). А через год, когда отмечали день рождения Камачич, участники пиршества (родственники и сельчане) с удивлением говорили о девочке, ее необычном имени «Камачич» и т.д.; никто не сомневался в том, что Камачич станет красавицей, лучшей из лучших среди женщин, возможно, лучшей (в физическом смысле) и среди мужчин.

Думается, что Д. Гулиа как раз в данной части романа мог вполне раскрыть суть обряда, связанного с молением (аныхагатә) за ребенка, которое сопровождается пиршеством с участием ближайших родственников. Этот обычай до сих пор сохраняется в абхазских селах. К сожалению, писатель решил обойти этот вопрос. А кампания в честь дня рождения Камачич превратилась в обычное пиршество.

Далее мы видим Камачич, которая, как единственный ребенок в семье, выполняет и мужские работы, помогает матери по хозяйству во время отсутствия отца Алиаса, которого несправедливо осудили и посадили в тюрьму. Она играет с мальчишками, прекрасно ездит на коне, в джигитовке ей равных нет, метко стреляет, в «горячих» национальных танцах может сменить нескольких партнеров, любит носить мужскую одежду (черкеску, башлык и т. д.). Ее часто называют «ахатцамцхәыс» (дословно: «и мужчина, и женщина»). Кроме того, она одаренная, могла бы получить хорошее образование, однако, как ни старался Алиас, ее не приняли в Сухумскую школу, где оказалось, что у детей крестьян мало шансов поступить в прогимназию. Главы романа «Камачич решили отдать в школу», «Поездка в Сухум», «Оказывается, некрещеных в школу не принимают», «Оказывается, у невенчанных в церкви родителей дети считаются незаконнорожденными», «И снова в Сухум» написаны под явным влиянием биографии самого Д. Гулиа, который также испытал унижения во время поступления в Сухумскую горскую школу. Свою «школьную историю» Д. Гулиа впоследствии

отразил в «Воспоминаниях» (31), рассказе «Как я поступил в школу» (32). Разница лишь в том, что Д. Гулиа поступил в школу, а Камачич так и не получила школьного образования.

Камачич повзрослела, ее стали замечать не только крестьянские парни, но и сыновья князей и дворян. Мнение о Камачич, ее героизированный образ раскрывается в речах не только неперсонифицированного повествователя, но и персонажей, относящихся к различным слоям общества. Их высказывания о ее достоинствах, характере совпадают. И даже князья и дворяне высочайшего мнения о ней. Примечателен диалог князей во время пасхального праздника в поместье князя Нахарбея Чачба.

«— Если бы эта девица была хотя бы дочерью самого последнего (бедного) дворянина, ... я с радостью женил бы моего сына на ней. К сожалению, она дочь простого крестьянина, — сказал Иуана.

— Ты говоришь о дочери Алиаса? — спросил Хабуг.

— Именно о ней.

— Да, она прекрасна! И слишком молода, ей, видимо, не более 16-17 лет, но она славится по всей абжуйской Абхазии (*Восточная часть Абхазии от Сухуми до Ингура*. — В. Б.), мало кто ее не знает! Княжеские и дворянские сыновья не рискуют делать ей предложение (хотя очень желают) из-за того, что она дочь крестьянина. А крестьянские парни, в свою очередь, не решаются на это. Кроме того, она владеет русской грамотой, очень одаренная девушка, — сказал Хабуг.

— Уважаемый Хабуг, эта девица, о которой вы говорите, очень боевая и храбрая: она может выбить из седла весьма достойных парней, а в стрельбе ей равных нет, она без промаха сбивает мишень, — сказал один из молодых князей, слушавший разговор старших». (С. 117—118). И никакая девушка княжеского или дворянского происхождения не могла сравниться с ней.

Ситуация, сложившаяся с Камачич (имея в виду и стремление дворянина Татластана любым путем завладеть ею), беспокоила родителей девушки и близких. Чтобы избежать осложнений, оградить Камачич от опасных притязаний Татластана и возможного позора, родители решили поскорее выдать ее за какого-нибудь крестьянина (именно, за какого-нибудь). Выбор пал на Алхаса, сына Чалиа Дзыкура. В начале разговор об этом завела Рафида, соседка и родственница Алиаса. Только странно одно: Камачич, вероятно, знает Алхаса, но между ними нет никаких любовно-романтических отношений, и даже намек на них. Хотя Рафида утверждает, что Камачич как-то хвалила Алхаса и отмечала, что он видный парень, хороший наездник, владеет ораторским искусством, и в двух-трех селениях лучше его нет. (С. 127). Довольно странное рассуждение для героини — одаренной девушки. В таком случае Камачич не могла не знать и о других чертах Алхаса, о которых говорит та же Рафида Есме — матери Камачич: «Он совсем молодой, ему не

более 25—28 лет. Но боевой; он будет всегда рядом и в хорошем, и в плохом. И внешне выглядит хорошо. У него замечательные родители, к тому же состоятельные. Парень очень способный. В воровстве и грабе-

133

жах ему равных нет, поэтому князья и дворяне жалеют его, и постоянно берут его с собой (куда бы они не пошли)... Он прекрасный джигит... Правда, Камачич есть Камачич, но и он смел, ловок и храбр. Когда все заняты грабежами, когда люди жалуются на воров, без конца обкрадывающих их, ты когда-нибудь слышала, что у его отца увели корову или лошадь. Воры никогда не посещают дом Дзыкура с целью грабежа... Поэтому всяк старается сблизиться с ним». (С. 122— 123). Конечно, в старину было время, когда воровство (речь идет главным образом об уводе коней, скота) считалось героическим поступком; это, безусловно, не означало, что весь народ одобрял подобные преступления. Алхас напоминает нам главного героя рассказа того же Д. Гулиа «Под чужим небом» Елкана, который погибает из-за подобных «героических поступков» и благодаря князю Алдызу.

В романе (если говорить о его художественной стороне) слабо развита сюжетная линия «Камачич — Алхас». Никак не раскрыт и образ Алхаса, о котором читатель что-то узнает только из уст других персонажей.

Изначально судьбу Камачич решают без ее участия, хотя потом героиню ставят в известность и она, обдумав предложение в течение короткого времени, дает согласие.

Вызывает интерес весьма эмоциональное рассуждение В. Ацнариа (Цвинариа), автора одной из лучших статей о романе Д. Гулиа. Литературовед считает, что писатель в романе смог показать мужество, смекалку, красоту и другие идеальные черты Камачич; ей все это изначально пожелали близкие, но «они забыли пожелать ей самого главного — счастья... Если бы счастье раздавали, кто, как не Камачич, его заслуживала! Однако она оказалась обделена счастьем. Ее судьба не сложилась не из-за того, что она вышла замуж за Татластана. Допустим, Татластан оставил ее в покое и Алхас женился на ней. Была бы она счастлива? Разве удачное замужество сделало бы жизнь Камачич полнокровной? Вряд ли! Она, природно одаренная, была рождена для большего счастья (если это слово понимать не в примитивном, а в широком плане), его не мог дать и Алхас. Когда думаем о Камачич, мы прежде всего во главу угла ставим ее мужественный характер (ахатцмцхэыс), мы как-то забываем, что она женщина» (33). Разделяя волнения В. Ацнариа, повторим нашу мысль: Д. Гулиа не меньше переживал за судьбу своей героини, но свою задачу он видел в создании этнографического портрета народа конца XIX — начала XX в., отражении реальной картины времени. Поэтому писатель избегал романтизации образа Камачич и ее судьбы. Как очевидец событий той эпохи, Гулиа черпал материал из самой жизни, привлекал богатейшие традиции национального фольклора, но не с целью простого придания роману национального колорита, а хорошей индивидуальной оркестровке. (Подобное легкое обращение с памятниками устно-поэтического творчества народа мы уже видели в

произведениях о коллективизации сельского хозяйства: рассказ М. Ахашба «Алло», повести В. Агрба «Рождение колхоза “Вперед”», С. Чанба «Сейдык» и др.)

134

В той исторической ситуации Камачич не могла получить полноценного духовного развития; у нее не было выбора. По словам В. Ацнариа, «ее физическое развитие явно опережало духовное. Иначе не могло быть в той действительности, которая не давала ей возможность самой решить собственную судьбу» (34). Ацнариа характеризует ту эпоху, как «темное время», насыщенное социальными противоречиями и невежественным, отсталым патриархальным сознанием; и «для этого патриархального сознания голос женщины ничего не значил» (35). Она бесправна, а диктат родителей — матери и отца — силен. Глупо было бы доказывать, что в тот период народу жилось прекрасно, без проблем. Да и вообще в мировой истории неизвестны идеальные общества, в которых царили бы добро, любовь, равенство, социальная справедливость. Если же говорить о положении женщины вообще, то тут тоже возникает масса вопросов. Нет спора, в XX веке женщина-горянка получила широкий доступ к образованию, духовному развитию; а в прошлом считалось, что ей необязательно учиться. Если заглянуть, скажем, в историю литературы и культуры народов Северного Кавказа и Абхазии до 20-х гг. XX в., то очень редко встречаются имена горянок-просветителей, ученых, писательниц и других деятелей культуры. В основном одни мужчины. Однако с «эмансипацией женщины», как принято было говорить, исчезли какие-то таинства, и даже ценные национальные обычаи и традиции, которые способствовали гармонизации семейных отношений, отношений между мужчинами и женщинами, возрастными группами людей, матерью и ребенком и т. д. Следовательно, несправедливо огульно охаивать патриархальное сознание — неотъемлемую часть этнического, национального самосознания, которым пропитана и художественная литература; характеризовать его только с негативной стороны. Оно и сегодня не исчезло, как не исчезло и мифологическое мышление, слившееся с современными художественными представлениями. Именно этот синтез сознаний рождает национально-самобытные, оригинальные, художественно значимые произведения литературы и искусства. Трудно также оспорить тот факт, что благодаря патриархальному сознанию были созданы величайшие памятники культуры, фольклора, сформировалась национальная этика Апсуара, до сих пор играющая важнейшую роль в жизни народа, хотя современное социально-экономические, политические, цивилизационные процессы и научно-технический прогресс оказывают пагубное влияние на него. Именно благодаря патриархальному сознанию человек был тесно связан с природой, он относился к ней как к матери, сохранял гармонию с ней. Словом, масштабная трансформация патриархального сознания в сторону его «индустриализации» может привести к его полному исчезновению.

Д. Гулиа по мере возможностей через образы Камачич и других персонажей раскрывает особенности «творений» патриархального сознания. Конечно же, Камачич дитя эпохи. Она не может игнорировать существовавшие в обществе правила жизни и быта. Что бы ни говорили литературные критики, она

все же имеет определенную свободу. Вряд ли исторические и этнографические материалы подтвердят «ужасное», «унизительное», «угнетенное» положение абхазской женщины в прошлом. Если Камачич следует неписаным законам Апсуара, национальной этики, своим поведением демонстрируя лучшие черты абхазской женщины, значит ли это, что она несвободна как личность и ее индивидуальное «Я» приглушено? Вряд ли, так как Камачич, как и любая другая представительница народа, не может представить себя вне этнического; ее собственное «Я» тесно связано с ним, даже если эта связь сохраняется только на уровне подсознательного, иногда не проявляя себя открыто. В таком случае этика не может подавлять собственное «Я» Камачич, ибо оно («Я») живет в ней (этике), и, наоборот, этика сохраняется, живет в индивидуальном «Я».

Трагически завершилась история несостоявшейся свадьбы Алхаса и Камачич. Алхаса посадили в тюрьму, его ложно обвинили в воровстве; в тюрьме он и умер. Родители и родственники предполагают, что арест Алхаса организован его «конкурентом» Татластаном, который подобным образом мстил Камачич и, главное, не дал ей возможности выйти замуж за другого. Он еще питал надежду, что она «добровольно» придет к нему. Несмотря на то что автор как бы «просит» сжалиться над Алхасом, он (Алхас) все же когда-нибудь оказался бы за решеткой, и, видимо, если остался бы жив, был бы сослан в Сибирь как Елкан из рассказа Д. Гулиа «Под чужим небом».

О слабости сюжетной линии «Камачич — Алхас» уже говорилось. Но Д. Гулиа использовал ее для описания одного любопытного обычая, который не дошел до наших дней, он даже не встречается в этнографической литературе. Это еще раз подтверждает, насколько пристальное внимание обращал писатель на уникальный этнографический материал, иногда жертвуя художественностью произведения.

Камачич и Алхас были помолвлены. Об этом знал узкий круг людей, которые участвовали в скороспешном сватовстве. Они решили не разглашать тайну до свадьбы, ибо опасались Татластана, который мог помешать этому. Неожиданно Алхас умирает, что делать? Вопрос волнует две семьи — Алиаса Цугба и Дзыкура Чалиа.

Ситуация исключительная и очень редко встречающаяся. Решение проблемы требует очень тонкого подхода, ибо она больше этического, нравственного плана. Сохраняя своих героев (особенно же Камачич) в рамках традиционной этики, Д. Гулиа не унизил, а возвысил их.

«Вечером того же дня, когда привезли гроб с телом Алхаса домой, Цугбовцы — Алиас, Торкан, Мац и другие — послали к отцу Алхаса Дзыкуру человека со словами (по этическим соображениям они сами, как близкие Камачич, не могли пойти к Дзыкуру):

— Как нам поступить: оставить помолвку Алхаса и Камачич в тайне или объявить об этом всем?

136

А Дзыкур передал им следующее:

— Здесь тайны нет, народ уже знает об этом. Мы остались без сына (*видимо, он был единственным. — В. Б.*), ...но после него с надеждой смотрим на нее (Камачич), не отдаляйте ее от нас». (С. 147).

И когда стемнело, однофамильцы Алиаса, близкие родственники, пойдя на похороны, взяли с собой и Камачич. И всем стало известно, что Камачич была помолвлена с Алхасом. «С этого дня Камачич, как помолвленная девушка, должна была вести себя в соответствии с обычаями (Апсуара)» (36). Даже после похорон Камачич в качестве невесты находилась в доме Чалиевцев в течение сорока дней. И с тех пор Чалиевцы и Цугбовцы стали общаться как родственники. А когда Камачич через сорок дней возвращалась домой, Дзыкур купил ей в подарок дорогую одежду.

События, связанные с помолвкой Камачич и смертью Алхаса, произошли быстро и во время отсутствия русского социалиста-революционера Ивана (он некоторое время жил в доме Алиаса, который относился к нему как к родному брату) и его единомышленника Левана (*видимо, грузина, к которому также Алиас и односельчане относились благосклонно*). Примечателен вопрос Ивана к Алиасу: «Почему вы держите Камачич в семье Чалиевцев как вдову, при жизни он (*Алхас. — В. Б.*) не успел жениться, а что, после его смерти надо было отвести ее (*Камачич. — В. Б.*) в дом жениха? Какая в этом необходимость?» (С. 148).

Это — свидетельство двух совершенно разных мировосприятий, пониманий этики. Иван, конечно, не мог знать местные национальные обычаи, хотя человек, который вроде бы пропагандирует те или иные социально-политические идеи (в данном случае социалистические), должен изучать, знать особенности региона и обычаи народа. Алиас на вопрос Ивана ответил: «Когда мы оказались в такой ситуации, мы не могли поступить иначе. У нас, абхазов, есть обычай, согласно которому Камачич (*после смерти Алхаса. — В. Б.*) около сорока дней должна была находиться в доме жениха». (С. 148). Обычай отражает высокую нравственность и глубокое уважение к семье, потерявшей сына. Вместе с тем, Алиас говорит, что, кроме обычая, их заставили пойти на это скрытые преследования Татластана. Они надеялись, что, возможно, после «вдовства» Камачич он отстанет от нее.

Однако Татластан был упрям, он добивался руки Камачич нечеловеческим путем, так считали близкие героини. Воры и грабители не давали покоя Цугбовцам и Чалиевцам. Не было семьи, у которой не увели бы двух или трех голов скота. Многие подозревали Татластана, хотя он сам не участвовал в воровстве. В результате представители двух фамилий собрались у Торкана для обсуждения создавшегося положения. Были прекрасные выступления, с точки зрения ораторского искусства. Особенно привлекают внимание эпизоды, связанные с Камачич. Алиас говорит о

том, как Камачич в честь своего дня рождения организовала кампанию (отмечать день рождения научил Иван, а абхазы в старину, вплоть до 20-30-х гг. XX в., никогда не справляли эту дату). За сто-

137

лом она подняла стакан (37), поблагодарила всех, выпивших за нее, и неожиданно произнесла удручающую речь: «С малых лет от всех наших близких я слышала одно: “Она и женщина, и мужчина; будет счастлив тот, за кого замуж выйдет, ее ждет большое счастье”. Но ни того, ни другого не произошло: счастья у меня не оказалось, и в мужестве я не отличилась (ахатцарагы сара исызныкѹмгеит), и как женщина ничего не достигла (ахэсакуа рахыгы сара схысхахеит, акгы сызмырееит). Кроме того, я чувствую себя виновной во всем, что с нами происходит (она имеет в виду грабежи и воровство. — В. Б.). Поэтому особо не радуйтесь, если у меня что-то “хорошее” получится (бзиарак сакушэаргы, уи дуззак шэамаеигургъан); и если со мной что-то ужасное приключится (цэгъара сакушэаргы), не переживайте за меня, я сама разберусь в том, в чем виновата (сара исхароу аус сара ахы астап)». (С. 160). Здесь же Мац приводит слова Камачич, высказанные ею его жене Рафиде. Героиня выразила уверенность, что Татластан является причиной грабежей. Камачич открыто сказала, что он предлагал выйти за него замуж, но она отказалась, понимая, что они не пара и оба принадлежат к различным сословиям. «Сейчас я похожа на вдову, — говорила она. — Думала, раз я связала уже свое имя с другим, Чалиа (Алхасом), он отстанет от меня. Но, к сожалению, этого не произошло. Теперь я не должна жалеть себя, ибо из-за меня будут страдать мои близкие, братья (однофамильцы. — В. Б.)». (С. 160).

Цугбовцы и Чалиевцы на собрании ничего не решили, и единственный человек, который нашел выход из создавшегося положения — это Камачич. Она фактически тем самым жертвует своим будущим, счастьем. Ими, оказывается, она жертвовала и тогда, когда дала согласие на брак с Алхасом. В итоге, вопреки своему желанию, она выходит замуж за Татластана. Камачич многое взвесила, она прежде всего думала о своих родителях, близких, об их авторитете; не хотела «втоптать их имя в грязь» (рыхъз ахэынцэа илалкуахар лтахымызт), опозорить фамилию. При этом было важно «сохранить свое лицо» и соблюсти необходимые нормы Апсуара. И самое главное: не сама героиня проявляла инициативу, а он добивался ее руки. Кроме того, они не один раз встречались, хотя и случайно, и при каждой встрече Татластан говорил одно и то же: предлагал выйти за него замуж. Автор не описывает эти встречи, читатель узнает о них через Камачич, которая часто раскрывает свои секреты Рафиде. И одна из самых любопытных встреч состоялась после собрания представителей Цугбовцев и Чалиевцев. Она не могла быть случайной, ибо Татластан постоянно искал встреч с Камачич. Очевидно, что он сильно влюблен в героиню, хотя автор-повествователь открыто не говорит об этом. Права Татластана любить не признает и критика, которая представляла его как злодея и «классового врага». В абхазской действительности бывали случаи брака дворянина или князя с крестьянской девушкой. Одна из жен даже владетельного князя Келешбея Чачба (о нем мы говорили при анализе повести Г. Гулиа «Чернь гости») была крестьянкой.



Р. Барциц. Мальчик с отцом на крыльце дома. 1986. Автолитография.

Камачич рассказывала Рафиде: «...Я возвращалась от Адки (сестра матери Камачич). По пути встречается он (Татластан). *(Оба были на конях. — В. Б.)* Немного пошутив, предложил посостязаться в джигитовке *(лошади направляются друг на друга и сталкиваются, при этом надо удержаться в седле. — В. Б.)*. Я не имела никакого желания, но он вынудил... Два-три раза столкнулись, он похвалил меня... Затем говорит: “Почему же ты не выходишь за меня замуж, почему избегаешь меня?..” Я и сказала: С какой стати я должна за тебя выходить, и как ты можешь на мне, крестьянской девушке, жениться. Вообще, а когда ты делал мне предложение и когда, я говорила, что отказываюсь выйти за тебя замуж? Такого разговора, насколько помню, не было. Кроме того, ты должен знать, что я вдова... А он в ответ: “Я не первый раз слышу подобные слова, ... лучше выйди за меня; если я даже раньше не делал тебе предложения, то делаю его сегодня... Дай мне слово (согласие)”. А как же я могу дать согласие?.. Ты из-за этого сделал так, чтобы я овдовела, а моих братьев грабили воры? — сказала я. “А тебя, оказывается, многое беспокоит, а я не знал”, — обиделся он. Затем добавил: “Видимо, кто-то тебе солгал, я непричастен в этих делах. Не только вас коснулись грабежи, они распространены везде”». (С. 168-169). Камачич поведала Рафиде, что она еще раз столкнулась с Татластаном и не хочет оказаться на месте дочери Джаныма, которую изнасиловал некий Аслан; такого позора она не вынесет. Тогда Камачич спросила Татластана: «Если я выйду за тебя замуж, вероятно, ваши княгини и дворянки мне места не дадут, и тебя тоже будут упрекать князья и дворяне [за то что женился на крестьянке]». А Татластан ответил: «Я знаю, о чем они будут говорить, пусть говорят что хотят, это меня не касается. У меня своя голова на плечах. Но ты выходи за меня». «Мне нужно подумать, однако не забудь свои слова», — предупредила она Татластана.

Мы мало знаем о Татластане. И если что-то узнаем, то только из слов других персонажей, у которых превалирует негативная оценка героя. Видимо, автор не счел нужным шире показать его характер, хотя следовало бы. Известно лишь, что он дворянин, упрям, наверняка удалой парень, но скандальный и сложный человек. Поэтому видеть в его дворянском происхождении главную причину всех бед Камачич и ее близких, с моей точки зрения, было бы неправильно; причина больше кроется в характере самого Татластана. И трудно ответить однозначно на вопрос: был ли Татластан искренен с Камачич во время последних (предбрачных) встреч? Во всяком случае, это после них Камачич решила выйти замуж за Татластана. Отсюда вытекают и другие вопросы: насколько Камачич ненавидит Татластана, что могла все-таки согласиться на его предложение? Неужели в Абхазии в старину князья и дворяне могли обращаться с крестьянами как с крепостными, имели полное право решать их судьбу по своему усмотрению (как, скажем, в крепостной России)? В абхазском обществе не существовало крепостного права, но были рабы, в основном из пленных, которых хозяин должен был нормально содержать (кормить, одевать и т. д.). Крестьяне также имели право владеть рабами и землей. Об этом свидетельствует, например,

русский офицер Ф. Ф. Торнау, собиравший исторические, географические и этнографические материалы об абхазах, черкесах и других горцах Северо-Западного Кавказа в 30-х гг. XIX в. Он отмечал, что в Абхазии не существует смертной казни, не используют телесного наказания, все спорные вопросы часто решаются третейским «судом по обычаю» (38). А говоря об отношениях родителей и детей, он писал: «Власть родителей неограниченна» (39), а если дело касалось девушки, то, несмотря на диктат родителей, она в определенной степени была вольна в своих решениях и ее без ее согласия не выдавали замуж. Кроме того, национальная этика Апсуара одинаково распространялась на все слои общества, будь то князь, дворянин или крестьянин. Этика допускала и месть; могли отомстить за убийство отца, матери, брата, сестры, близкого, за опороченную честь девушки, сестры...

Татластан и не помышлял о насилии над Камачич и даже об умыкании героини вопреки ее воле, которое нередко встречалось в реальной жизни (40). Нет сомнения, что при желании и то, и другое сделать он мог. Возможно, он понимал последствия таких действий (Камачич сама никогда не простила бы ему этого), или его «дворянская гордость» не позволяла похитить крестьянами» девушку, или же он, воспитанный в духе того же Апсуара, соблюдал правила приличия и не хотел оскорбить, навредить Камачич, которую он, думается, все же любил.

После замужества Камачич, сельчане (в том числе и близкие героини) начали обсуждать это событие. Естественно, активизируется диалог, который для Гулиа является важным средством раскрытия характера. Именно через него мы еще многое узнаем о Камачич, об отношении сельчан к тем или иным явлениям жизни. Часто диалог подтверждает авторскую позицию по отношению к Камачич. В таких случаях писатель увеличивает количество персонажей (персонифицированных и неперсонифицированных) — участников диалога, дабы отразить «общественное мнение», которое частично социологизировано. И как же эти люди воспринимают героиню и ее действия?

Мац сказал: «... Как мы слышим, Камачич не вышла бы за Татластана из-за страха. Она не из пугливых... Она сперва обдумала все... Камачич решилась на это, так как хотела, хотя бы на какое-то время, остановить грабителей и воров. Если же Татластан будет плохо обращаться с ней, то она не простит [отомстит], и об этом как-то говорила ему. Камачич и в знании не отстает... В случае ухудшения ее положения она для них (*семьи Татластана*. — В. Б.) превратится в огонь...». (С. 170). «Давайте будем вести себя так, как она повелела...». (С. 170).

А когда до Торкана и Дзыкура дошла весть о замужестве Камачич, они кратко отметили: «Эта девушка нас всех спасет или погубит». (С. 170).

Некоторые сельчане говорили; «Как дворянин смог жениться на крестьянке, пусть даже прекрасной?!» Другие подчеркнули: «Он тоже парень не промах (иарггы иара иоуп...), но и она подобна огню (энергична), никому не уступит (аха ларггы мцабзк лоуп, уи иатцахо лакузам). Среди жен братьев она лучше всех.

Если к ней будут пренебрежительно относиться, то и она тем же и ответит». (С. 170). «Разве из этого что-нибудь хорошее получится? — крикнули иные». Третьи ответили: «Если ничего хорошего для нее не будет, ему тоже несдобровать. ...Она способна и на крайние меры, способна уйти в абреки (41)». (С. 170).

Диалог завершается авторским голосом, который продолжает объективное повествование: «Все как-то по-разному рассуждали, но Алиас и его семья со страхом ждали, чем все это закончится...». (С. 170).

Между тем, подобные речи героев и самого автора-повествователя, а также действия героини иногда формируют противоречивое отношение к образу Камачич. Создается впечатление, что весь груз ответственности за судьбу и честь семьи, рода, родственников и т. д. лежит на ее плечах, он давит на нее, хотя она и выдерживает. И странно выглядят те (близкие Камачич), которые как бы пассивно молчат, «скрываются за спиной героини». А где же они воспитывались, росли? Не в той ли тоже среде, что и Камачич?.. Разве национальные традиции, этика их не касаются?..

Автор местами так увлекается эпической героизацией образа, что Камачич в своих действиях незаметно вступает в конфликт с этическими нормами. По справедливому замечанию В. Ацнариа, «автор не смог соблюсти пропорции между женственностью и мужеством (ахатцмцхэысра)... У Камачич слишком превалирует мужской характер... Такого культа мужества (*женщины*. — В. Б.), отраженного в романе [Д. Гулиа], трудно найти в тогдашней абхазской литературе» (42). И далее добавляет: «Читателя удивляет... пассивность ее близких родственников, братьев-однофамильцев Цугбовцев, которые никогда и ни перед кем (и даже перед князьями и дворянами) не унижались, не вставали на колени... Насколько Камачич, словно лучи солнца, выделяется, настолько униженными оказываются мужчины, окружающие ее» (43). Отсюда и неизбежная «заданность образа Камачич» (44), в котором не видны какие-либо духовные перемены.

Процедура женитьбы Татластана происходила в рамках обычая. Он привез Камачич не в собственный, родительский дом, а в дом воспитателей (абаззеи аназзеи) (45), они вероятнее всего крестьянского происхождения (или из мелких дворян /типа “акуатца аамста”/; к сожалению, эту деталь Д. Гулиа не уточняет) Там сыграли маленькую свадьбу с участием соседей и сопровождавших Татластана и Камачич людей. Аталыки (воспитатели) вообще хотели организовать для своего воспитанника большую свадьбу с приглашением всех родственников, сельчан и других гостей (как правило, более 400-500 человек). Однако Татластан запретил, хотя такую свадьбу обычно проводили не только князья и дворяне, но и крестьяне; препятствием могли стать неожиданная смерть и похороны близких родственников и даже соседа, а также и другие крайние ситуации. Если девушка выходит замуж легально (аргама), то она выходит из дома родителей (афны ддэылцоит). В таком случае свадьбу (ачара) играют и в доме родителей невесты и, естественно, в доме родителей жениха (именно в родном доме, а не доме родственника или аталыка). В

нелегально /мазала/) автор учел эти нюансы обычая и придал ему смысл. Д. Гулиа прекрасно знал, что если со стороны жениха не было никакой свадьбы или кампании, то это прежде всего отражало неуважение к невесте, ее родителям и фамилии. Девушка и ее родственники могли быть оскорблены и при случае могли упрекнуть жениха и его близких. Писатель взял из обычая нечто допустимое среднее. Чтобы не было лишних разговоров, сторона Татластана все же провела кампанию. Однако молодые так и остались жить у воспитателей. Жаль, что в романе ничего не сказано о родителях Татластана, мнение которых небезынтересно было бы узнать. Даже фамилия Татластана неизвестна, а это было важно: по ней многое можно было определить.

Родственникам Татластана не понравилось, что он женился на крестьянке, но когда они узнали в невесте Камачич, они успокоились, смирились, а затем даже полюбили ее. Было, конечно, за что любить ее... Хвалили героиню и сельчане. В разговорах подчеркивали, что она могла быть и женой лучшего князя. Кто-то даже говорил: «Я знаю одного известного князя, у него такая жена, которая недостойна и мизинца Камачич... (лнацэкьыс апацэара дацсазам). Дело не в происхождении (роде), а в человеке (человечности)... Она лучше всех княгинь, которых я знаю». (С. 171-172). Даже Камачич признается своей матери Есме: «Не знаю, как дальше сложится, но пока все нормально, меня очень уважают». (С. 173). «Мы тоже внимательно прислушиваемся к разговорам... О тебе говорят только хорошее», — подтвердила Есма. (С. 173). Камачич добавила: «Вы уж так не беспокойтесь... Будет хорошо — лучше и для меня, и для них, плохо — тем хуже и для меня, и для них самих». (С. 173).

В счовах Камачич чувствует, с одной стороны, разделение «Я» (Камачич) и «Они» (сторона Татластана), с другой — угроза, исходящая от героини. Есма, видимо, права: «Ты и до замужества таким тоном разговаривала...». (С. 173).

Диалог матери и дочери, которая гостила у родных (кстати, с разрешения мужа), на этом не заканчивается, он раскрывает некоторые черты характера Камачич.

Есма, обеспокоенная разговором дочери, сказала:

«— Ты разве сможешь тягаться с князьями и дворянами?..

— Не надо об этом заранее зарекаться. Я то думала, что ты скажешь: “если будут унижать, оскорблять не урони свою честь, отомсти”. А ты ведешь совершенно иной разговор. Но пока все нормально; посмотрим, что дальше будет. Ухудшится ситуация, тогда и поговорим по-другому, — [ответила Камачич].

— Хорошо, как ты скажешь... Все же веди себя хорошо, ... не дерись (бырмеислан), следи за своими словами, не груби и не спорь с ними, словом, не делай так, чтобы

тебя ненавидели...

— Я понимаю тебя, мама, знаю, почему ты так говоришь. Но как я уже могу поменять свой характер; если он был хорошим по сей день, таким и останется в будущем, если, конечно, по их вине не испортится. Из-за моего характера никто не может упрекнуть меня, пока что всем нравлюсь». (С. 173).

143

Так или иначе, у Камачич тоже сложный характер. Мы плохо знаем о ее семейной жизни, и если что-то и знаем, то благодаря диалогам и речи автора-повествователя. Очевидно, что недостает психологической обоснованности поведения героини: писатель совершенно не использует внутренний монолог, хотя он раньше как-то обращался к этому важнейшему средству для раскрытия характера Елкана в первом своем рассказе «Под чужим небом» (1919).

В заключительных главах-рассказах «Татластан бросил Камачич» и «Камачич убила Татластана» назревавший конфликт между Камачич и Татластаном достигает кульминационной точки (особенно после гибели ребенка Камачич) и получает трагическую развязку. Именно в этих частях романа четко слышен голос автора-повествователя, в котором преобладает оценочный тон, ярко ощущается его отношение к персонажам, главным образом к Татластану и Камачич. Вместе с тем, благодаря автору-повествователю, события начинают развиваться стремительно, как бы спеша к логическому завершению. В финале нет никаких неожиданностей, он лишний раз подтверждает героико-эпический характер образа Камачич.

Глава «Татластан бросил Камачич» начинается с авторского слова, которое характеризует события и его участников. Автор-повествователь явно на стороне Камачич, он ее ни в чем не винит и защищает, а клеймит Татластана. «Здесь я хочу рассказать о том, как разошлись (реилытра) Татластан и Камачич, но в начале своего повествования я озаглавил свой рассказ, используя слово “бросил”, а не “разошлись”, ибо они не стали достойными друг другу мужем и женой. Татластан с чувством высокомерия бросает жену. С тех пор как женился, никто не слышал, чтобы он говорил о своей супруге “моя жена” (“сыпхэыс”) (46). Однако она... никогда в людях не говорила о домашних ссорах...». (С. 188).

Писатель, повторяя черты характера главных героев, о которых не раз говорилось в предыдущих частях произведения, усиливает эмоциональный накал, подчеркивает несовместимость психологии, мировосприятия двух категорий людей, представленных в лице Камачич и Татластана, именно двух категорий..., но все-таки не двух «враждебных классов», хотя писатель не скрывает своего стремления к дифференциации двух слоев общества: крестьянства и княжеско-дворянского сословия. Однако и те, и другие — часть народа. Д. Гулиа, думается, об этом не забывал. Такой, как Татластан, может встретиться и среди простого народа, хотя в произведении нет образов «плохих» крестьян. Ни в какой другой главе-рассказе романа автор-повествователь так широко не описывает образ Татластана, как в предпоследней (36-й) «Татластан бросил Камачич». Многие о Татластане становятся

известным. И его скверный, неуравновешенный, невыносимый характер, в прямом смысле этого слова, является причиной многих бед; встает проблема человечности, нравственности, этики и т. д. В данном случае, мне кажется, дворянское («эксплуататорское») происхождение супруга Камачич отступает на второй план. «В действительности, он (*Татластан. — В. Б.*)

144

не только со своей женой обходился плохо, но и по отношению к другим (*в том числе и к близким родственникам. — В. Б.*) вел себя скверно. ...Характер его был ужасным, — говорит автор. — Однако Камачич укрывала [пошлости Татластана] перед его братьями, сестрами, сверстниками... И это не все: он издевательски вел себя и с воспитателями (ианаззеи, иабаззеи)... Но с появлением Камачич в их доме, его характер немного смягчился, стал лучше. Возможно, по этой или другой причине они, и даже соседи, сильно полюбили Камачич.

Сейчас, когда его отношение к Камачич резко ухудшилось и чувствовалось, что это ни к чему хорошему не ведет,.. все они (*воспитатели, молочные братья и сестры. — В. Б.*) ... забеспокоились, но они не в силах что-либо поделать!..

Родные братья и сестры Татластана (*заметим: тоже дворяне. — В. Б.*) все слышат, но молчат, не знают, как вести себя в такой ситуации. С одной стороны, они понимают, что их брат больше никогда не женится на такой воспитанной, видной, красивой девушке; с другой — немного не по душе ее крестьянское происхождение... Вместе с тем, они опасаются Камачич...». (С. 188—189). Ибо они знали, что Камачич не только женственна, но и в критической ситуации может повести себя по-мужски, постоять за свою честь и достоинство.

Камачич прекрасно понимала, что совместная жизнь с Татластаном становится все труднее и труднее. Вероятно, она возвратилась бы к родителям без громких скандалов и смирилась бы со своей судьбой (да мало что в жизни бывает...), тем более что она еще молода и красива. Хотя, конечно, в абхазском обществе разведенным женщинам бывало не легко устроить новую счастливую семейную жизнь.

Автор выражает свои симпатии и антипатии к главным героям романа и путем описания развода (реилытра). При этом он умело использует обычаи и традиции, связанные с семейно-брачными отношениями. Вопрос не в том, что он подробно описывает те или иные обряды. Д. Гулиа, как писатель-этнограф, хорошо их знал и понимал, что несоблюдение норм национальной этики Апсоура и при разводе часто ведет к осложнению отношений между супругами и фамилиями, родами. С точки зрения национального восприятия, развод (аилытра — также этическая проблема. Поэтому он не может сразу состояться по желанию супругов; в нем обязательно участвуют близкие родственники, иногда — и старейшины фамилий. Все зависит от особенностей причин конфликта между мужем и женой и инициатора развода (он или она). Если инициатива исходит от мужа (бросает жену), то он становится главным виновником развала семьи. В таком случае близкие мужа (отец, мать, брат,

сестра, родственники), хотя бы ради соблюдения приличия перед стороной невесты (которая особо и не виновна в конфликте), пытаются уладить отношения между супругами, отговорить его от этой затеи. Положение мужа осложняется, если он изначально умыкнул (похитил) жену вопреки ее воле (в данной ситуации девушка /после похищения/ редко возвращается домой, ибо она /после одних суток, проведенных в доме

145

похитителя/ считается замужней). Но если девушка все же решила возвратиться домой, то ее братья могли преследовать несостоявшегося жениха и отомстить (могли убить), дабы смыть с себя позор. От невыносимой ситуации девушка может уйти от мужа, возвратиться к родителям. Тогда представители (как правило, старшие, почетные мужчины из числа ближайших родственников /но не отец и братья/) стороны мужа едут к ней домой, чтобы уговорить ее возвратиться к мужу (который желает ее возвращения). Если муж упорно настаивает на возвращении жены, то подобное посещение его близкими родителей невесты повторяется несколько раз: ведутся как бы «мирные переговоры». Часто сами родители женщины уговорами пытаются вернуть дочь в дом мужа. Но все зависит от ее решения.

Когда муж бросает жену, то сторона девушки никогда не упрасивает бывшего зятя и его родственников вернуть ее обратно, считая это унижительным занятием; они перестают общаться как родственники, иногда между ними долго сохраняются натянутые отношения. В прошлом такие отношения порой заканчивались местью оскорбленной стороны, которая рождала и месть противоположной стороны. Впрочем, могут встречаться и другие варианты ситуации, которые провоцируют всякого рода конфликты.

Д. Гулиа выбрал один из самых конфликтных вариантов, которому попытался придать и социальную окраску: Татластан бросает Камачич; Камачич еще у Татластана, но ходят слухи, что за него уже засватана дочь какого-то князя Чагу Химур; как только Камачич уйдет, Татластан женится на ней. Писателю показалось, что для еще большего обострения конфликта и оправдания дальнейших действий (мести) Камачич, этого недостаточно. И он вводит в сюжетную линию эпизод с ребенком (одна из самых сильных и напряженных по эмоциональному накалу частей романа). Между Татластаном и Камачич ребенок; ему не более года. Ясно, что ребенку без матери будет трудно, а Татластан не желает оставить его Камачич. Вот последний диалог (их и так немного было в романе) между Татластаном и Камачич.

«...Вечером Камачич с большим трудом усыпила ребенка, немного успокоилась и решила поговорить с Татластаном; ... она просила его не отнимать ребенка...

— Если ты слушала, я уже все сказал и точка. Сообщи своему отцу, он придет и заберет тебя, хотя и сама доберешься домой. Твои высокомерные братья *(имеются в виду однофамильцы, у Камачич не было родных братьев. — В. Б.)* вместе с Чалиевцами

обвиняли меня во всем. Сейчас, думаю, поймут, что я тогда был не при чем (в грабежах. — В. Б.), как не виновен и теперь (видимо, в разводе. — В. Б.).

— Я никак не пойму, о чем ты говоришь; что значат твои слова: “и тогда не был виновен, и теперь не при чем, сейчас они все поймут?” Но тебе лучше было бы не забывать то, что ты сказал мне [перед женитьбой] и мой ответ тогда.

— Какие слова, я не помню, что я говорил тогда. И зачем это вспоминать? Ребенка оставишь моей воспитательнице (саназзеи). А ты возьми какого-нибудь

146

мальчика или мою молочную сестру Мину для сопровождения и возвращайся домой». (С. 192-193). Диалог пока развивается спокойно, но постепенно приобретает острый характер.

«— Я сама знаю дорогу домой, но не могу оставить ребенка. Он без меня не выдержит, разлука с матерью погубит его... Прошу, не заставляй брать грех на душу, и сам не бери... — [сказала Камачич].

— Ребенок не твой, он мой, не забывай об этом!..

— Зачем тебе ребенок, рожденный простой крестьянкой?

— Это не твое дело!

— Хорошо, пусть будет по-твоему, но позволь мне поставить его на ноги, потом забереешь сына. Не разлучай его со мной, ему будет трудно без матери, не губи его!.. Меня, обесчестив и опозорив, отправляешь домой, ладно уж, я потерплю, ибо я дочь крестьянина. Но лучше было бы для тебя, если не забывал свои слова, сказанные во время той встречи. Тогда я предупреждала: “запомни свои слова и не забывай”.

— Ты, видно, и угрожать мне собираешься! Перестань! Хватит! — закричал Татластан.

— Кому хватит увидим потом, — сказала Камачич и плача покинула комнату...

Словами не описать, как она провела ночь с ребенком. Она не сомкнула глаз и без конца смотрела на сына, слезы текли по щеке. И сам ребенок иногда просыпался, словно чувствовал беду». (С. 192-193).

Любопытно, что Татластан и раньше, и сейчас, когда резко обострились семейные отношения, ни разу не упрекнул Камачич в ее крестьянском происхождении. Сама же героиня нередко напоминала об этом. Иногда слегка обсуждали данную социальную проблему неперсонифицированные персонажи. Как же автор, так или иначе подчеркивающий сословное происхождение своих героев, совершенно не симпатизирующий Татластану, упустил такую «важную» деталь? Или он решил, что

не стоит обобщать единичные явления из прошлого абхазов в романе, претендующем на «реалистическое произведение» с этнографическим уклоном... Может быть, правда жизни намного важнее, чем какие-нибудь идеологические клише?.. Д. Гулиа застенчив, скромен в отражении «классовой борьбы», «классового антагонизма», ибо понимает, что в абхазской действительности они не имеют благодатной почвы. И Татластана надо воспринимать и осуждать прежде всего как человека с определенной психологией и характером. Он мог бы остаться жив, если бы не совершил тяжкого греха: фактически он виновен в гибели ребенка, хотя нельзя сказать, что он этого желал; он тоже по-своему любил сына, однако дурное упрямство, мнимая гордость, бессердечность взяли верх.

Разве можно спокойно читать такие строки, они вряд ли кого-нибудь оставят равнодушными: «Об отношениях Татластана и Камачич узнало все село. Утром прибыли братья и сестры Татластана. Были здесь и его воспитатели, молочные сестры. Воспитатели [также братья и сестры] усердно просили Татластана: раз

147

возвращаешь ее домой, отправляя с ребенком... Но Татластан стоял на своем и кричал: пусть быстрее проваливает отсюда, иначе это плохо закончится!

К этому времени прибыли родители Камачич вместе с Торканом, Мацом, Рафидой и другими (47). Они тоже, через воспитателей (ианаззеи иабаззеи рыла) передали ему просьбу позволить матери воспитать ребенка. Но Татластан не внял их просьбам.

А что оставалось делать? — Пришлось насильно разлучить мать с ребенком. А ребенок,.. широко раскрыв глаза смотрел на мать,.. маленькими ручками держался за ее грудь и не отпускал...». (С. 194).

«Когда ребенок почувствовал, что мать оставляет его, он начал плакать. Это был необычный плач. Камачич тоже плакала, она чувствовала, что без нее ребенок долго не протянет. У всех — свидетелей этой горькой сцены — проступили слезы. Только Татластана ничего не трогало, он продолжал кричать: “...Пусть уходят!” (без ребенка, конечно. — В. Б.).

Потом ... насильно разлучили их (мать и сына). ... [Близкие] Камачич вместе с ней направились обратно домой. Непрекращавшийся крик ребенка был долго слышен... Камачич везли с трудом, она иногда теряла сознание». (С. 194).

Татластан думал, что у его воспитателей ребенок успокоится и постепенно привыкнет к ситуации. Камачич дома места себе не находила, она перестала есть. Через день она тайком послала человека узнать о состоянии сына. Тот принес плохие вести: «Ребенок перестал есть и пить, он умирает. Татластан сам тоже находится там». (С. 194).

На третий день воспитательница Татластана (ианаззеи) прислала человека к Камачич со словами: «Мы сами тоже переживаем за тебя... Ребенка мне дали,

однако с тех пор, как ты ушла, мы не смогли его успокоить; он ничего не ест, вот-вот умрет. Видимо, он ждет встречи с тобой, приходи, пока он жив, посмотри на него...

Уже темнело. Камачич быстро оседлала коня, взяла с собой какого-то мальчика и отправилась к сыну. Прибыв, она остановилась у соседей, соскочила с коня и пошла в комнату, где лежал ее сын. Ребенок умирал (ацсхыхра дафын). Она два-три раза окликнула его и прижала к груди; он узнал ее голос, с трудом открыв глазки, посмотрел на мать. “Нан!” (“Мама!” — В. Б.) — выговорил он и, приложив свои ручонки к ее груди, он сделал последний вздох. Ее слезы мигом полились на ребенка. Она тихонько уложила его и поправила. Затем сказав: “Пусть такая же участь ждет твоего отца, пусть он отправится туда скоро!” — плача повернулась и ушла...». (С. 195). Именно в эти минуты Камачич приняла роковое решение: отомстить Татластану за смерть сына (это главная причина) и, возможно, за оскорбления и унижения. И никто ее уже не мог остановить, даже родители. Она оделась в мужскую одежду, подстерегла Татластана и застрелила его.

По мнению В. Ацнариа, «убийство Татластана, который обесчестил, унизил не только Камачич, но и все крестьянство, — самый заметный (выдающийся)

148

героический поступок героини... Личная месть и социальный протест соединились в той горячей пуле, пущенной в Татластана...» (48). Возможно, это так, но следует ли слишком социологизировать поступок Камачич? Думается, что месть Камачич имеет более личностный характер и связана с судьбой героини; сам текст романа свидетельствует об этом. Хотя заметим, что Д. Гулиа делал едва видимые попытки связать Камачич даже с социалистами-революционерами Иваном и Леваном, однако они превратились в мелькающие образы: Иван и Леван часто исчезают, уходят на выполнение каких-то подпольных заданий; у местного населения они не имеют широкой социальной и политической поддержки, к ним относятся осторожно, несмотря на то что их уважают за «правдолюбие». Если этих персонажей не было бы в произведении, роман, в художественном отношении, ровным счетом ничего не потерял бы; и в раскрытии образа главной героини они существенной роли не играют; она живет своей жизнью, а Иван и Леван своей (незаметной). Они также не влияют на ход событий. По-моему, эти образы оказались в романе под давлением «нового времени», социалистического реализма, особенно же — сложной и трагической эпохи 30-х годов. И хорошо, что они имеют фрагментарный характер, ибо в тех исторических условиях конца XIX — начала XX в. (а Гулиа стремился не отдаляться от реалий времени и этнических особенностей народа) революционные идеи не могли будоражить и поднять на восстание коренное население Абхазии; оно не знало классового антагонизма и классовой ненависти (речь не идет, конечно, о единичных случаях). А действия Камачич укладываются в рамки той патриархальной жизни со своими плюсами и минусами. Нельзя сказать, что национальная этика полностью поощряла кровную месть, которая уносила немало человеческих жизней, уничтожала целые фамилии (вспомним поэму И. Когониа «Как уничтожили друг друга Маршановцы»), Апсуара предполагала и препятствия,

которые могли остановить кровную месть, ими могли быть: народная дипломатия, использование авторитета старейшин, собрания почетных представителей фамилий, родов, изгнание из села, общества ярых виновников необоснованной мести и т. д.

Роман «Камачич» завершается местью, убийством Татластана. Автор как бы зло (в лице Татластана) безнаказанным не оставляет (49); кстати, это из фольклорной эстетики. Но есть и другая сторона: побеждает ли добро, благородство?.. (Такая развязка тоже разработана фольклором). Вопрос более чем открытый... Резкий трагический финал произведения рождает много проблем, о решении которых можно лишь догадываться. Единственное, что можно предположить: месть могла спровоцировать ответную месть, а далее — замкнутый круг, из которого бывает трудно выбраться.

Да, «произошла трагедия — убийство человека, — утверждает В. Ацнариа, — но трагедия заключается не в том, что погиб скверный дворянин Татластан, а в том, что убийство совершено рукой женщины... Потому что она, благодаря той же эпохе (жизни), оказалась в такой ситуации, когда ей самой пришлось отомстить за себя. Это — трагедия, ибо природно одаренная женщина была рожде-

149

на не для убийства, а для более высокой миссии!..» (50). А где же были мужчины? — может спросить читатель, неплохо знающий горские обычаи и традиции. Странно, но таких в романе просто нет, а есть вроде бы приличные, благородные, хозяйственные люди (Алиас, Торкан и др.; только молодых бравых парней особо не видно), которых, вероятно, не коснулось «спартанское воспитание».

Проблема кровной мести неоднократно ставилась абхазской литературой. К ней обращались Л. Квициния (поэма «Щаризан»; 1933), И. Папаскир (роман «Темыр»; 1937) и другие. Этих писателей и поэтов объединяло одно: они решали сложную проблему мести с идеологических позиций, и с этих же позиций они предлагали путь искоренения вредного для народа пережитка прошлого.

В поэме «Щаризан» Л. Квициния рассказывает, как его героиня Щаризан с помощью секретаря сельской комсомольской организации Астаны и его друзей отказывается от старых обычаев и становится передовым строителем новой социалистической жизни.

Крестьянин Щмат и его супруга Харихан решили женить единственного сына Ясона на девушке, которую они выбрали. Им это удалось сделать. Но Ясон любил другую. Естественно, семейная жизнь сына продолжалась недолго: Ясон разошелся с женой. Однако ее братья, оскорбленные действием зятя, убивают его. Пожилые родители Ясона жаждут мести. Но кто из близких родственников отомстит за сына?.. Они не смогли найти такого человека. Тогда совсем юная сестра Ясона Щаризан, видя, как мечутся родители, решила отомстить за брата: она оделась в мужскую одежду и взяла ружье. Родители особо не препятствовали ей. Только, как отмечалось выше,

комсомольский вожак Астана и его друзья предотвратили трагедию и направили жизнь Щаризан по новому пути.

Не вдаваясь в подробный анализ поэмы, скажем, что, создавая образы героев, автор пренебрег художественно-психологической, этической и историко-этнографической достоверностью характеров персонажей и описываемых событий.

В романе «Темыр» И. Папаскир показывает духовное «перерождение» главного героя, который также отказывается от кровной мести и активно включается в процесс строительства «новой жизни».

Сын бедного крестьянина Темыр, который рано потерял родителей, влюбился в Зину, дочь соседа, крестьянина Ахмата. И она отвечает взаимностью. Он хочет жениться на ней, однако считает своим долгом (до женитьбы) отомстить за брата Мыту, которого, как оказалось, убил отец любимой девушки Ахмат. Темыр стоит перед выбором: следовать законам предков и отомстить за брата или отказаться от обычая, который никак не стыкуется с порядками «новой жизни» и сохранить свою любовь. В этом выборе определяющими стали: любовь к Зине — передовой девушке и активистке колхозного строительства, влияние секретаря партийной ячейки Мухи, учеба Темыра в Москве. Кроме того, он узнает, что в гибели брата больше всего был виновен князь Мырзакан, он «заказчик убийства». В итоге Темыр, начав мыслить «по-новому», «по-социалистичес-

150

ки», отказывается от мести. Ярким событием, подтвердившим «перерождение» главного героя, стала его женитьба на Зине — дочери убийцы брата. И. Папаскир решает сложнейшую проблему кровной мести, которая сохранялась и в 30-е годы (в той или иной степени сохраняется и сегодня), несмотря на функционирование государственных структур, суда и т. д., с точки зрения социалистического реализма. Безусловно, его роман (один из первых романов в национальной литературе) сыграл большую роль в развитии абхазской прозы, укреплении в ней позиций психологизма. Однако при всей психологической обоснованности действий Темыра ощущается некоторый легкомысленный подход к этносознанию, этнопсихологии, этническим особенностям народа, этнофактам. Идеологизация сознания персонажей не могла освободить их от жизненной реальности. Это в какой-то мере ослабляло художественную достоверность характера. Конечно, литература может интерпретировать, осмыслить события по-своему, но и художественная правда, видимо, должна быть свободна от любой идеологизации, идеологической целесообразности. Темыр мог перебороть себя, уйти от мести, но мог ли он простить убийцу брата, тем более породниться с ним, женившись на его дочери?.. Ахмата можно оправдать тем, что Мырзакан фактически является главным в организации убийства, но курок-то нажал он?.. Трудно все же представить Ахмата в качестве тестя Темыра. Конечно, Прощение требует от личности величайшего духовного напряжения, высочайшего духовного развития, подготовки. Прощение — высший нравственный поступок, вечная, но пока еще недостижимая проблема человечества... Думаю, что для политизированного, идеологизированного сознания

Прощение не может стать естественным состоянием души.

Если нет Прощения, то страх становится единственным средством предотвращения мести (в прошлых веках — это страх перед ответной местью; а в XX в. — страх перед законом, судом, тюрьмой и т. д.). А отсутствие Страх и Прощения предполагает совершение мести.

Отсюда и сомнения относительно образа главного героя романа «Темыр». Произведение завершается декларативным заявлением: «Пусть с сегодняшнего дня будет искоренена кровная месть!» А базой для ее искоренения, естественно, является строительство новой социалистической жизни, которая предлагает новые обычаи вместо старых, отживших традиций (и не только кровной мести).

Д. Гулиа не ставит таких проблем. У его героини Камачич не возникает дилеммы: «Отомстить или не отомстить? Убить или не убить?». Камачич выбирает первое, по-другому она не может. И неслучайно писатель уходит в прошлое, сосредоточивая внимание на жизни и быте народа конца XIX — начала XX в. По времени события в романах «Камачич» и «Темыр» происходят с разницей в 25-30 лет. Достаточно ли было времени (несмотря на революцию, коренную ломку общественной системы и психологии людей) для того, чтобы в национальном самосознании, этнопсихологии произошли такие глубинные изменения, что герои произведений Д. Гулиа, И. Папаскира, Л. Квициния и других

151

писателей, если встретились бы, едва могли узнать в друг друга представителей одного народа. При встрече они, вероятно, справились бы о каждом, пытаясь узнать, откуда он (или она), к какой нации принадлежит. Здесь речь идет не только о кровной мести, но и о национальной этике вообще. «Новая жизнь» предлагала иные ценности, принципы жизни, свою этику, которая во многих случаях скрыто или открыто вступала в конфликт с Апсуара. Эти процессы так или иначе отражены в литературе 20-40-х гг., в эпических произведениях И. Папаскира, С. Чанба, повестях и рассказах В. Агрба, М. Ахашба и других о коллективизации сельского хозяйства. В них обязательно побеждает социалистический образ жизни, «новый положительный герой», который часто пренебрегает традиционной этикой ради осуществления идей социализма. И, естественно, между этими персонажами и героями Д. Гулиа огромная разница. Героям Гулиа было бы легче общаться с персонажами романов и повестей 60-90-х гг. (Б. Шинкуба, А. Гогуа и др.), ибо в литературе этого периода усиливается обращение к историко-культурным (в т. ч. этическим) традициям народа. Д. Гулиа опирался на них, пытаясь сохранить национальные традиции, фиксируя их в художественном произведении. Это в той или иной мере отражается в образе Камачич.

В абхазском литературоведении существовали мнения, согласно которым в создании образа Камачич определенное влияние на Д. Гулиа оказала русская классическая литература, в которой большое место занимают женские образы. М.

Папаскир, в частности, отмечал, что в романе Д. Гулиа «Камачич» ощущается воздействие «формы повествования» произведения Ф. Достоевского «Бедные люди» (51). А В. Анкваб считал, что «Камачич» и «Бедные люди» совершенно разные творения. Вместе с тем, он не отрицал влияния русской классики, особенно романов А. Пушкина «Евгений Онегин», Л. Толстого «Война и мир» и «Анна Каренина», драмы А. Островского «Гроза» и др. По его мнению, Д. Гулиа обратился в 30-х гг. к новой теме, которую еще не затрагивала национальная литература (52). Речь идет о создании образа абхазской женщины. И это, как был убежден В. Анкваб, не случайно: образы Татьяны Лариной, Наташи Ростовой спровоцировали абхазского писателя на создание образа Камачич. Сравнивая, например, Наташу Ростову с Камачич, литературовед писал: «...Вспомним, как Наташа умела прекрасно танцевать. И Камачич тоже в танцах не уступает никому... Если Л. Толстой показывает свою героиню как замечательную наездницу, то героиня Гулиа держится в седле не хуже мужчин, и даже лучше. Воспитанность, энергичность, красота, женственность — характерные черты как Наташи Ростовой, так и Камачич. В доме родителей Наташа занимает особое место, о ней заботятся, на нее обращены все взоры... И образ Камачич раскрыт в этом композиционном ключе...» (53). И далее В. Анкваб сравнивает образ Камачич с образами Катерины («Гроза») и Катюши Масловой («Воскресение») и зачастую приходит к привычным для литературоведения прошлых десятилетий выводам: «... Камачич, как и Катерина, в жизни не достигает идеала своей мечты. Ее счастью препятствует

152

эгоистичный мир угнетателей... Она тоже протестует. Однако протест Камачич сопровождается и прогрессивной борьбой. В финале романа погибает не Камачич. Она победила, выстрелив в классового врага» (54) и т. д. и т. п. Выше уже говорилось о «классовой борьбе» и «классовом антагонизме». Только добавлю, что текст романа «Камачич» вряд ли полностью подтверждает позицию В. Анкваба.

Здесь, конечно, возможно говорить о воздействии не только русской, но и мировой классики, которая изобилует женскими образами. Однако речь должна идти больше об общеинтеллектуальном влиянии, чем о конкретном (например, на создание образа Камачич, структурную организацию произведения и т. д.). Д. Гулиа прекрасно знал мировую литературу, она сыграла огромную роль в становлении писателя, в формировании его эстетических взглядов и художественного мышления. Но было бы неправильно, и даже бессмысленно искать конкретные факты влияния в структуре романа «Камачич» или образе героини, (они порою и не видны), хотя допустимо сопоставление характеров Камачич и Наташи Ростовой, Камачич и Катерины, Камачич и Катюши Масловой и т. д. Вместе с тем, очевидно, что, по большому счету, эти персонажи ничего общего между собой не имеют; в образе каждой из них отражен конкретный мир, индивидуальное мировосприятие, национальный характер. У героинь Пушкина и Толстого — русский стиль жизни, поведения, отчасти смешанный с европейским. Камачич — дитя патриархальной, суровой горской жизни со своими обычаями и традициями; при всей видимой ее раскованности, решительности и свободе, собственное «Я» героини слито с этническим «Я». Определенное сходство, которое, в частности, выделил В. Анкваб,

говорит о наличии параллелизмов в различных национальных литературах. Другое дело, проблема историко-духовных основ, истоков возникновения параллелизмов; она требует глубокого изучения подобных явлений, погружения от поверхностного восприятия в национальные корни, в исторические, культурные, может быть этнические и этические связи.

При создании крупного эпического произведения об абхазской женщине Д. Гулиа прежде всего опирался на этнографические материалы (об этом говорилось выше) и фольклор. Образы героических женщин встречаются в Нартском эпосе (всемогущая мать нарттов Сатаней-Гуаша, ее дочь Гунда-красавица). О Гунде-красавице, как и о Камачич, говорили: «ахатцамцхэыс» (т. е. она и женственна, и мужественна одновременно, девушка-героиня в прямом смысле этого слова). Она была известна и на Востоке, и на Западе. Лучшие храбрецы сватались к ней. Но она дала обет, согласно которому мужем Гунды мог стать только тот, который победит ее в борьбе. 99 героев-женихов она одолела, но сотого не смогла... Им оказался знаменитый Хуажарпыс. Нарты обрадовались: они наконец-то увидели будущего достойного зятя.

Типичные героико-эпические образы женщин занимают особое место в фольклорных историко-героических произведениях. Они, с моей точки зрения, оказали наибольшее влияние на создание образа Камачич. В главе-рассказе романа «Игра в мяч» Д. Гулиа сжато, но емко рисует портрет Камачич, которая участво-

153

вала в празднике, состоявшемся в день Пасхи в усадьбе князя Нахарбея: «Умением танцевать она удивила всех. По красоте своей никто не мог тягаться с ней. Ее речь (манера говорить) была прекрасной. Была воспитанна... Стройна. Никто не мог оторвать от нее глаз. Танцевали с ней сыновья князей и дворян... Всем понравилась. Как она мастерски ездил на коне,.. метко стреляла, как она умела вести себя... Об этом говорили без конца... В джигитовке побеждает достойных парней; стреляет метко, попадает прямо в центр мишени... ». («Лыкуашарала ауаа лыргачамкит. Цшралеи сахъалеи уи илыцназгоз уа уаф дыкамызт. Лыџцаажэара зынзак уаф дархагон. Лыуафышьа уеизгы ибзиан. Лычацашьа нахэак атахымызт. Иахъа абрака уи зегъы длацшыкуртцеит. Абрака тауади-аамстеи рычкунцэа аа длыцкуашеит, џыџа лыцкуашеит, зынак ргу дахуаеит. Леи лкуадыри ухэа, нас аеы шлырхумаруа атэы, лхысшьа атэы, лыуафышьа атэы зегъы инеимда-ааимдо уа хэатэыс ирыман... Ёыхэтэыла арцарцэа заманакуа ѳыжэыкъкъа икалыжьуеит, шэакъла ахысразы ацэкъара кыдылцаауеит». (С. 117).

Такое описание образа Камачич с использованием обилия «непереходных эпитетов» (55) придает ему особый героико-эпический характер.

В народной поэзии, в историко-героических сказаниях повествователь (в лице сказителя) играет особую роль в раскрытии образа эпического персонажа. Он часто в начале повествования использует эпитеты, сравнения и другие художественные средства для того, чтобы запечатлеть незабываемый портрет героя; особое

внимание обращает на внешние атрибуты героического характера (одежда, оружие, конь и т. д.), подчеркивает его физические возможности, храбрость, ловкость и т. д. В частности, в сказании (ахəамта) о герое Абатаа Беслане читаем:

Ацсны иаазаз Абатаа,
Дхатца Ѓеафын иаамтала,
Цшреи сахьалеи чапашьалеи
Дкачца каччон мра хасабла,
Ѓыуаф-хатцан, ыбга кан.
Иахəеи икамеи,
Кумжəи кабеи,
Хтырпаркьакьей —
Абарт рыла имфашьазоз
Ацсуа хатца Абатаа.
Ишəакь тахəтеида
Ибга икыдын —
Игу змыршəоз,
Ила зымжьоз.
Ацсаатə мфас
Абла тикьон,
Ацслахə мфас

154

Абга цитцəон,
Аьыбгакны
Шəара зкумыз
Абатаа Беслан хатца... (56)

Абатаа Беслан, воспитанный в Абхазии,
В свое время был героем,
Был красив, статен,
От него исходили лучи, словно солнце.
Был джигитом, удалым наездником.
Его сабля и кинжал,
Черкеска и папаха —
Выделяли героя Абатаа.
Его ружье в чехле...
Закинуто за спину,
Оно никогда его не подводило.
Он мог попасть в глаз летящей птицы,
Прострелить позвоночник скачущей косули,
А на коне он был бесстрашным
Герой Абатаа Беслан...

В описании образа Камачич Д. Гулиа исходит из фольклорных традиций. Вместе с тем, образ воинственной (ахатцмцхəйс) женщины, способной на героические

поступки, раскрывается в ряде фольклорных произведений, которые встречаются в стихотворной и прозаической формах. Примером может служить образ Баалоу-пха Мадина в сказании «Герой Пшкиач-ипа Манча и Баалоу-пха Мадина». В произведении Мадина женственна и мужественна, как и Камачич. В нем говорится, что «она была подобна солнцу, о ее чести и славе знали везде». И далее:

Мрада дыцхон,
Мзада дкаччон.
Касыш зхаз лара дреигъын,
Хтырпаш зхаз лыдеырбалон,
Арцар шьахукуа чырбацэа,
Ааигуа-хара ныкуацэа
Лхэара иашьтан иацэнымхауа... (57)

Словно солнце сияла,
Словно луна блистала.
Она была лучше всех, кто носил косынку...
Удалые парни

155

Издадека и изблизи
Сватались к ней...

Кроме того, Мадина прекрасно играла на ачамгуре (58) и пела.

На ней женится герой из героев Пшкиач-ипа Манча. Через два дня после свадьбы владетельный князь вызвал к себе Манчу и попросил возглавить армию в борьбе против захватчиков, напавших на Абхазию. Манча не мог отказаться, однако в кровавом бою он героически погибает. И далее события развиваются так же, как в романе «Камачич», после гибели ребенка Камачич. Перед нами встает образ уже не хрупкой, нежной женщины, а мужественной Баалоу-пха Мадина. После похорон мужа, она оделась в мужскую одежду, «взяла оружейные принадлежности, порох и свинцовые пули, большую саблю ... оседлала коня, вскочила на него и вылетела из двора...» (59). Она отомстила за мужа, проявила в бою чудеса храбрости, и, благодаря ей, были разбиты вражеские войска.

Эпическая героизация образа женщины встречается и в других фольклорных произведениях.

В абхазском литературоведении не раз писалось о влиянии поэтики фольклора на произведение Д. Гулиа. Одни исследователи отмечали воздействие Нартского эпоса на роман «Камачич». В частности Х. С. Бгажба пишет, что «Камачич» состоит из 37 более или менее автономных, самостоятельных глав-рассказов (60). Придерживаясь этой мысли, В. Авидзба считает, что Нартский эпос бытует в народе как «рассказы о

Нартах» (Нартаа ирызкыу ажэабжькуа), хотя иногда встречается и термин «сказание» (ахэамта). «При этом каждый рассказ имеет свой собственный, автономный сюжет и повествует о тех или иных эпизодах из жизни нартов или, действиях кого-нибудь из них, главным образом — его основного героя, Сасрыквы» (61). В итоге, Авидзба утверждает: «Композиция романа Д. Гулиа также построена на рассказах из жизни главной героини Камачич, ее семьи, соседей и родственников... В основе их лежит цикличность, то есть цикл тематически близких рассказов» (62). Здесь уместно и сравнение названий глав Нартского эпоса и «Камачич». Возьмем цикл о нарте Сасрыкве, который состоит, например, из таких «рассказов» (или сказаний): «Рождение Сасрыквы», «Как Сасрыква достал звезду», «Дочь Аергов — невеста нартов» (о женитьбе Сасрыквы; впрочем и здесь встречаем героический образ храброй дочери Аергов), «Гибель нарта Сасрыквы» и т. д. А в романе Д. Гулиа следующие главы-рассказы: «Родился человек» (о рождении Камачич), «Камачич пасет буйволов», «Камачич выдают замуж за Алхаса», «Камачич вышла замуж за Татластана», «Татластан бросил Камачич», «Камачич убивает Татластана» и др. Очевидно, что название каждого рассказа предопределяет содержание главы. Рассказы, как правило, небольшие, в них нет монологов, развернутых психологических и иных описаний. Фольклорно-эпическое повествование от третьего лица (сказитель), для которого характерна образно-лаконичная речь, отражается и в главах-рассказах произ-

156

ведения Д. Гулиа. Его же использовал Д. Гулиа ранее в своем первом рассказе (или повести) «Под чужим небом»; в нем писатель очень сжато, но емко показал судьбу главного героя Елкана.

Любопытна еще одна деталь. В Нартском эпосе после необычного рождения Сасрыквы рождается и прекрасный конь (арашь) Бзоу, которого смог приручить (оседлать) только Сасрыква. Конь был его верным другом. В романе Гулиа, в главе-рассказе «Как извлекают душу утопшего из воды» автор кратко сообщает о дорогом коне, подаренном юной Камачич Леваном. На нем Камачич показала себя настоящим джигитом. Д. Гулиа пишет: «Она (Камачич) была легкой, ловкой, природно одаренной девушкой, но... и лошадь была хороша, красива; никто не знал о ее способностях (возможностях) (абаф иалаз уафы цкья издыруамызт). О Камачич тоже говорили, что она замечательная наездница, но об этом мало кто знал еще» (С. 81).

В поэтической структуре романа «Камачич» значительное место занимают пословицы и поговорки (их более 40) и вставные рассказы (около 20), которые несомненно принадлежат к жанру «устного рассказа» (63); они непосредственно связаны с жизнью и бытом народа, отражают особенности этносознания, мировосприятия абхазов, в определенной степени философию жизни этноса (этот аспект усиливается и введением в структуру произведения элементов традиционных /«языческих»/ религиозных верований, примет, «языческих» обрядов и т. д.). Эти материалы, с одной стороны, углубляют этнографизм романа, с другой — обогащают поэтику произведения, отражают мудрость народа,

характеризуют самих героев, в устах которых звучат пословицы и устные рассказы, усиливают экспрессивность речи повествователя и других персонажей. В данном случае писатель учитывает и традиции ораторского искусства, в котором часто присутствует фольклорный компонент.

Даже некоторые названия глав-рассказов романа сформированы из пословиц и поговорок: «Мышкы иахыцо шә-мшы иахыцоит» («Отложенное на один день дело, откладывается на сто дней»), «Аускуа зеггы җәәарак-җәәарак рымоуп» («Все дела имеют свой срок») (вероятно, это афоризм Д. Гулиа, созданный под влиянием поэтики пословиц и поговорок).

В некоторых случаях писатель через речь персонажа объясняет историю происхождения пословиц или поговорок. Так, например, когда Алиас повез Камачич в Сухум для поступления в школу и поездка оказалась неудачной, он (Алиас), расстроенный, говорит родственнику Махазу, что они «похожи на того, кто бесцельно (бестолку) поехал в Псху (*горное село. — В. Б.*) и приехал» («Цсхәы амала ицаны иааз еипш»). Конечно, эта поговорка читателю ничего не говорит. Махаз попросил объяснить суть выражения. И далее «устный рассказ» (вставной рассказ) со слов Алиаса, в котором раскрывается образ недотепы. Этот краткий рассказ, с небольшим самостоятельным анекдотичным сюжетом, усиливает содержание речи Алиаса. Вот сюжет рассказа: однажды князь позвал своего подчиненного и сказал ему, что он завтра должен отправиться в Псху к

157

тамошнему владельцу. И завтра же князь собирался изложить ему суть поручения. Однако недотепа решил: «Давай-ка я лучше отправлюсь в Псху сегодня и раньше возвращусь; за это мой господин похвалит меня». Так он и поступил. В Псху он зашел к местному владельцу и сказал, что его собирался отправить к нему князь завтра, но он решил не ждать и прибыть сюда сразу, не спросив господина о поручении.

Псхувский князь подумал и сказал: «Я знаю, что хотел твой господин, я с ним уже договорился. Он просил передать ему вон тот большой камень. Отнеси его князю, только не разбей». И недотепа, обрадовавшись, привез тяжелый камень своему князю.

Алиаса как прекрасного рассказчика мы видим в 19-й главе «Проводы ночи» (64). В ней, насыщенной этнографическим материалом, присутствуют и другие рассказчики: Луман, Капщ, Щмат. Они встречаются в романе только один раз; вообще произведение изобилует «разовыми» персонажами. Многоголосие героев подчеркивает «народную» черту творения Д. Гулиа. Глава «Проводы ночи» интересна и тем, что в ней автор использует также традиции «народного театра», на их основе молодые ребята организуют небольшое импровизированное театральное представление с сатирическим содержанием. В нем высмеиваются царские чиновники, взяточничество и другие пороки общества.

Заметим, что «устные рассказы», пословицы и поговорки (добавим: народный юмор, анекдоты, небылицы) встречаются в речи представителей различных слоев общества: крестьянина, князя, дворянина. Все они вместе составляют единый народ. Несмотря на социальное происхождение, каждый из них обладает чувством юмора, владеет традициями народной культуры, отчасти ораторским искусством. Об этом свидетельствуют, например, речи крестьян Алиаса (отца Камачич), Дзыкура (отца Алхаса), Басиата и других (главы-рассказы: «Есме привезли лекаря», «Отложенное на один день дело, откладывается на сто дней», «Проводы ночи», «Камачич выдают замуж за Алхаса», «Цугбовцы и Чалиевцы провели собрание» и др.), князей и дворян (главы-рассказы: «Приезд Нахарбея Чачба», «Игра в мяч», «[Сухумский] начальник в гостях у Мырзакана Чачба»).

Подводя итоги анализа романа «Камачич», можно сделать следующие выводы.

Роман Д. Гулиа «Камачич» — это противостояние тому типу литературы, которая была насквозь социологизирована, отрицала традиции, этику, а также историческую тематику. Вульгарный социологизм трактовал все это как проявления «национализма», «национального чванства», безыдейности. А идейносп понятно, была связана с классовой борьбой и социалистическим строительством. Д. Гулиа нашел выход: он обратился к прошлому народа. Роман «Камачич» был смелым и небезопасным для того времени актом писателя.

Произведение Д. Гулиа несомненно является романом, но структурно несовершенным. С одной стороны, писатель стремился отразить судьбу абхазской женщины (в лице Камачич) конца XIX — начала XX в. Образ главной героини,

158

при создании которого автор широко использует фольклорные традиции и этнографические материалы, — это стержень, который соединяет, скрепляет все части романа; именно он (образ) дает основание говорить о романной структуре произведения.

Камачич — дитя своего времени, но она никакого отношения не имеет к революционным событиям начала XX столетия, хотя близко знакома с социалистами Иваном и Леваном. Д. Гулиа слегка касается этого вопроса, не делая его главной темой, не «революционизируя» образ героини, ибо он как писатель-реалист, свидетель эпохи пытался отразить реальную картину абхазской действительности описываемого времени. Он прекрасно понимал, что в тогдашней аграрной Абхазии, с преимущественно патриархальным крестьянским населением, революционные идеи не имели широкого распространения и социальной базы. Вместе с тем, Д. Гулиа не скрывал социальные противоречия, существовавшие в обществе. Возможно, автор хотел показать, что месть Камачич — это протест против социальной несправедливости, неравенства и т. д. Однако текст романа в этом не убеждает, он сосредоточен на отражении быта народа, этнофактов.

Поэтому, с другой стороны, писатель стремился создать этнографический портрет абхазов досоветского периода. Увлеченность автора этнографией подтверждает и структура образа Камачич.

Повествование в романе ведется главным образом от лица неперсонифицированного повествователя, в котором легко угадывается сам автор. Автор-повествователь является важнейшим структурообразующим элементом поэтики произведения. Через его лаконичную речь, в которой ощущаются элементы ораторского мастерства, раскрываются характеры героев, особенности конкретных национальных обычаев, обрядов, этики и т. д. При этом повествователь сосредоточивает внимание на описании видимого, внешнего портрета героя (главным образом Камачич), действий персонажей, не углубляясь во внутренний мир действующих лиц; особое внимание уделяется этике повеления персонажей. От речи повествователя зависит и характер развития сюжета. Благодаря ей основные события происходят то медленно (особенно тогда, когда вводятся рассказы /часто вставные/ о тех или иных обрядах и обычаях /например, «Поминки Озбека» и др./), то быстро (когда речь идет о судьбе Камачич).

Язык повествования близок к языку фольклора, который, как правило, отличается легким, не усложненным стилем.

Часто объективное повествование прерывается диалогами (тоже важное средство раскрытия характеров), в которых участвуют как персонифицированные, так и неперсонифицированные персонажи. Лаконичные речи действующих в романе лиц способствуют воссозданию картин жизни и быта, социальной структуры общества, мировосприятия различных слоев населения. Кроме того, они играют существенную роль в раскрытии образа Камачич и других героев.

159

Этим не ограничивается функциональное значение речи повествователя и персонажей; она также формирует этнографизм романа, отражает этносознание, этнопсихологию народа, позволяет говорить об этнософских аспектах литературы.

В данном случае можно было бы поставить вопрос и об «этнографии речи», которая может стать объектом лингвистического исследования.

Как уже отмечалось, в романе сильно ощущается влияние эстетики фольклора (в языке, новеллистической организации произведения, в создании образа главной героини и других персонажей и т. д.). Автор активно использует пословицы и поговорки, народные (устные) рассказы и юмор. Однако в произведении фольклорные материалы не претерпевают глубокой трансформации, не превращаются в символы и метафоры, как это происходит, например, в более поздних романах (Б. Шинкуба «Рассеченный камень», А. Гогуа «Большой снег» и др.). Фольклорные, как и этнографические материалы, в основном сохраняют свое первоначальное значение, ибо они связаны с главной целью автора — отражением реальной жизни и особенностей быта народа в конце XIX — начале XX в.,

свидетелем которых являлся сам Д. Гулиа. Поэтому, во-первых, произведение представляет ценность как художественное творение; во-вторых, оно в той или иной мере может быть использовано как источник по этнографии абхазов. А язык романа дает ценный материал для лингвистики.

* * *

Произведение Д. Гулиа «Камачич» опубликовано в первой половине XX в. А в конце столетия появляется роман Б. Шинкуба «Рассеченный камень», состоящий из двух книг. Первая книга написана в 1978-1981 гг. и напечатана в журнале «Алашара» («Свет») в 1982 г. (№№ 4, 5, 6, 7), отдельной книгой вышла в 1983 г.; сразу же была переведена на русский язык И. Бехтеревым и выпущена издательством «Советский писатель» (М., 1986). Ко второй книге автор приступил в июле 1987 г. и завершил в мае 1991 г. Ее написание и публикация стали возможны благодаря новым переменам в стране и ликвидации цензуры. Вторая книга еще не переведена на другие языки. В итоге окончательный вариант романа опубликован в 4-м томе собраний сочинений Б. Шинкуба (Сухум, 1998). К сожалению, том издан со многими ошибками; местами (особенно во второй книге романа) текст перепутан, отсутствуют целые абзацы. Видимо, необходимо второе исправленное издание произведения.

Б. Шинкуба, продолжая традиции Д. Гулиа, художественно исследует важнейшие проблемы истории и культуры народа в переломную эпоху, наступившую после установления советской власти в Абхазии в 1921 г., то есть после времени, описанного в романе «Камачич»; он создает историко-духовный портрет этноса 20-30-х гг., раскрывает судьбу Апсуара — основы этнической иден-

160

тичности — в сложнейших условиях, особенности этнического сознания абхазов, их мировоззрения, философских взглядов. «Рассеченный камень» — уникальное явление в национальной литературе, которое осмысливает этнософские вопросы. Кроме того, примечательной чертой романа Б. Шинкуба является то, что в нем фольклорные и этнографические материалы органично вплетаются в поэтическую структуру произведения и выполняют художественную функцию. А в романе «Камачич», как уже отмечалось, часть фольклорных и этнографических материалов едва удерживается в художественной структуре произведения; она больше всего имеет этнографическую ценность.

Литературоведение еще не высказало своего мнения об окончательном варианте романа «Рассеченный камень». Однако после публикации первой книги на абхазском (1982) и русском (1986) языках на нее откликнулись почти все абхазские и некоторые русские критики и ученые: Ш. Инал-ипа (65), В. Ацнариа (Цвинариа) (66), С. Зухба (67), Ш. Царгуш (68), В. Кожин (69) и другие. Многие авторы отмечали энциклопедическую широту романа. Ш. Инал-ипа писал: «“Рассеченный камень” отразил почти все стороны жизни абхазского села 20-х годов. В романе показаны

особенности жизни и быта... крестьянина, его деятельность ... гостеприимство ... питание, обычаи и традиции ... этику, его песни и сказки, религиозные верования... [Однако] «Рассеченный камень» ... не этнографический роман, и не учебник, но можно сказать, что он — художественная энциклопедия по этнографии абхазов...» (70). По словам С. Зухба, «Рассеченный камень» — это многоплановое, полифоничное произведение, в котором широко раскрываются характерные черты жизни абхазов послереволюционной эпохи (71). В. Ацнариа (Цвинариа), поддерживая мнение Ш. Инал-ипа, отмечает, что энциклопедичность романа достигается благодаря универсальности писателя: Б. Шинкуба выступает в нескольких ипостасях — в лице прозаика, поэта, лингвиста, фольклориста и этнографа (72). Именно это, по мнению В. Кожина, позволило автору отразить полную картину эпохи, историко-культурное наследие народа, которое по сей день продолжает функционировать. Через всю повествовательную структуру проходят мифологические, фольклорные и исторические образы; они связаны с современной жизнью главного героя Лагана, его родственников и соседей (73). Короче говоря, «Рассеченный камень» — это роман о судьбе Апсуара, которая пережила тяжелейшие испытания в XIX-XX вв., но смогла сохранить свои основы благодаря своей же духовной силе. О том, что Б. Шинкуба постоянно волновала судьба Апсуара, свидетельствует все его творчество. Поэтому некоторые критики (например, С. Зухба, В. Ацнариа) отмечали духовную связь «Рассеченного камня» с другими произведениями писателя, в частности с романами и поэмами «Последний из ушедших», «Песня о скале», повестью «Чанта приехал» и т. д. (К этому вопросу мы еще вернемся в ходе анализа образов героев). Вместе с тем, С. Зухба проводит параллели между «Рассеченным камнем» и романами Ч. Айтматова «И дольше века длится день», Г. Маркеса «Сто лет одиночества» и Р. Гамзатова «Мой Дагестан»; в них, как полагает исследователь, писатели рас-

161

крывают общую для всех проблему взаимоотношений «старого» и «нового», придерживаются идеи необходимости сохранения хороших традиций, преемственности, духовных связей поколений. Однако критик ограничился лишь заявлением о типологических связях между различными произведениями, возникшими на базе далеких друг от друга национальных культурных и литературных традиций. В. Ацнариа, говоря о допустимости таких сравнений, подчеркивает, что между названными произведениями больше различий, чем схожести. Он считает, что, например, в поэтике романа Г. Маркеса «Сто лет одиночества», посвященном трагической судьбе Маконды, символизирующей столетнюю историю Колумбии, преобладают фантастика и гротеск; его сюжет мифологичен. «По художественным традициям Маркес больше напоминает Рабле, Гофмана, Гоголя, Достоевского, Джойса, Кафку, Камю, Т. Манна... Логичнее было бы сравнивать другой роман Б. Шинкуба «Последний из ушедших» с произведением Маркеса, ибо он описывает историю гибели целого народа... В «Последнем из ушедших» мотив исчезновения народа за одно столетие во многом перекликается с содержанием и названиями... романов Маркеса и Айтматова «Сто лет одиночества» и «И дольше века длится день». В поэтическом плане трагическое содержание произведений раскрывается с помощью «принципа сжатого времени». За один или

несколько дней перед нами проходит картина вековой жизни... С этими произведениями нельзя соотнести роман “Рассеченный камень”... У “Рассеченного камня” совершенно иные черты; он написан на автобиографической основе... В произведении через раскрытие жизни одной семьи показывается мировосприятие целого народа. “Рассеченный камень” — семейный роман и роман-воспитание одновременно... [В нем], как нигде в другом произведении, отразилась абхазская народная педагогика ... [национальная] этическая культура, “апсуара”» (74). Далее В. Ацнариа, характеризуя Апсуара, пишет: «Если осмыслить высокочтимые абхазами человеческие качества — мужество, человечность, дворянское воспитание (аамысташэара), терпимость, сдержанность ... мы не можем не заметить, что духовная культура народа близка к древнейшим культурам (Кавказа, Греции), с создателями которых абхазы постоянно поддерживали духовные контакты... Богатейшая абхазская этическая культура — результат взаимодействия культур народов; она корнями уходит в патриархально-родовой строй, в эпоху военной демократии, вбирает в себя затем феодально-рыцарский этикет. Однако, несмотря на общечеловеческие особенности абхазской духовной культуры, ей присущи такие черты, которые делают ее национальной культурой,.. которую народ в целом называет “апсуара”» (75). По мнению литературоведа, в «Рассеченном камне» проявляет себя сочетание двух художественных традиций — современной литературы и литературы эпохи Просвещения, главным образом «романа-воспитания». Идеи Просвещения пронизывали все творения Д. Гулиа. Размышляя над произведением Б. Шинкуба, В. Ацнариа вспоминает прежде всего автобиографическую книгу В. Гёте «Поэзия и правда», два его романа о Вильгельме Мейстере («Годы учения Вильгельма Мейстера» и «Годы

162

странствий Вильгельма Мейстера»), произведения Л. Толстого «Детство», «Юность» и «Отрочество», М. Горького «Детство», «В людях» и «Мои университеты», Руссо «Исповедь» и т. д. и делает любопытные сравнения. Он останавливается на точке зрения Гёте о значении биографии в раскрытии характера связей между человеком и эпохой, временем. Для Гёте правда — реальное событие, а поэзия — художественный взгляд на это событие, образное его раскрытие с использованием вымысла. В биографии необходимо показать конфликт между человеком и эпохой, если он в действительности был, насколько эпоха благоприятствовала ему, диалектику его мировосприятия, как человек, будучи писателем, смог воссоздать все пережитое им. Эти мысли встречаются в романе Гёте «Поэзия и правда», в котором рассказывается о детстве, юности, духовном становлении писателя, создаются образы его отца, матери, окружающих людей, выражаются интересные взгляды автора на мировую и немецкую литературу. Роман «Поэзия и правда», как и произведения Л. Толстого, М. Горького и других писателей, считает В. Ацнариа, помогает понять многие стороны романа Б. Шинкуба «Рассеченный камень».

В. Ацнариа, называя произведение Б. Шинкуба «романом-воспитанием», акцентирует внимание на характеристике народной системы воспитания у абхазов, которая отражена в «Рассеченном камне». Эта система включает «спартанский» метод воспитания, который главным образом был нацелен на подготовку

мужественного, выносливого, физически крепкого и ловкого воина, владеющего всеми видами оружия. Абхазский фольклор свидетельствует об особенностях мировосприятия народа, о его героическом характере, терпимости и сдержанности. Человек должен с честью прожить свою жизнь, мужественно и достойно переносить трудности, сохранять отцовский очаг, родной язык, обычаи и традиции народа, преемственность поколений, беречь Апсуара — это неполный круг вопросов, затронутых в романе «Рассеченный камень».

Попутно заметим, что Б. Шинкуба непосредственно обратился к теме Апсуара в конце 1993 г., после завершения второй книги «Рассеченного камня»; он пишет небольшую этнографическую книгу «Пока живы корни — дерево растет (живет). Размышление об абхазском этикете» (Сухум, 1995. — На абх. яз.). Это не обычное научное исследование, а пространные заметки писателя-публициста, этнографа и философа об Апсуара, рафинированное изложение взглядов автора на национальную этику, ранее отраженных в повести «Чанта приехал», романе «Рассеченный камень» и других произведениях. Говоря о своей книге, писатель отмечает: «Предложенную читателю работу под названием “Пока живы корни — дерево растет (живет)” я не собирался перегрузить всеми подробностями (решить в ней все проблемы Апсуара). Эту книгу следует воспринимать как некоторые заметки человека, который всю жизнь интересовался духовной культурой народа, но не нашел времени обстоятельно ее изучить» (76). Да, конечно, Б. Шинкуба не написал специального объемного исследования о национальной этике, которую он считает важнейшим и бесценным культурным достоянием абхазов,



Р. Барциц. Народный поэт Абхазии Б. В. Шинкуба. 1989. Автолитография.

традиций, оживляют корни. И пока эти корни живы — народ продолжает жить» (77), — пишет автор. Речь идет не о физическом существовании народа, а о его духовности, национальной идентичности, этническом облике, судьба которого непосредственно связана с судьбой Апсуара. Можно сказать, что Б. Шинкуба, как и многие абхазские писатели, стоит на позициях «почвенничества» (78). Писатель отмечает: «Когда кто-то видит падающую звезду, он обязательно скажет: “И моя звезда горит на небе!” Он убежден, что у каждого живого существа есть своя звезда на небе... Обычаи и традиции, составляющие Апсуара, как те звезды освещают жизнь нашего народа. Несмотря на свою древность, эти обычаи всегда новы. Некоторые традиции испытали на себе сильное воздействие исторических процессов, но сохранились, а другие вовсе исчезли, не выдержав давления жестокого времени... Упадет одна звезда, вместо нее появляется другая; в противном случае небо давно опустело бы... К сожалению, иначе обстоят дела с народными обычаями и традициями: если они стерлись из жизни, то их... практически невозможно возродить. Другая судьба у едва сохранившихся обычаев, их можно оживить, укрепить и развивать» (79). По мнению автора, все национальное духовное богатство определяется одним словом — Апсуара! Благодаря именно ей абхазский народ, не раз оказывавшийся на грани исчезновения, сохранил свою самобытность и не растворился среди других многочисленных народов. «Наши предки не случайно всегда первый тост поднимали с такими словами: “О Всемогущий Бог, не дай погибнуть нашей Апсуара!”» — пишет Б. Шинкуба. И не случайно они ревностно относились к обычаям и традициям, и для них их исчезновение было равносильно смерти этноса. «Почвеннические» взгляды Б. Шинкуба сформировались прежде всего на основе Апсуара, в рамках которой он рос, воспитывался (об этом свидетельствует образ Лагана в «Рассеченном камне», о котором еще скажем ниже).

В книге «Пока живы корни — дерево растет (живет)» Б. Шинкуба описывает многие нормы Апсуара, которых следует придерживаться в определенных ситуациях. Так, автор характеризует особенности этики семейных отношений, поведения мужа и жены, снохи и свекра, воспитания детей, свадебный обряд, обычаи, связанные с похоронами, этикет застолья, гостеприимства и т. д.; размышляет над такими категориями, как «сдержанность», «терпимость» и «зависть». С точки зрения писателя, Апсуара является мерой оценки добра и зла. Нравственные установки Апсуара часто перекликаются с христианской моралью, что свидетельствует о синтезе традиционных и христианских ценностей. Автор (как и в «Рассеченном камне») постоянно использует фольклорные материалы (поговорки, пословицы, загадки, обрядовую поэзию и т. д.), которые образно, лаконично отражают суть многих норм национальной этики. Например, в одной части книги, отличающейся художественными качествами, размышления писателя о сдержанности и терпимости сопровождаются «Песней ранения» и пословицами. Б. Шинкуба утверждает, что человек, воспитывавшийся в настоящей

порядочность, честность, чувство ответственности (ламыск имамкуа дзыҕалом). Следовательно, ему должны быть присущи сдержанность и терпимость. Эти качества он перенял у деда или отца. Дед был прекрасным рассказчиком и оратором (очевидно, что его прототипом является дед Б. Шинкуба Жажа /Жьяжъя/ (80), который напоминает и героя романа «Рассеченный камень» Бежана — деда Лагана). «Когда он говорил, внимательно следил за своей речью... и слушателями, пытаясь уловить их реакцию... В большой семье деду не раз приходилось слышать обидные слова, но он никогда резко не воспламенялся,... сдерживал себя, хотя мог сказать пару слов обидчику. Дед выжидал, и, когда наступал подходящий спокойный момент, он открыто обсуждал то, что его задело раньше. Его поучительная речь была адресована не только тому, который позволил себе высказать непристойные слова, но и всем остальным членам семьи» (81). Затем автор рассказывает о трагическом случае, происшедшем когда-то с дедом. При чрезвычайных обстоятельствах он упал с лошади и сломал левую ногу. Свидетелем событий был внук. Деда привезли домой и осторожно положили на кровать. Он не стонал, хотя испытывал сильную боль. Не стонал и тогда, когда известный в народе костоправ вправлял ему ногу, он лишь скрежетал зубами, ибо, как считал старец, мужчине не подобает стонать и выдавать свою боль. В памяти внука навсегда запечатлелись слова из «Песни ранения», которую неожиданно запел больной дед. В ней есть строки, встречающиеся и в романе «Рассеченный камень»:

Неспроста говорят, видно:
Для мужчины боль — испытание.
От кинжала рана мучительна
От обиды — еще больнее.

Но терпи, если ты мужчина,
Зубы стисни, но боль не выдай!
И не стоном глуши страдания,
А спокойной и звонкой песней.

Пусть покажется потом горьким
Кровь твоя, что из раны хлещет.
Злая пуля, тебя сразившая,
Пусть покажется мелким зернышком... (82)

(Перевод И. Бехтерева)

На этот раз дед похож на эпического певца, мужественного старца Мамсыра из «Рассеченного камня», который лежал с раздробленным бедром и без стога переносил острую боль, напевая «Песню ранения».

166

Завершая свои мысли о сдержанности и терпимости, автор пишет: «Если человек не сдержан и не терпелив, от него можно ожидать всякое; он может совершить и преступление. Неспроста в народе говорят: “Кто много терпел, тот многое увидел

(или добился)» (83).

В книге «Пока живы корни — дерево растёт (живёт)» Б. Шинкуба размышляет и о «зависти» как о человеческом пороке. По его мнению, она противоречит канонам Апсуара и, как правило, часто приносит людям беду, ибо от зависти до ненависти всего один шаг. В связи с этим он рассказывает о судьбе одного талантливого поэта (автор не раскрывает его имени), которого осудили в 1937 г. как «врага народа» и выслали в Магадан, где через десять лет он умер в лагере для заключённых. Таких примеров было много в то время. Одна из главных причин гибели поэта — зависть. Ведь доносили на поэта свои же «братья по перу». Ситуация явно напоминает «маленькую трагедию» А. С. Пушкина «Моцарт и Сальери». Автор считает, что «зависть — наследие старины, она вечна, но с ней постоянно надо бороться. Понятно, что ее обычно трудно выявлять... Поэтому молодежь надо уберечь от этой ужасной болезни...» (84). Продолжая свою назидательную речь, писатель предлагает: «... Детям необходимо прививать любовь к человеку; они постоянно должны осознавать, что добро и зло вечно соседствуют... в душе каждого. Человека, думающего только о себе, ничего хорошего не ожидает. Кто сделал доброе другому, он себе же сделал хорошее... В воспитании детей надо широко использовать христианские моральные нормы, особенно заповеди Иисуса Христа... “Возлюби ближнего как самого себя” — ...эту главную заповедь они должны понять и запомнить...» (85). Словом, зависти автор противопоставляет человеколюбие, призывает сохранять Апсуара для будущих поколений. Он приводит слова известного в первой половине XX в. долгожителя Абхазии, уроженца села Тамыш Очамчирского района Шхангери Бжания, записанные в 1946 г. (тогда ему было 148 лет). «Наверху небо, внизу земля, а между ними светится солнце. Для абхаза Апсуара подобна им. Он будет жить до тех пор, пока жива Апсуара! Наша родина и Апсуара рождены друг для друга... Вот это не забывайте вы, молодежь!..» (86). Вместе с тем, Б. Шинкуба понимает, что не все соблюдают Апсуара; одни не знают ее сути, другим она невыгодна, ибо мешает, по их мнению, нормально, сытно и роскошно жить. Об этом свидетельствуют и произведения других абхазских писателей и поэтов. Классик национальной поэзии второй половины XX в. Т. Аджба в четверостишии «Ответ тому, который сказал мне: “Ты не смог перешагнуть через свою Апсуара”» писал:

Исыздыруам уара ушыпаз,
Исыздыруам уара узхыпаз!
Сара сагъсуара сзахымцеит,
Уи сахыпартэ илақумхеит!.. (87)

167

Не знаю, как ты прыгал,
Не знаю, через чего ты перепрыгнул,
А я через Апсуара не смог перепрыгнуть,
Она не оказалась такой низкой, чтобы через нее я перепрыгнул!..

(Подстрочный перевод мой. — В. Б.)

Поэт воспитан в духе Апсуара, на основе высоких нравственных начал, и он, естественно, не мог пренебречь этикой. Когда он оказался перед выбором: или Апсуара, или личная выгода (которую можно было получить, отрекшись от чести и совести /аламыс/), поэт не отступил от Апсуара.

«Апсуара» называется другое стихотворение Т. Аджба. В нем автор отмечает, что Апсуара имеет глубокий смысл, ее нельзя отбросить в сторону, без нее жизнь — пустой звук; у Апсуара большая трагическая история, омытая кровью. Т. Аджба пишет:

Апсуара иадоу рацѐоуп,
Зыхъуп — изкум табара,
Уафроуп уи, разкыуп, лахынцоуп,
Инкажъны узапыртцуам цъара.

Дызбоит, иара итѐала, акгы згым,
Дтѐы-дыцха, дпагъа зегърыла,
Цынгылакгы хъаас изкым...
Са сапсуара сымоуп цынгылас!

Апстазаара еижъагоуп, имцуп, —
Апсуара анаваха адѐныка.
Апсуара зцым — зегъ тацѐуп,
Апсуара аныкам — егыкам!..

Апсуара ахытѐон хдунеи —
Аныкугара ус имариазар.
Апсуара анырх'уан, аиеи —
Аныхратѐкъа ус имариазар.

Апсуара мчытѐкъоуп кыргы,
Изакутѐкъоу здырхъада ѐеила?..
Уцѐымзакуа рызынтѐык цсыргы
Апсуара уарзуам, унеила!

Иатцазхъоу даара ирацѐоуп,
Алеишѐакуа цѐгъоуп аѐоурых.

168

Апсуара — шъала икуабоуп,
Иааира биракыуп — ишьтых! (88)

Апсуара многозначна,
Она — неиссякаемый источник,
Человечность, счастье, судьба,

Не отказаться от нее никогда.

Кто-то живет в достатке,
У него есть все, что он хочет,
Никакое препятствие ему не помеха...
А меня держит моя Апсуара!

Жизнь становится бессмысленной, лживой, —
Если Апсуара будет забыта.
Без Апсуара — все пустота,
Не будет Апсуара — исчезнет все!..

... Апсуара охватила бы весь мир,
Если было бы легко выполнять ее нормы.
Да, Апсуара уничтожили бы, стерли бы вовсе,
Если было бы легко ее уничтожить.

Апсуара — могучая сила,
А кто же полностью понимает ее суть?..
Если в твоих руках потухнут все свечи,
Иди вперед, Апсуара не даст тебе затеряться!

Многое пережила Апсуара,
Ее история сложна и трагична.
Апсуара обогрена кровью,
Это знамя победы — держи его выше!

(Подстрочный перевод мой. — В. Б.)

Представитель абхазской диаспоры в США, религиозный деятель П. С. Харчилаа подчеркивает, что «нас, абхазов, населяющих землю, должно объединить одно, общее — Абхазское, Апсуара» (89).

В 1994 г. вышла книга другого абхазского писателя, автора многих рассказов, повестей и романов Н. Хашига «Апсуара», в которой описываются многие особенности национальной этики. Прозаик рассматривает Апсуара как феномен (90). Н. Хашиг, как и Б. Шинкуба, не претендует на исчерпанность темы, на обстоятельное раскрытие всех сторон Апсуара в своей книге. Вместе с тем он

169

пытается определить содержание Апсуара. «Апсуара, — пишет писатель, — это этическая культура, созданная народом в течение веков... Она включает в себя: особенности быта народа, национальную кухню, одежду,.. песни и танцы; семейный этикет, обычаи и традиции абхазов, уважение к старшим, почтительное отношение между людьми, соседями, кровно-родственные связи, гостеприимство, культ народа и его отношение к государству, его мировоззрение и религиозное

верование. Много, очень много охватывает Апсуара. Она бесконечна... Апсуара присуща вариативность. Существует семейная традиция, традиция села...» (91). Кроме того, «Апсуара — это сотворенная совестью (рыламыс) и мудростью народа национальная... этическая культура, объединяющая все стороны жизни [народа], отражающая особенности поведения, мировоззрения [абхазов]. Иначе говоря, Апсуара — это духовная культура, объединяющая всю нацию» (92).

В конце 80-х — первой половине 90-х гг. XX в. было опубликовано немало статей и исследований о национальной этике; их авторами выступали не только писатели, но и этнографы, обществоведы, лингвисты, фольклористы, журналисты, художники и др. (Ш. Инал-ипа, О. Дамения, Г. Смыр, М. Квициния, Р. Читашева, Л. Мхонджиа и т. д.). Несмотря на противоречивость позиций, все сходились в мнении, что Апсуара нечто большее, чем обычная этика; это — духовная культура народа, которая формирует национальный характер, миропонимание, от ее судьбы зависит и будущее нации. Л. Мхонджиа в статье «Главная наша действительность» даже определил Апсуара как религию, «религию абхаза» (93). По его мнению, «Апсуара — эта наша идеология» (94). Многие авторы выразили озабоченность по поводу возможного негативного влияния современных цивилизационных процессов на Апсуара, которое может привести к деградации национальной культуры, понесшей в XIX-XX вв. невосполнимые человеческие и духовные потери. Кстати, я об этом уже писал в книге «В конце столетия... (История Абхазии. Национальная литература и культура. Судьба Апсуара. Христианство, ислам, язычество)» (95) (1996).

Может показаться, что абхазская интеллигенция сосредоточила внимание на проблемах Апсуара только в конце XX в. Конечно же нет. Судьба Апсуара волновала народ с древних времен (о чем будет сказано в последующих главах книги). С появлением письменной литературы и формирования национальной интеллигенции во второй половине XIX — начале XX в., эта тема в той или иной форме постоянно присутствовала в публикациях писателей, ученых и публицистов (Д. Гулиа, Г. Чачба, С. Басария, К. Шакрыл, Г. Дзидзария и др.), которые пытались осмыслить пути развития абхазской культуры. Словом, речь должна идти о преемственности традиций. Однако современные авторы, остро ощущая опасность духовной деградации, забили тревогу; они, естественно, заговорили об Апсуара — основе всей культуры, которая до сих пор обеспечивала связь прошлого с настоящим, внутреннюю сплоченность народа и его единство с родиной, сохраняла историческую память.

170

Б. Шинкуба не стоял вне этих исторических и культурных процессов XX столетия, тем более что он — свидетель века и всегда старался читать все книги, журналы и газеты, выходившие в Абхазии, переживал за Апсуара. В стихотворении «Горит очаг, и пламя вьется...» (1965) поэт пишет:

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

Неугасающий огонь.

Хочу, чтоб все беречь умели
Огонь, пришедший из веков,
Чей отсвет лег на колыбели
И на седины стариков (96).

(Перевод Я. Козловского)

Образ незатухающего очага (ахуштаара) (97), как символ Апсуара, встречается и в других произведениях Б. Шинкуба (стихотворение «Завещание», повесть «Чанта приехал» и т. д.). «Огонь в очаге не должен потухнуть», — эта мысль красной нитью проходит через всю абхазскую литературу. Да и первый роман Б. Шинкуба «Последний из ушедших» так или иначе связан с очагом (родиной), потеря которого привела убухский народ к исчезновению. (Последующая глава исследования будет посвящена этому произведению.) В итоге писатель пришел к идее создания масштабного романа «Рассеченный камень» о судьбе Апсуара, этнокультурной истории абхазов в XX в., точнее — в 1922—1938 (или 1939) гг. Указанные годы составляют границы реального (основного) времени, в рамках которого происходят основные события в романе. В начале произведения центральному герою Лагану пять—шесть лет, идет второй или третий год с момента установления советской власти в Абхазии, 4 марта 1921 г. Роман завершается пиком репрессий, т. е. 1937—1938 гг. (описываются похороны главы Абхазской ССР Н. А. Лакоба, отравленного в Тбилиси Л. Берия). А художественное время, по мнению В. Ацнариа (98) и С. Зухба (99), состоит из трех уровней, охватывающих более 120 лет: 1) авторское время — это современная эпоха (конец XX в.), когда Лаган вспоминает о прошлом; 2) время воспоминаний Лагана (20—30-е гг.); 3) время воспоминаний деда Лагана — Бежана (годы последнего махаджирства /1877— 1878/). Таким образом, в романе описывается столетняя история одной семьи — семьи Бежана, не говоря уже об отдельных судьбах других персонажей в 20— 30-х гг. XX в. Через историю семьи раскрывается вековая история народа.

Кроме того, В. Ацнариа также выделяет не конкретизированное «символическое или эпическо-сказочное время» (100), которое отражается в фольклорных материалах, занимающих большое место в художественной структуре «Рассеченного камня». По словам В. Ацнариа, «фольклорными произведениями, идущими

171

щими от эпохи Абрскила, одухотворены... события в романе и [и жизнь героев]; благодаря им становятся очевидными истоки неиссякаемой духовной силы народа, раскрывается глубина исторического и художественного мышления [абхазов]» (101).

* * *

Как и в романе «Последний из ушедших», в «Рассеченном камне» Б. Шинкуба особое значение придает повествовательной структуре произведения, которая должна усилить веру читателя в реальность событий. Может показаться, что по сравнению с «Последним из ушедших» структура «Рассеченного камня» не столь сложна и многоступенчата, что рассказ ведется только от лица главного героя Лагана, прототипом которого является сам автор. Лаган действительно является основным повествователем и очевидцем большинства событий, но не всех. Предшествующие эпические произведения Б. Шинкуба («Последний из ушедших», «Чанта приехал») свидетельствуют о том, что писатель постоянно придерживается важного принципа: тот или иной повествователь не может рассказывать о том, что сам не видел и не пережил; в противном случае художественно-эстетическая значимость творения ослабляется. Автор остался верен своему излюбленному принципу и в романе «Рассеченный камень». В нем в лице повествователей выступают и другие персонажи (дед Лагана Бежан, певец и мастер игры на национальном музыкальном инструменте ачамгуре Чичин, сын Чины, Мамсыр, Бадра, Сит и др.), но в отличие от Лагана они действуют в определенных временно-пространственных рамках и рассказывают о своей личной судьбе или истории жизни других героев. Как правило, их речи убедительны, и благодаря им границы основного времени сдвигаются и читатель узнает о прошлой жизни абхазов, об истоках национальной культуры и духовной силы народа.

Вместе с тем, в создании характеров в романе значительную роль играют диалоги. Примечательной особенностью структуры произведения является сочетание прозы с поэзией (песни Чичина, сына Чины, стихи Лагана и др.), присущее некоторым фольклорным произведениям (например, эпос о Нартах); оно способствует углубленному раскрытию духовного мира, взглядов персонажей.

Прежде чем начать рассказ о прошлом, о времени своей юности (20—30-х гг. XX в.), которое совпало с эпохой строительства социализма, «раскулачивания» большинства крестьян, приведшего к развалу сельского хозяйства, репрессий, пожилой поэт Лаган (ему более 60-ти лет) размышляет о детстве, о родном селе и очаге, о своих корнях. Порою его мысли философичны, они затрагивают основы человеческого и национального бытия. Повествователь (Лаган) в конце предисловия признает: «В народе говорят: “Не расскажешь начала — не увидишь конца”. Что ж, верно. Я же, вопреки пословице, начал с конца свою повесть.

172

Поэтому ставлю здесь точку и перехожу к началу» (102). Именно размышления о детстве раскрывают взгляды Лагана (следовательно, самого писателя) на жизнь, духовные основы его творчества, истоки национальной культуры и Апсуара; они предопределяют характер последующего повествования героя о прошлом. «Детство — корень души человеческой, оно прорастает в нас характером и судьбой. Ничто из того, что в ту давнюю пору запало нам в сердце, не умерло, но одно принялось и взошло сразу, а другое так и лежит в его глубине. Как зерно... И все, что когда-то потрясло нас, до последнего часа хранит наша память... Самое нежное, самое

чистое, самое доброе время!.. Но у каждого свое детство. Как нет на земле двух одинаковых ручейков, так нет и детства, которое бы повторило другое: для одного оно светло и безоблачно, для второго — с рождения затянуто хмурыми тучами: раннее сиротство, злая мачеха, не дающая жить постылому пасынку... А у третьего — еще хуже: враги на глазах расстреляли мать, спалили дом, отобрали последнее. Один, холодный и голодный, идет он по дорогам, пока вместе с такими же горемыками не попадает в приют. Здесь и проводит он оставшиеся годы своего детства... Детство... Чем дальше оно от нас, тем сильнее тоска о нем, и слезы блестят на наших глазах и затопляют воспоминания: светлые, если детство было счастливым, и черные, если горьким. И у того, кто не знал радости, от боли сжимается сердце...». (Перев. И. Бехтерева; 5-6). Словом, воспоминания бывают разные, в них отражаются особенности отношения человека к прошлому, к родителям, старшему поколению и т. д. Лаган считает, что писатели (в том числе и он) постоянно пишут о детстве, которое не забывается и будоражит мысли. Детство для него «Духовный кладезь», неиссякаемый источник творчества, ибо оно связано с деревней и ее жителями, которые сохранили память о прошлом в мифах, преданиях, героических сказаниях, сказках, рассказах, песнях... Да и речь об очажном огне (о нем мы еще скажем ниже) сразу переносит нас в деревню, только там можно обеспечить непрерывность, вечность огня, естественность человеческого бытия, близость, гармоничное сосуществование человека с природой. Лаган рос в деревне, в семье, где были сильны традиции народной культуры. «... у многих людей ничего, кроме воспоминаний, не осталось от детства. У меня же — осталось, и поэтому я считаю себя счастливым человеком, — говорит герой. — Правда, давно уже нет моих родителей, но стоит дом, в котором родился и я, и мой отец, и отец моего отца; есть двор, по которому я бегал; сохранились деревья, по которым я лазал; не иссяк родник, поивший меня и моих предков; все так же высится вдали холм, с вершины которого впервые распахнулся передо мною мир». (Перев. И. Бехтерева; 6). Этот холм — Холм Рассеченного камня, в котором витает дух Абрскила. И в фойе нового Дворца культуры села «висит картина, которую я очень люблю... Богоборец Абрскил, изображенный на ней в полный рост, стоит с мечом в руках, он поднял его над собой и глядит вверх в небо, откуда летит на него вся в дыму и пламени каменная глыба, — еще миг, и Абрскил рассечет ее лезвием своего меча...». (Перев. И. Бехтерева; 7). Как ви-

173

дим, автор на первых же страницах романа обращает внимание читателя на образ Рассеченного камня, который становится важнейшим элементом поэтики произведения, превращаясь в многофункциональный сквозной символ. Он постоянно присутствует в повествовании Лагана, углубляя смысл его речи и раскрывая мировосприятие самого центрального героя, его отношение к событиям и другим персонажам.

Напомним, что Лаган — единственный герой, который встречается на всех уровнях повествования; все, что происходит в «Рассеченном камне», проходит через его сознание, его душу, переживается им; его речь играет огромную роль в формировании романной структуры произведения, в соединении различных

сюжетных линий, связанных как с ним, так и с иными действующими лицами. За образом Лагана стоит личность Б. Шинкуба, который говорит устами своего героя («двойника»).

В основе символического образа Рассеченного камня лежит предание об Абрскиле (103), Лаган его запомнил с детства. «Из всех легенд и преданий моего народа сказание об Абрскиле стали для меня материнским молоком, они вспоили и вскормили меня, я узнал их с младенчества. И первым делом, конечно, от бабушки [Бежана]», — говорит повествователь. (*Перев. И. Бехтерева; 39*). Бежан с особым почитанием относился к преданию. Поэтому Лаган старался точно передать повествование своего деда об Абрскиле, учитывая его реакцию на излагаемые события, связанные с героем. Лаган подчеркивает, что об Абрскиле, как правило, рассказывали самые уважаемые люди, такие как Бежан, и рассказывали они так, будто недавно расстались с ним. Детское воображение Лагана немного трансформировало услышанное об Абрскиле; «Мой Абрскил выжимал воду из камня, сдавив его в кулаке, усы у него были черны и лоснились, а его верный конь не нуждался в подстегивании, он без камчи (*плетки. — В. Б.*) слушался хозяина и исполнял любое его повеление. Еще мне показалось, что Абрскил любит всех смелых мальчиков (а таковым я считал и себя), ловит для них оленят и отдает им на воспитание, чтобы оленята выросли ручными; ... он делает луки и стрелы, учит, как нужно стрелять далеко-далеко и как на лету ловить стрелы... Волшебный конь Абрскила виделся мне иссиня-черным, вороненым, а не вороным, но в белых чулках и с белой звездой во лбу; белоснежными были и края его крыльев. Конь Абрскила никогда не ел травы или листьев, но питался исключительно сталью... Абрскил... взбудоражил мне душу, я ничуть не сомневался в его существовании, искал его, ждал, мечтал и надеялся когда-нибудь встретить...». (*Перев. И. Бехтерева; 40*). Все любили Абрскила и переживали за его судьбу; а Бог — творец неба и земли, природы и животного мира, — осудил его на муки, заточив Абрскила и его коня в пещеру за непослушание и гордыню. Но народ не переставал надеяться, что «рано или поздно падут сковывающие его цепи, и Абрскил выйдет на свет из темной и смрадной пещеры, и радостная весть об этом разнесется по всей Абхазии... Подобно всем, верил в это и бабушка. Из его рассказов я знал, как процветало при Абрскиле древнее Абхазское царство, как

174

беспощадно карал он зло, расправлялся с врагами и притеснителями. При нем никто не отваживался нападать на нас...». (*Перев. И. Бехтерева; 40*). Но когда Бежан поведал о заточении Абрскила в пещеру, он остановился, печаль охватила его, затем, вздохнув, продолжил: «... И потерял народ служившего им беззаветно и спасавшего им отечество, и кончилась их жизнь, полная радости и довольства, и потянулись дни страха, печали и унижений. На что только не отваживались люди, чтобы вызволить из беды своего заступника, но все оказывалось напрасным, и не было у них силы...». (*Перев. И. Бехтерева; 41*). После этих слов дед окончательно прерывал свой неторопливый рассказ. Лаган, не решаясь отвлекать Бежана от горестных раздумий, шел к матери Чаримхан с вопросами. Мать объясняла ему, как божьи ратники заточили Абрскила в пещеру по наущению злой ведьмы. Но и ведьме не поздоровилось, Бог приказал ей стеречь Абрскила. Но воздух в пещере

был так зловонен, что она не выдержала и повадилась каждую ночь выходить на волю. Но у выхода ее подкарауливал волк; увидев ведьму, он бросался на нее. Тогда она вспрыгивала ему на спину и, подгоняя его ядовитой змеей вместо плетки, начинала скакать на волке, не разбирая дороги. А разгневанный Бог напускает на землю гром и молнию, он хочет заставить ведьму вернуться в пещеру и следить за Абрскилом, который может разорвать цепи и обрести свободу. «И если это случится, то тут же оживут две половинки одного камня, что покоятся сейчас на холме, и кинутся по свету искать ту коварную ведьму, и найдут, и сдвинутся, и расплющат ее... Такой завет положил бог, и таков должен быть конец злодею». (Перев. И. Бехтерева; 41). Далее следует рассказ о холме Рассеченного камня, который раскрывает первоначальное значение символического образа; его тайны раскрыл Лагану дед Бежан. Холм, на котором лежит Рассеченный камень, находился недалеко от дома; там в детстве часто любил играть Лаган. Холм Рассеченного камня — это 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 Рассеченного камня издавна почитается сельчанами как святыня. «Даже скот, будто понимая это, избегает пастись здесь, не спешит укрыться от палящего солнца в тени одинокой [древней] липы, [растущая на вершине холма, головой подпирая небо]. Зимой в ее густых ветвях находит приют и убежище множество лесных голубей, но охотники не трогают их, считая великим грехом проливать кровь на этом священном месте». (Перев. И. Бехтерева; 42).

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. Теперь Бежан посчитал необходимым продолжить разговор об Абрскиле, чтобы внук знал все о народном любимце, передать ему дух предания. Дед рассказал, как божьи ратники безуспешно гнались за Абрскилом, для которого холм был излюбленным местом для отдыха. «И вот однажды, — рассказывал Бежан, — когда Абрскил отдыхал здесь

175

после трудов, враги выследили его и решили схватить во что бы то ни стало. 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. Договорились — и полетели к холму, и столько их собралось, что день померк... Не знаю, что тогда случилось с Абрскилом — то ли растерялся он, то ли уснул, и они врасплох его застали, а может, уже отчаялся, — только не вскочил он на своего крылатого коня, а 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. Испугались они и попрятались за теми вон дальними вершинами. Небо, снова стало чистым, выглянуло солнце, а камень полетел вниз. Абрскил встал и занес над головою меч, дожидаясь, пока камень долетит до него... 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... *(В абхазском оригинале последние слова Абрскила завершаются так: “И одно отделено от другого, это, конечно, плохо” (104). — В. Б.).* Ну, а холм с той поры так и зовется Холмом Рассеченного камня». *(Перев. И. Бехтерева; 43-44).*

Очевидно, что Б. Шинкуба использовал реконструированный вариант мифа об Абрскиле (смотрим об этом примечание № 103), созданный на основе многочисленных вариантов, записанных как самим писателем, так и другими собирателями фольклора в конце XIX — первой половине XX в. Примечательно, что о судьбе Абрскила рассказывает носитель народной культуры старец Бежан своему внуку. Дед усердно пытается воспитать Лагана в духе Апсуара; он прекрасно понимает значение фольклорных произведений, которые несут в себе большой нравственно-духовный заряд. Нет сомнения, что 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.

176

Исходя из этого, можно выстроить синонимический ряд понятий, связанных с «рассеченностью» (от «Рассеченного камня»): 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, Апсуара, 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 — отворотительным, бездушным, низким и жестоким индивидуумом.

Словом, линия «рассечения» («разделения», «раздвоения» и т. д.) 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 Апсуара, способствующую воспитанию достойного наследника — хранителя очага. Оберегал же главный герой родной очаг иным, чем, скажем, Бежан, способом, то есть своим творчеством, художественным словом.

Где бы Лаган не находился, он всегда вспоминает о Холме Рассеченного камня. Предваряя свои воспоминания, повествователь рассказывает, например, как холм явился ему, уже известному поэту и писателю, на чужой земле, в Польше, городе Закопане, куда он приехал с группой туристов. Писатель посетил Освенцим. «Уверен: если и впрямь существовал когда-либо ад, то он был здесь, в концентрационном лагере, где фашисты умертвили четыре миллиона человек, — пишет он. — Была уже ночь, когда мы вернулись с экскурсии. Я лег, намереваясь заснуть, но, видимо, от пережитых за день кошмаров беспокойно ворочался и, скоро поняв, что уснуть не удастся, встал, оделся, принялся ходить из угла в

177

угол. Чтобы хоть немного успокоить себя, вышел на балкон подышать свежим воздухом. Прямо передо мною дыбились во тьме громады округлых гор,плыли над ними мутные лоскутья туч, но в глазах стояло одно: газовые камеры, печи, вороха свалывшихся женских волос — и кости, кости, кости... И тут как бы воочию увидел я прикорнувший в ногах далекого Кавказа холм, мой холм. Война не дошла до него, не успела обжечь своим пламенем, его плоть не рвали снаряды и бомбы, но сколько жизней было истрачено, чтобы сберечь его покой! И он века будет нашептывать своими травами имена героев, своих спасителей, как шепчет их сегодня! Они и мертвые — с нами, в нашей жизни, в наших делах». (Перев. И. Бехтерева; 9).

Лаган дает контрастные описания картины, увиденного в Освенциме, и Холма Рассеченного камня. С одной стороны — ужасные последствия зла, зерна которого проросли так густо, что полностью овладели душой определенной части людей, которые начали беспощадно уничтожать другую их часть. С другой — Холм

Рассеченного камня, до которого не дошла война; на него не падали бомбы, его оградили и те, которые погибли в Освенциме, и те, что сложили свои головы на фронтах Отечественной, защищая родину, свои очаги. Однако на холме лежит «рассеченный камень», как символ вечности и постоянства. Вечна и сама проблема «рассеченности», но должна ли эта «рассеченность» приводить к трагедии, кровопролитию? Вероятно, нет, если крепка духовная, культурная основа личности. Линия рассечения может превратиться в пропасть или кровоточащую рану, но через пропасть можно проложить мост, а раны залечить... Человек в силах вынести все, хотя не все могут проложить мост, залечить рану словом, на это способны такие герои романа «Рассеченный камень», как Бежан, отец Лагана Бадра, Чичин, сын Чины, Мамсыр, Лаган и другие, которые не стали манкуртами, сохранили преемственную связь поколений. Только они, обладая мощной исторической памятью, способны осмыслить прошлое, чтобы лучше понять настоящее и заглянуть в будущее; от таких людей зависит судьба народа. Именно эти герои спасли нацию и ее культуру в 30-40-х годах XX столетия, когда абхазы оказались на грани насильственной ассимиляции и исчезновения. О противоречиях времени, жизни народа в эпоху коллективизации сельского хозяйства и строительства основ социализма, судьбе национальной культуры в контексте исторических процессов, о становлении собственной творческой личности и рассказывает Лаган в романе «Рассеченный камень».

* * *

Образ камня, как символ постоянства, вечности, разных явлений жизни часто встречается в мировом фольклоре и литературе. Согласно преданиям (например, белорусским (105)), камни считались живыми существами: они, подобно животным, чувствовали, росли и размножались. Но когда люди прогневили Бога,

178

он проклял и людей, и землю. Земля перестала давать обильные урожаи, а камни перестали расти. Некоторые камни обладали чудодейственной силой. Поклонение камням было широко распространено в дохристианской Европе, а в некоторых местах (в частности, Российской империи) эта традиция сохранялась до XX в. Фольклорные и этнографические материалы, связанные с камнем, оказали существенное влияние на белорусскую, украинскую и другие национальные литературы (например, рассказы Я. Коласа «Камень», «Хмарка» и др.). Образ камня занимает значительное место и в литературах народов Северного Кавказа. Наблюдается духовная переключка между различными национальными писателями. в частности между Б. Шинкуба и балкарским поэтом К. Кулиевым. В 1959 г. Б. Шинкуба написал стихотворение «Тот камушек, который ты дал мне когда-то» (в переводе Я. Козловского — «Волшебный камушек»), 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.

Передо мной раскрылась такая картина:
Камушек упал с ладони
И превратился в гору,
Ставшую выше Эльбруса...

Смотрю я в сторону села,
Где собрались все сельчане.
Им Кайсын читает свои стихи,
И бурно хлопают ему!..

«Ну и что, камень как камень», — кто-то может сказать,
Но камень тоже разговаривает ладно.
И ради дружбы я готов
Учить язык того же камня! (106)

(Подстрочный перевод мой. — В. Б.)

Б. Шинкуба, естественно, имел в виду символический образ камня, играющий важную роль в поэзии К. Кулиева. В 1964 г. в Москве вышел сборник стихов и поэм К. Кулиева под любопытным названием «Раненый камень». В произведениях К. Кулиева камень (а также скалы и горы, созданные из камня) символизирует постоянство, вечный покой, твердость, высоту. Кроме того, у Кулиева камень — символ балкарского народа, его трагической судьбы, истории, непоколебимой твердости национального духа. В стихотворении «Камень» поэт писал:

179

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.

Мысль народов других в древних книгах жила,
В фолиантах хранились бывшего анналы.
А у горцев бесправных — скала да скала.
Мысль вверялась камням. Камни, камни и скалы —

Наши книги, история нашей земли!
Потому-то и камень везде в преизбытке,
Что столетия в нем свой язык обрели,
Это скорби и стойкости твердые свитки!

Вот надгробья, вот мельничные жернова,
Башни... Память о войнах, набегах, обвалах.
Выразительны камни, как будто слова.

Заливала их кровь, лунный свет заливал их. (107)

(Перевод С. Липкина)

Камень — свидетель прошлого и настоящего, он вечен. По словам поэта, вся история и традиционная культура народа заключена в этих «каменных страницах», их невозможно стереть. 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.

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

Я уйду, ты же будешь веками храним.
Нет без камня и дерева горской дороги.
Так недавно ты грел мои детские ноги
У огня... Скоро станешь надгробьем моим... (108)

Мысль о временности земной жизни звучит и в произведении «Ты камнем стал...»:

Ты камнем стал. Я не храбрюсь,
И мой придет черед

180

Лежать, не различать на вкус
Земную соль и мед... (109)

(Перевод Н. Гребнева)

Однако вечно, как «гора», то, что человек сделал или сотворил за отпущенный ему век:

Но что мы сделаем за век,
То смерти избежит,
Хоть на горе и тает снег,
Сама гора стоит (110).

А в стихотворении «Не схожи скалы меж собой обличем...» поэт восхищается величием скал; они не похожи друг на друга, у каждой свои особенные черты, как у людей; он учится у них:

Давным-давно беру в горах уроки я
У старых скал. Они на свой манер,

От суеты и зависти далекие,
Мне постоянства подают пример (111)!

(Перевод Я. Козловского)

Камень у Кулиева живой, обладает разумом и чувством, он раним. Образ раненого камня присутствует во многих стихах поэта. В стихотворении «Следы ранений на камнях видны...» автор пишет:

Следы ранений на камнях видны,
А в душах человеческих — сокрыты.
Своей не замечаем мы вины,
А в грех чужой стреляем, как джигиты,

Скалы холодной раненую грудь
Бинтуют предрассветные туманы.
Когда б ты смог мне в душу заглянуть,
Еще одной не наносил бы раны (112).

(Перевод Я. Козловского)

Можно сказать, что и Рассеченный камень Б. Шинкуба ранен, и эта рана старая и новая, она видна и дает «осложнения», влияя на жизнь народа в настоящем и будущем...

181

* * *

После небольшого вступления, Лаган переходит к времени своей юности. В его воспоминаниях оживают картины прошлого, родители, дед, герои эпохи (все персонажи вымышленные, но в некоторых из них угадываются реальные лица). Речь Лагана раскрывает образ самого повествователя. Автор придерживается реалистических традиций, он не гиперболизирует, не мифологизирует центрального героя — своего «двойника»; писатель не забывает, что Лаган в 20-30-е гг. был слишком юн и романтичен; он учитывает возрастную психологию и внимательно следит за поведением персонажа, направляет его мысли. Этому способствует повествовательная структура: рассказ ведет уже немолодой, известный в народе поэт Лаган. Его оценочный голос постоянно присутствует на всех уровнях повествования. Через него читатель узнает многие стороны жизни персонажей, хозяйственного быта и духовной культуры абхазов. Благодаря ему фольклоризм и этнографизм становятся важнейшей частью поэтики романа; они помогают автору углубленно раскрыть художественный замысел, создать историко-духовный и этнографический портрет народа и эпохи. Поэтому, роман «Рассеченный камень» имеет как художественную, так и научную ценность. (Впрочем, такие мысли возникли и при анализе «Камачич» Д. И. Гулиа.) Во-первых, в произведении впервые в национальной литературе так широко художественно

отражена сложная и противоречивая жизнь абхазов 20-30-х гг., образы героев того времени. Во-вторых, произведение насыщено большим количеством этнографического и фольклорного материала, который наверняка имеет определенное значение для этнологов, исследующих быт, обычаи и традиции народа, особенности Апсуара. Кроме того, такие произведения, как «Рассеченный камень», могут стать существенным подспорьем для преподавания национальной этики в школах.

Начиная рассказ о прошлом, Лаган вспоминает одну из неприятных страниц своего детства, то есть о том, как он попал под арбу и чуть не погиб.

Кстати, ему часто не везло: он то тяжело болел, то падал с лошади и т. д. Он рос болезненным мальчиком. По этой причине мать Чаримхан без присмотра его никуда не пускала, она также была против дедовского метода воспитания, который предусматривал подготовку «по-спартански» выносливого, физически крепкого, мужественного бойца, хорошего наездника, владеющего всеми видами оружия. Но Чаримхан не смела противоречить свекру Бежану — самому старшему человеку в семье, она соблюдала обет молчания перед отцом своего мужа (113).

Лаган, получивший незначительные увечья, лежал в амацурте (кухне, одновременно являвшейся и столовой; в ней семья проводила больше времени), на дедушкиной кровати. В подобных случаях, как правило, в доме, где лежал больной, собирались соседи и близкие. Лаган узнал голоса старца Саида, музыканта (ацхьарцархэафы) Мамсыра, сказочника Биды, шутника Зафаса и других. Дядя

182

Лагана (брат матери), шестидесятилетний Мамсыр — не только играет на апхиарце (своеобразной скрипке) и исполняет сказания о Нартах, но он также прекрасный народный лекарь, который, естественно, не имел медицинского образования, а лечил больных лучше любого врача. Мамсыр, будто профессиональный терапевт или хирург, обследовал Лагана и успокоил его родителей, что с мальчиком все в порядке.

Начало повествования о прошлом свидетельствует о том, что Лаган — не тот человек, который может стать «спартанцем», и попытки Бежана сделать из внука воина иногда напоминают стремления «последнего рыцаря средневековья» Дон Кихота возродить изжившие себя традиции. Поэтому некоторая ирония явно ощущается. Но Лаган может стать выдающимся деятелем национальной культуры (об этом говорит и роман), писателем, который способен сохранить и развить духовную и этическую культуру народа, переданную ему старшим поколением, в том числе и дедом.

Завершив эпизод, связанный с несчастным случаем, повествователь на мгновение возвращается в современность, как бы подтверждая, что он смотрит на прошлое с расстояния 40-50 лет. Однако эта дистанция не убила в нем любовь к народной культуре, Апсуара, наоборот, усилила ее. Лаган все больше и больше понимает, что

его корни, духовные истоки его творчества находятся именно там, в прошлом, о котором нельзя забывать. При этом он уважительно относится к истории, не оплевывает ее, ибо это значило бы втоптывать в грязь своих же родителей, деда Бежана и других. Для него прошлое — объективная реальность. Историю народа надо описывать как она есть, избегая всяких амбиций и идеологизации событий, необходимо ее знать и извлекать из нее урок...

Лаган вновь затрагивает проблему очага, придавая ей этнософский смысл. В то же время рассказчик увлеченно описывает быт земляков. «Стоит мне задуматься о моем детстве, — говорит он, — как перед глазами тут же возникает наша плетеная амацурта, в которой я отлеживался после падения с арбы. Она и поныне цела, стоит, навевая мысли о вечности. И когда я вхожу в нее и сажусь перед очагом, воспоминания овладевают мной и несут меня через все условные границы времени в те дни, когда я впервые увидел эту добрую хижину... Ее построил мой прадед Азнаур, здесь родился и дедушка, и мой отец, и я сам... Стены, сплетенные из рододендроновых прутьев, крыша из осоки, две тесовые двери — спереди и сзади. Окон нет, да и к чему они, когда в стенах полно щелей — и светло, и продувает, сквозь них выходит наружу очажный дым; на зиму щели плотно заделывают, а к лету освобождают и даже в самый сильный зной здесь так прохладно, как в тенистой роще... А слева от входа кухонное царство. И чего здесь только нет! Стол для стряпни, вдоль стены выстроились глиняные и медные кувшины и кувшинчики, покоится на дубовом кряже громадный котел, в котором варили мамалыгу на все семейство, рядом котлы поменьше, за ними и вовсе маленькие, дальше теснятся деревянные кадки, глина-

183

ные жбаны, чугунки и горшки для фасоли, над ними висят черпаки и половники, ковши и кружки, веселки, мешалки, прочая необходимая в хозяйстве мелочь. В углу, под широкой полкой, мучной ларь, а на самой полке чаши, блюда, миски, тарелки... Другой угол — дедушкин, здесь стояла его деревянная кровать, рядом табуретка, на ней коробка с табаком, трут, кремь, огниво...». (Перев. И. Бехтерева; 14—15). Далее Лаган описывает чулан, пристроенный к амацурте (кухне, пацхе), но через несколько строк сразу же возвращается к образу амацурты и дорисовывает ее портрет. Повествователь продолжает: «Но оставим чулан, прикроем дверь и вернемся в амацурту: ведь я еще не поведал о самом главном — об очаге... Очаг — святыня, огонь в нем не гас с того дня, как была готова сама амацурта, и почтение к нему внушалось нам с детства. “Да погаснет огонь в твоём очаге!” Мы знали, что нет проклятия страшнее, ведь это означало, что твой род должен вымереть, исчезнуть с лица земли, должна стинуть сама память о нем, когда некому вновь затеплить огонь... Он [очаг] сложен из... камня в середине амацурты, примерно на ладонь выше земляного пола, во главе его мощный и крепкий камень, который так и зовут — очажный; ... сверху на нем по обеим сторонам, несколько зазубрин — в них упирали концы вертелов, причем имелись выемки для [жарки] индюшки или курицы, для шашлыка из копченого мяса... Над очагом свисают две почерневшие от копоти цепи, на одну цепляли котел с мамалыгой, на другую — с мясом или чем-нибудь иным... В сущности, амацурта была и кухней, и столовой, и спальней, и

гостиной — здесь готовили еду, здесь ели, здесь коротали у огня вечера. И невесту вели прежде всего сюда — обводили ее вокруг очага и тем как бы принимали в семью...». (Перев. И. Бехтерева; 15-16).

Повествователь в начале романа не случайно подробно описывает амацурту (пацху) с очагом, тем более что он не один раз заостряет внимание на символическом образе очага. Это вынуждает нас продолжить разговор о нем. С одной стороны, автор дает ценный этнографический материал, с другой — он решает важную художественно-эстетическую задачу. Данный этнографический «сюжет», изначально связанный с природными явлениями (камень, огонь и т. д.), превращается в «Рассеченном камне» в полифункциональный литературный образ, символ; по своей значимости он сравним лишь с образом рассеченного камня, который, как отмечалось выше, прошел два уровня (от природного явления до этнографического факта), прежде чем стать литературным образом. Образ очага — сложное структурное образование, которое в романе состоит из нескольких компонентов. В описании Лагана присутствуют: камень, огонь, дед Бежан (патриарх семьи), женщина (невестка, мать), они все связаны с очагом. Причем очевидно наличие и женского, и мужского начала.

Образ очага занимает большое место в мировой культуре, мифологии и литературе. Абхазская культура, естественно, как часть мировой культуры, не является исключением. В структуре очага огонь — один из главных элементов его образа. Самое большое количество мифов разных народов об огне собрал англій-



Р. Барциц. Дом моего детства. 1985. Автолитография.

ский ученый Дж. Фрейзер (114). По словам С. А. Токарева, Дж. Фрейзер пришел к выводу, что «в этих мифах как бы воспроизведены три исторические ступени: когда люди совсем не знали огня, когда они научились им пользоваться и когда научились его добывать. Олицетворение огня и культ его несомненно вырастали из разных корней: огонь как спутник и помощник человека в борьбе с хищными зверями; огонь как очищающая и целительная сила; огонь как грозная и опасная стихия; домашний очаг, символ и покровитель семьи» (115).

Огонь одно из имен персонифицированного грома в русской и белорусской сказке (Гром, Перун). «В мифах африканских народов в числе других мотивов часто повторяется мотив получения огня от верховного существа — или тайком, или по его доброй воле. В мифах индейцев Северной Америки особенно част мотив похищения: оно приписывается койоту, лани, бобру, кролику, лисице, мускусной крысе, ворону, дрозду (животные, обычно выступающие в роли культурных героев)... Во всех мифах о происхождении огня — от Австралии до Америки — главным действующим лицом является какое-нибудь животное (преимущественно птица), и это относится и к похитителю, и к первоначальному владельцу огня... Часто действующие лица мифов напоминают типичные образы тотемических предков, выступают как олицетворённые (антропоморфизированные) существа... В некоторых мифах, где фигурируют человеческие существа, первоначальное обладание огня приписано женщинам, мужчины же получили его позже. В этих вариантах мифов об огне нашли отражение некоторые черты реальной действительности (у всех древних народов хранительница домашнего огня — обычно женщина)... В сложных мифологических системах классовых обществ мифологизируется и олицетворяется обычно сам огонь, который становится объектом чисто религиозного отношения; окружающие же его персонажи — это просто люди, поклоняющиеся огню. Так, в ведийской мифологии Агни (“огонь”) — один из великих богов (хотя в “Ригведе” обращение к нему молящегося как к живому существу, богу, ничуть не мешает описанию священного огня как простого материального пламени). В древнеиранской маздеистской (зороастрийской) религии *(она оставила свой след в мифологии ряда народов Кавказа — азербайджанцев, осетин и др. — В. Б.)* огонь выступает как сугубо священная стихия, как воплощение божественной справедливости, арты... Очень характерно олицетворение огня у народов Севера — в виде женского образа “матери огня”, “хозяйки очага” и т. п. (у якутов и бурят — в мужском образе “хозяина огня”). Это не вообще огонь, а каждый раз “свой”, домашний, семейный очаг, который нельзя смешивать с огнем чужой семьи. Есть мнение, что именно такую “хозяйку огня” представляли собой известные женские фигурки эпохи верхнего палеолита и более позднего времени, нередко находимые в древних жилищах вблизи очага. Римская мифология олицетворяла неугасимый культовый огонь и огонь домашнего очага, как богиню Весту, греческая — как Гестию. Но в греческой мифологии было и другое олицетворение огня — культурного и ремесленного: бог-кузнец Гефест (в италийской мифологии —

Вулкан). В то же время в греческой мифологии вновь оживает глубоко архаичный мотив похищения огня. Но здесь этот мотив радикально гуманизирован и окрашен моральной идеей, притом богоборческой: боги ревниво берегут огонь для себя, не давая его людям, а друг и защитник людей — ... Прометей похищает для них огонь с Олимпа. Обучает людей добыванию огня близкий образу Прометея герой древнего грузинского народного эпоса — Амирани» (116).

В абхазском Нартском эпосе сотый сын всемогущей матери Сатаней-Гуаца (она является хранительницей очага нартов) Сасрыква спасает погибающих от холода братьев, сбив сперва с неба горящую звезду, а затем похитив огонь у адауы (великана). Кроме того, в абхазской мифологии известно грозное божество грома и молнии Афы, пребывающее на небе и посылающее огненные стрелы в Аджныша (дьявола), якобы прячущегося под деревьями. Некоторые мифы утверждают, что Афы никогда не поражает молнией граб (ахяца), ибо это дерево находится под покровительством Богоматери из рода Хеция (от слова «ахяца»). Порой Афы отождествляется с верховным богом Анцва (117). По мнению С. Л. Зухба, Афы подчиняется лишь богу Анцва, выполняет его волю. «Основная функция Афы — очистительная. Его силы направлены на уничтожение злых существ. Особенно... безжалостно уничтожает чертей, дьяволов, змей, которые... прячутся в подземелье, во тьме. Если кто из них осмелится появиться на поверхности земли и начнет вредить людям, животным и т. д., Афы направляет в их сторону гром и молнию и уничтожает. Афы является устрашительной и разрушительной силой и для людей, может уничтожить человека за непочитание бога или допущение грехов. Убитого громом и молнией человека хоронили с особой церемонией, нельзя было плакать и проливать слезы по поводу убитого. Напротив, пели песню в честь Афы (есть такая обрядовая песня) и совершали специальное моление» (118).

Афы функционально соответствует адыгскому божеству грома и молнии Шибле, которое также боролось против злых существ (дракона и т. п.). Погибать от молнии считалось милостью Шибле. Умершего от молнии адыги не оплакивали, к нему относились как к святому и хоронили с почестями; чтили и могилы убитых молнией (119).

В романе «Рассеченный камень» встречается сюжет, связанный с божеством грома и молнии Афы. Лаган рассказывает о трагической гибели замечательного скааочника Биды, которая произошла перед его глазами; Когда группа сельчан возвращалась из леса на арбах, груженных бревнами, погода резко изменилась: стемнело, посыпались на землю крупные капли дождя. Лаган вспоминает: «Бида уже миновал орех с засохшей вершиной, когда вдруг сгустившийся мрак с оглушительным треском распорол молния. Я видел, как ее голубая плеть хлестнула по самой макушке орехового дерева, отсекла ее словно кинжалом, потом, сыпя зокруг себя ослепительные брызги искр, пронзила ствол, расщепила его и, отскочив, свилась в огненное кольцо, взметнулась над Бидой и ударила, впила в дышло его арбы. Нестерпимо тонко закричали буйволы и рухнули как подко-

шенные. А Биду будто кто с нечеловеческой силой толкнул в спину, в одно мгновение его сорвало с арбы, швырнуло вперед, кинуло на ярмо; ударившись об него, он перевернулся в воздухе и плашмя упал на дорогу... В воздухе разлился удушающий запах горячей серы...». (Перев. И. Бехтерева; 122-123). Мужчины подошли к Биде, самый старший из них — Хазарат, прикрыв буркой мертвого Биду, предупредил: «Нельзя его трогать, пока не споем Песнь богов». К вечеру начали стекаться люди, оповещенные дядей Лагана Елизбаром. Лаган был сильно напуган, но с большим любопытством наблюдал за происходящим. Запылали костры, освещая местность. Вдруг раздался голос Хазарата: «Подойдите поближе, уважаемые, прошу! Сами видите, что стряслось... Но мы не ропщем, ибо все, что содеял бог, есть благо. А теперь давайте ненадолго положим покойного в шалаше... Но, прежде чем поднять его, Хазарат произнес нараспев:

Счастлив тот, кого бог посещает,
Радость там, куда бог обращает
Свой божественный взгляд,
Атлар-чопа, Темыр-куара, —
Подпевайте в лад...

И люди подхватили, запели, подняли на руки тело Биды и бережно... понесли к шалашу...

Потом Песнь богов раздалась еще раз — это люди сообща поднимали убитых молнией буйволов. Не прерывая пения, как рычагами орудя толстыми жердями, они втащили мертвых животных на помост...». (Перев. И. Бехтерева; 125).

На следующий день все жители села вышли на дорогу встречать Биду. Вдали показалась траурная процессия. Когда она приблизилась, навстречу вышли мать и сестра Биды. Они не имели права плакать. Когда мужчины опустили на землю носилки с покойником, мать Биды обернулась и суровым взглядом посмотрела на дочерей. «Смотрите, чтоб без глупостей! Ничего не случилось такого, из-за чего позволительно было бы лить слезы. Бог дал, бог и взял! — прикрикнула она на них дрожащим, срывающимся голосом...». (Перев. И. Бехтерева; 126). После похорон Биды Лаган еще долго вспоминал его, доброго, честного человека, прекрасного рассказчика.

В абхазском мифическом предании об ацанах (карликах) ацаны были уничтожены огнем верховным богом Анцва за нечестивость, непослушание, игнорирование и недооценку его могущества.

Таким образом, произведения устного народного творчества свидетельствуют о том, что огонь присутствует во многих фольклорных текстах.

Образы очага, очажного огня и пацхи, как отмечалось выше, встречаются и в других произведениях Б. Шинкуба, на некоторые из них мы уже ссылались в связи с рассмотрением очага как символа Апсуара. Иногда взгляды автора антиномичны.

ческого образа жизни, который отрицал все старое, «отжившее». В поэме «Домой» (1941—1944) лирический герой (сам поэт) после продолжительной учебы возвращается домой, в деревню; он сильно привязан к отцовскому дому, родному очагу. А родители с нетерпением ждут единственного сына. Благодаря отцу и матери очаг еще существует, но они уже стары.

Там в зыбком рассветном тумане,
Мерцая, дрожит огонек...
Да кто ж его в такой рани
С любовным терпеньем разжег?..

Дымятся поленья пахуче...
Дым стелется над очагом.
Потом собирается тучей,
Клубящейся над потолком.

Сидят они, смотрят на пламя, —
Отец престарелый и мать.
Так ждут они сына часами,
И горько и тяжело им ждать (120).

(Перевод Ю. Нейман)

Однако, завершая произведение, поэт неожиданно пишет о пацхе, где горит очаг:

Эх, пацха!.. Я думал нередко
О пацхе — плетеной избе...
Жилище убогое предка,
Ничто не поможет тебе!

Нет, зря ты сияла, как солнце,
Когда при рожденье моем
Мой дядя стрелял, и оконца
Твои озарялись огнем.

Не знала ты, кто уродился
Под ветхою кровлей твоей.
Ведь я для того воротился,
Чтоб сдать тебя, пацха, в музей (121)!

(Перевод Ю. Нейман)

Как видим, пацха превращается в символ прошлого, убогой и отсталой жизни; она

устарела и уступает «новым домам». Однако в поздних произведениях

189

Б. Шинкуба больше не вспоминает о «музее», наоборот, он воспекает очаг, переживает за его судьбу. В стихотворении «Завещание» (1967) (122) автор передает суть завещания одного старца, который говорил:

В мире больше места занимает вода,
Но все желают ее выпить!

Где увидишь родник, заботливо пестуй источник,
Если появится путник, предложи ему чистую воду,

Он выпьет ее и утолит жажду,
Отдохнет немного и продолжит свой путь. t

Не дай остановиться жерновам, обслуживай их,
Подливай воду, если другого не в силах ты сделать,

Чтоб жернова мололи быстро
И мука сыпалась щедро!

Дад, очаг не должен оставаться без дров,
Но правя огнем и водою, твоими же руками
чтоб они не уничтожили друг друга (123)!

(Подстрочный перевод мой. — В. Б.)

В произведении поэт выделяет образы воды и очажного огня; необходимо сохранять и то, и другое, чтобы жизнь продолжалась.

Очажному огню посвящено и стихотворение «Где выросли поколения...» (1965).

Где выросли поколения,
Непрерывно горит очаг.
Он излучает тепло,
Он — солнце на этой Земле!

Поверь, тысячелетиями его тепло
Не иссякало, и сохранится в будущем,
Пока он пригревает
Люльку с ребенком (124).

(Подстрочный перевод мой. — В. Б.)

А в стихотворении «Чтоб не опустошилось сердце...» (1982) поэт пишет:

Чтоб не опустошилось сердце
И опасность обходила меня,

190

Стоит прочно, не разрушаясь,
Пацха моих предков.

От нее непрерывно и тихо
Исходит очажный дым.
Вхожу в нее я, и выхожу...
Так будет продолжаться до смерти (125).

(Подстрочный перевод мой. — В. Б.)

Невольно вспоминается и герой повести Б. Шинкуба «Чанта приехал» (1969) Чанта Чрыгба. Духовная нить связывает Чанту с дедом Б. Шинкуба (из «статьи», по определению самого писателя, «По следам годов»), с отцом лирического героя поэмы «Домой», и, наконец, Бежаном — дедом Лагана из «Рассеченного камня». Они все думают о деревне, родном очаге, внуках-наследниках, которые должны сохранить очаг для будущих поколений. Старец Чанта Чрыгба — традиционный тип народного мудреца и философа. Личную судьбу он рассматривает в неразрывной связи с судьбой народа, с ее настоящим и будущим. Поэтому его мысли о родном очаге, о родной деревне и земле, и само возвращение старика в родное село Лашкыт приобретают общезначимый смысл (126). В одном монологе Чанты читаем: «Я ведь все делал так, как завещал отец... А сегодня, когда односельчане вкушают плоды своего труда, изменился (потерял свое лицо) очаг моего деда Чрыгба Джанима! Родной двор в живописном предгорье Лашкыта, в котором еще стоят большие ореховые деревья, посаженные Джанимом, опустел, стал беспризорным... Там остался давно остывший, заросший зеленым хмелем очаг предков! А он, внук Джанима, забывший свой очаг, живет в городе в доме невестки на всем готовом, в полном довольствии... Почему случилось так?..» (127) Эти переживания главного героя повести «Чанта приехал» вызваны тем, что старик, заболев, вынужден был переехать в город к единственному сыну Сатбею. Чтобы Чанта больше не думал о возвращении к родному очагу в деревне, Сатбей и его жена Лена продали хозяйство Чанты. «Цивилизованный» Сатбей был совершенно равнодушен к судьбе очага предков; он конформист, его цель — зарабатывание денег любыми путями, ложное добывание авторитета в обществе. Правда, Чанта не менее восьми лет жил у сына и невестки, материально ни в чем не нуждаясь; и Лена хорошо ухаживала за ним. Однако они делали все это для самих же себя, для поднятия собственного «престижа» в глазах окружающих. Значит, очаг предков навсегда потухнет. И, наконец, Чанта Чрыгба, раздираемый мыслями о родном очаге, возвращается в деревню, которая приняла его радушно.

Таким образом, за речью центрального персонажа романа «Рассеченный камень» Лагана, которая заостряет внимание на судьбе очага, просматривается

значительный духовный пласт, связанный с фольклором и предшествующим литературным опытом самого писателя — прототипа Лагана. Может показаться,

191

что хранителем очага является только старший в семье по мужской линии (дед, его сын и т. д.). Да, это объективная реальность, исходящая из сохранившихся патриархальных традиций. Но «власть» мужчины небезгранична. Нередко хранительницей очага выступает и женщина-мать, на которой часто держится вся внутренняя жизнь семьи.

Проблема человека и родного очага, сохранения преемственности поколений, духовной культуры народа постоянно волновала и волнует многих национальных поэтов и писателей, в том числе Т. Шевченко, Ф. Абрамова, В. Распутина, Я. Купалы, Я. Коласа, Г. Робакидзе, К. Хетагурова, А. Шогенцукова, А. Кешокова, И. Машбаш, М. Кандур, К. Кулиева, Р. Гамзатова и других. Наблюдается духовная перекличка между ними. В произведениях таких писателей образ очага (хаты, кута /кут по-белорусски — угол, хата, отцовский порог и т. д./ дома, родной стороны и т. д.) становится интертекстуальным фактором. Примером межкультурного диалога, духовной переклички могут служить произведения Б. Шинкуба и белорусского поэта Я. Купалы, хотя абхазская и белорусская литературы далеки друг от друга. Очаг Я. Купалы, как и Б. Шинкуба, включает в себя духовно-культурное наследие предков, родной язык, родину; без них и жизнь не имеет смысла. В стихотворении «Наследье» (1918) Я. Купала писал:

Наследье прадедов моих,
Далеко или близко я,
Мне средь своих и средь чужих,
Как ласка материнская.

О нем твердят мне сказки-сны,
Весной и в осень хмурю,
И шум листвы, и звон сосны,
И дуб, разбитый бурей...

Храню его на дне души,
Как свет, как зорьку ясную,
Чтоб мне с пути в глухой глуши
Не сбиться в ночь ненастную.

Мне то наследье вручено
Судьбой неотвратимую,
А называется оно
Сторонкою родимую (128).

(Перевод Н. Кислика)

А в другом стихотворении поэта «От неманских вод, из-под хвой Беловежи» (1908) читаем:

192

... Везде, где гонимое слышится слово,
Язык белорусский — владенье мое;
Немало столетий тому, как сурово
Идет в моей хате крестьянской житье... (129)

(Перевод Г. Семенова)

Героев Б. Шинкуба — Лагана, его деда Бежана, Чанту Чрыгба и других — напоминает и лирический герой (сам автор) произведения Я. Купалы «Это крик, что живет Беларусь» (1905-1907). Поэту дорого все, что связано с родиной, Беларусью, ибо это его корни, духовная основа его творчества, источник вдохновения. Лирический герой стихотворения, как и Лаган, вспоминает «ветхую хату» (дом), которую сам же построил:

... Хата крыта соломой, — что ж делать, нужда,
Под соломенной крышей и рига стоит,
Но я в сердце, как веру, ношу их всегда,
Их всегда моя память хранит!

Здесь в далекие дни я узнал божий свет,
Я отсюда шагал в школу в утренний час,
При лучине здесь сказки рассказывал дед,
Здесь и труд я познал в первый раз.

В ригу складывал хлеб, сено клал каждый год,
Здесь впервые я Зосе сказал, что люблю...
А потом здесь с детьми собирал умолот
И теперь рядом баню топлю.

И хоть горе познал, сгибло счастье навек,
Умерла моя Зося, нет в хате детей.
Привыкает к родимой земле человек,
Будто куст, прирастает он к ней!.. (130)

В памяти поэта воскрешаются и родные пейзажи: речка, луг, бор, колодец, зеленый сад, посаженный им, и т. д. Он верен своей родной земле. Автор завершает стихотворение такими словами:

Только как не любить это поле и бор,
Где б я ни был — всегда я к ним сердцем стремлюсь
Если же часом застонет от бури простор, —
Это стон, это крик, что живет Беларусь! (131)

Переживания поэта о судьбе очага, «родной сторонке» отразились и в небольшом стихотворении «Над колыбелью» (1919). В нем мать, укачивая ребенка, тихую песню пела и наставляла его, чтобы он, выросши, не забыл «родной сторонки», ее могилы.

По большому счету, роман «Рассеченный камень» — о нелегкой судьбе абхазского очага и Апсуара в XX в. и отчасти в XIX в. Эти понятия (очаг и Апсуара) неразрывно связаны между собой; они — основа национальной идентичности, мировосприятия. Повествование о их судьбе постоянно сопровождается символическим образом рассеченного камня, с помощью которого автор через Лагана и других персонажей художественным словом устанавливает «диагноз болезни» общества, определяет характер тех или иных явлений, особенности жизни семьи (и не одной только семьи...), персонажа и т. д. Сам абхазский очаг состоит из множества семейных и родовых очагов; многие герои романа сохранили родной очаг разными путями, а некоторые — нет. У первых (Бежан, Бадра, Чичин сын Чины, Мамсыр, Лаган и др.) сильны духовные корни, традиции народной культуры, историческая память. А вторые — весьма разные: одни (Руца и ему подобные) не сберегли очаг или не смогут сберечь его в будущем, ибо они пусты изнутри, отошли от Апсуара, и ради своей выгоды готовы идти на все. Другие (Джомлат и его сыновья, Алиас Щматович и др.) погибли, раскулачены или репрессированы и поэтому им не суждено было продолжить традиции своих предков, хотя они были тесно связаны с очагом и Апсуара; им не повезло — карательная рука идеологизированной власти не пощадила их и уничтожила. В результате, в романе показаны различные категории людей, они воскресают в воспоминаниях Лагана, который кому-то симпатизирует, кому-то — нет. Его отношение к персонажам отражается в его речи, тем самым раскрывается и характер самого Лагана.

В рассказе Лагана особое место занимает образ Бежана. С детства внук был сильно привязан к деду, от которого он многому научился. Бежан — связующее звено между прошлым и настоящим, «старым» и «новым». В образе старца отразились многие стороны жизни абхазов в конце XIX — 20—30-х гг. XX в. Повествователь внимателен к старику, к его характеру и портрету; он рассказывает: «Но не только амацурту вижу я, оглядываясь на далекие годы. Вижу дедушку — вот он стоит, опершись на посох, невысокий, ссутулившийся от старости. Лет ему в ту пору было далеко за девяносто, но он сохранил и подвижность, и бодрость, и рассудительность, речь его почти всегда нетороплива, слова обдуманно и весомы. Нос с горбинкой, округлая короткая бородка; широко посаженные глаза черны, как уголь, они то зорко поглядывают по сторонам, то будто насквозь пронзают тебя; руки ловки и быстры, не знают покоя, постоянно заняты каким-нибудь делом... В воспоминаниях дедушка неотделим от амацурты, он и она для меня — единое целое. Да так было и на самом деле. Даже овдовев, он не пожелал переселяться в дом...». (Перев. И. Бехтерева; 16). Его борода была

седа. Он постоянно следил за поведением внука и внучек, требовал от них соблюдения правил этикета (например, правильно вести за столом, обязательно мыть руки перед едой и после, слушаться старших и т. д.). Особую же заботу дед проявлял к Лагану — единственному мальчику в семье. Как рассказывает Лаган, однажды Бежан открыл свой таинственный сундук и вытащил оттуда старый короткий кинжал, подозвал его и объявил: «С сегодняшнего дня... это оружие принадлежит тебе, дарю. Ты уже мужчина и должен носить кинжал. Вот и носи его с честью... А ты, — внезапно дедушка повернулся к матери и наставил на нее свой посох, — ты слишком трясешься над своим сыном, думаешь, что он ребенок, и боишься того, чего бояться не следует. Нет, дочка, так себя вести не надо, иначе мы испортим мальчика. Своего единственного внука и наследника я хочу видеть первым во всяком деле: если он скачет на коне — то как джигит; если стреляет — то без промаха; если землю пашет — то так, чтобы никогда его семья не сидела голодной. А уж если рот откроет, чтобы слово молвить, — то пусть это слово будет как червонец... Мужчина ко всему должен быть готов, он все должен уметь: и сражаться, и работать, и песни петь. Но главное — он всегда, что б ни случилось, должен быть мужчиной, а не жалким трусом!...» (Перев. И. Бехтерева; 19-20). Как отмечалось выше, Бежан придерживается традиционной древней народной педагогики, которая предполагала воспитание детей (в данном случае — мальчиков) в духе Апсуара, «по-спартански».

В роду и в селении Бежан уважаемый и почтеннейший человек; с ним считаются и советуются. Конечно, не возраст поднял его авторитет; он очень мудр и рассудителен, он — самородок, философ и оратор. Таким же был, как уже говорилось, дед самого Б. Шинкуба Жажа — прототип Бежана (даже их имена созвучны), а также герой повести «Чанта приехал» Чанта Чрыгба. Мысли Бежана так или иначе связаны с очагом, и не только с ним. Он, сидя у очага, вороша своим посохом золу, говорил Лагану: «Взгляни на огонь, Лаган, ведь он чудо, настоящее чудо! На свете только один огонь способен вечно хранить свою красоту... А вот какой-то мальчик очень обрадовался, когда впервые увидел огонь, и подумал: “Ого, какая прекрасная штука! Надо скорее положить ее в матушкин сундук — там он целее будет!” Но этот мальчик был еще маленький, он не знал, что может натворить огонь, если его запереть в сундуке. А ты уже не маленький, ты можешь и должен все понимать... Запомни: огонь согревает не только того, кто разжег его, а всех, кто сидит поблизости. Для огня все равны! Так и человек — он тоже должен согревать людей своим теплом, своими словами и своими делами. Если абхаз хочет проклясть кого-то, он говорит: “Да погаснет огонь в твоём очаге!” И нет для него страшнее проклятья... Когда человек живет, а согреть никого не способен, грош цена и ему, и его жизни, да такому и жить-то незачем! Если бы я отправился в Турцию вместе со своим отцом, не было бы огня в этом очаге. Но он есть, Лаган, он ярко горит — огонь твоих предков. Дай бог, чтобы он и впредь никогда не погас, чтобы всегда горел так же светло, как сегодня». (Перев. И. Бехтерева; 144-145).

Бежан воспитывал Лагана так, чтобы он хорошо знал имена предков, и иногда, вечерами, сидя у очага, в присутствии соседа или гостя, дед говорил внуку: «Родословной только у того нет, кто в дупле вывелся... А ну-ка, Лаган, покажи нам, как ты своих предков помнишь!» (Перев. И. Бехтерева; 133). И Лаган начинал перечислять имена отца, деда, прадеда, прапрадеда и т. д. Все умершие из них, кроме отца Бежана Азнаура, похоронены на родине в Абхазии. Когда речь доходила до Азнаура, Бежан вспоминал о своих родителях и сестрах, которые выселились в Турцию в эпоху русско-турецкой войны 1877—1878 гг. Речь старца раздвигает границы исторического времени и раскрывает трагическую жизнь абхазов во второй половине XIX в. В судьбе семьи Азнаура отразилась судьба всего народа. Заметим, что, как правило, главный повествователь Лаган предоставляет слово самому герою — очевидцу событий, ибо сам не был их современником. Этим автор усиливает связь художественной правды с исторической правдой. Рассказывая о прошлом, Бежан выражает свое отношение к событиям и некоторым историческим личностям. По его мнению, большинство абхазов в 1878 г. не приветствовало появление в Абхазии турецкого войска, в рядах которого служило немало абхазов из числа тех, кто попал в Турцию в прежние махаджирские годы. Командовал турецким корпусом абхазский дворянин Маан (Маргания) Камлат, которого Бежан считал коварным человеком и предателем народа; он, после поражения турков, способствовал выселению абхазов в Османскую империю. Азнаур, его братья, сельчане с семьями двинулись в сторону Сухуми, чтобы сесть на корабли и навсегда покинуть родину. На берегу реки Келасур они остановились. Берег моря был усыпан большим количеством людей и скота. Лишь единицы решились убежать и возвратиться к родным очагам; среди них были Бежан и его жена. Бежан изначально был против выселения. Вот как он оценивал сложившуюся ситуацию: «Я имею право говорить всю правду об этом переселении. Конечно, большого подвига я не совершил, но я все претерпел, все вынес, чтобы вернуться, и я вернулся, не осквернил предательством родную землю, не дал пропасть наследству моих отцов, не дал погаснуть огню в их очаге... Там нас пугали: в Сибирь, мол, сошлют, на каторгу! Ничего подобного. Я снова пустил корни, врос в родную землю, дети пошли... И если уж говорить начистоту, без ложной скромности, благодаря таким, как я, и сохранился, уцелел наш народ, не обезлюдела наша земля. Мы цепко держались за родину, помнили о ней и при первой же возможности вернулись в свои дома. Но будь проклят тот день, когда мы оставили их, будь он проклят, обрекший нас на муки и унижения!.. Когда-то, в незапамятные времена, Абрскил рассек надвое известный вам камень, — так и нас, абхазов, разрубило надвое уготованное нам махаджирство, и одна часть осталась на этом берегу, а другая попала на тот, и между нами простерлось море, непреходимое и никому не подвластное...». (Перев. И. Бехтерева; 138-139). Так и в прошлом проблема «рассеченности» сопутствовала народу, не давая ему расслабиться и нередко ставя его на грань смерти. Бежан, как прекрасный оратор,

образно описывает печальную картину абхазских сел после махаджирства, увиденную им по возвращении в родной дом: «... вокруг все вымерло, ни одной

живой души не осталось!.. Какие бы села ни проходили мы — Атару, Кутол, Джгерду, Гваду, — все они стояли пустыми, ни над одним из домов не вился очажный дым. Не ржали кони, не лаяли собаки, не слышалось петушиного крика — было тихо как на кладбище. И казалось, что над всем белым светом нависла такая же мертвая, неживая тишина...». (*Перев. И. Бехтерева; 141*). Такой же невыносимо грустный, сиротливый пейзаж открылся перед Бежаном и его супругой, когда они наконец добрались до брошенного родного дома. И как было приятно, когда они увидели куцего пса Пакию, который лежал на веранде, свернувшись в клубок. Пес был единственным живым существом, не покинувшим дом. Увидев их, Пакиа заскулил, замахал обрубок хвоста, встал и пошел навстречу, но ослабленный от голода упал на землю. Действие происходило весной, кукуруза (ее успели посеять до выселения) шла в рост, а алычу уже можно было есть. «Поразительно, но прилетевшие ласточки, застав пустые дома, не стали лепить под их крышами свои гнезда, а повернули и улетели. Не знаю, где они в тот год вывели свое потомство...», — сказал Бежан грустно. Несмотря на трудности, Бежан возродил очаг, воспитал детей. Таких, как он, было немного, но благодаря им абхазы сохранились в Абхазии.

В образе Бежана отражаются особенности религиозного верования абхазов, в частности симбиоз христианства и язычества. С одной стороны, Бежан считал себя христианином. Он был обижен на невестку Чаримхан за то, что она без его ведома пригласила домой Маленького ходжу (муллу) и гадалку (а́кудырцаџ) (им Бежан не верил) для «лечения» Лагана, но пожалел ее и простил. Однажды вечером дед заявил, что Лагана надо свезти в Моквскую церковь и «там испросить для него благословения». На решение Бежана повлияло и то, что настоятелем Моквского собора был отец Дмитрий (Дырмит) — родной дядя по материнской линии отца Лагана Бадры. Бежан по пути в Мокву рассказал внуку об истории храма, которому тысяча лет (132). Построил его царь Абхазии (старец не приводит имени царя, но в историографии он известен, это Леон III, правил в 960-969 или 958-968 гг.). С храмом связано и предание о судьбе зодчего, который был нанят царем. В устах Бежана сюжет предания приобретает философский смысл, он органично вплетается в художественную структуру романа «Рассеченный камень», способствуя углубленному раскрытию замысла писателя. Вместе с тем, предание усиливает значимость образа Бежана (именно он рассказывает его внуку), который выступает не только хранителем очага предков и Апсуара, но также знает историю народа. Для Лагана Бежан — историческая и культурная личность, которая связывает прошлое с настоящим и будущим. Даже в детстве он по-своему чувствовал эту связь; он любил деда, любил слушать его наставления, речь, сказки и рассказы.

197

По словам Бежана, зодчий (его имя неизвестно) долго строил Моквский собор, который с каждым годом становился все выше и прекраснее. Зодчий думал, что за такое уникальное сооружение его ждут почет и слава. Но царь оказался жестоким и заставил зодчего покончить с собой. Когда работа была почти закончена и зодчий на вершине купола закреплял крест, в голове царя родилась ужасная мысль: «Да, это великий, непревзойденный мастер, ... но если он встретит того, кто сможет ему

заплатить больше, чем я, он сумеет построить и другой храм, еще прекраснее этого. Поэтому пусть остается там!» (Перев. И. Бехтерева; 47). Подумав так, царь приказал убрать лестницу, по которой зодчий взобрался на купол.

Несколько дней зодчий оставался на куполе, надеясь, что царь изменит свое решение. Но, наконец, понял, что он обречен. Тогда зодчий, примирившись со своей участью, обратился к людям, которые толпились внизу, с такими словами: «Все мы смертны... Сегодня мой черед покидать этот мир, будут вспоминать нас обоих: и того, кто сотворил его, и того, кто содеял зло. Но если имя одного будет произноситься с благоговением, имя другого — с хулой и проклятиями!» (Перев. И. Бехтерева; 47). Завершив свою краткую речь, великий зодчий бросился вниз. «Падая, он ударился головою о южную сторону храма и окрасил ее своей кровью. Вот уже сколько лет прошло с той поры, а стена до сего дня стоит красная. И в самом деле: невинную кровь никакой водою не смыть, ее не сотрет время...», — сказал Бежан в заключении и задумался. (Перев. И. Бехтерева; 47).

Этот трагический сюжет из первой книги романа невольно вспоминается, когда читаешь вторую книгу, показывающую не менее трагическую судьбу героев эпохи «раскулачивания» настоящих тружеников села и репрессий против интеллигенции. Когда путники (Бежан, Лаган и его тетя Мари) поднялись к громадному храму, «взметнувшемуся ввысь подобно утесу», Бежан промолвил: «О господи, помилуй нас и обрати к нам лицо твое» и перекрестился. Вслед за ним перекрестились Лаган и Мари. Но позже выяснилось, что родственник Дырмит решил оставить церковную службу и отстаивать справедливость иным способом (например, маузером), что было неожиданно для Бежана. И здесь автор приводит любопытный эпизод, который еще раз подтверждает, что Бежан мудрый, философски мыслящий человек. Некий парень Ясон собирал вещи «богоотступника» Дырмита, который уже не имел права жить при храме. Среди вещей оказался портрет императора Николая II. «Кидай его с обрыва!» — сказал Дырмит Ясону, плеткой ткнув в сторону реки. Видевший это Бежан заметил: «Кажется, только вчера еще ни одна служба в церквях без его имени не начиналась, а сегодня уже и портрет не нужен стал... Истинно, мир — это лестница, одни по ней вверх, другие вниз... Так-то, уважаемые». (Перев. И. Бехтерева; 52).

Однажды к Бежану за советом пришли председатель сельсовета Махаз и его заместитель Танас. Они предлагали разобрать сельскую церковь и построить на ее материале кооперативный магазин, а мечеть превратить в школу. Но старец предостерег их: «Церковь — святыня, и трогать ее не надо, да простит вам бог

198

ваши греховные помыслы!..» А Танас улыбнулся и сказал: «Бежан, дорогой, насколько мне известно, ты и мечеть стороной обходишь, и в церкви тебя не видели... Кому же ты молишься, а? Молчишь? Тогда я скажу. Только (языческим божествам. — В. Б.) Джадже, Айтару, луне да солнцу — вот кому. Ну, и всем другим древним богам...». (Перев. И. Бехтерева; 114).

Бежана задела слова Танаса, но он не растерялся и мудро ответил: «Сынок, если даже дереву молишься искренне и чистосердечно, то твоя молитва все равно дойдет до истинного бога, каким бы именем ни называли его люди». (*Перев. И. Бехтерева; 114*). Через некоторое время Бежан продолжил: «Все, к чему привык народ, с чем сроднился и сжился, и все, что, как лоза, дерево обвило, опутало его душу, вы решили отсечь одним махом. И я заклинаю: не торопитесь! То, что вы задумали, может столкнуть вас с народом. Или оттолкнуть его от вас... Не забывайте, что всякого, кто решился осквернить святыню, поднять на нее руку, ждет кара. А божья ли она или народная — какая разница! Зачем вам навлекать проклятия на свою голову, ведь вы еще так молоды!» (*Перев. И. Бехтерева; 114*).

Слова Бежана, высказанные до начала репрессий, оказались пророческими, но он не дожил до тех трагических событий, которые развернулись в 30-е годы.

Примечательно, что перед смертью Бежан попросил похоронить его по-христиански.

А Махаз отчасти прав, когда говорит: «Удивительное у нас село... В одном конце церковь, в другом, поближе к горам, мечеть. Но если присмотреться повнимательней, то можно заметить, что одни и те же люди ходят и в церковь, и в мечеть. О чем это говорит? О том, что никто просто-напросто не верит в бога — ни в Христа, ни в Магомета». (*Перев. И. Бехтерева; 113*). Правда Махаза заключается в том, что он отразил реальную действительность, его слова свидетельствуют о полирелигиозности абхазов. Однако нет никаких оснований утверждать, что сельчане ни во что не верят, являются как бы «атеистами».

С другой стороны, Бежан действительно является язычником, молится традиционным древним божествам, при этом признавая верховенство бога Анцва. И это не мешает ему считать себя христианином, в его сознании языческое и христианское сосуществуют, не конфликтуя между собой. Как ни парадоксально, полирелигиозность героя не становится причиной какого-либо раздвоения его личности, наоборот — она делает его духовно богатым мудро мыслящим человеком.

Бежан прекрасный молещик, в его семье регулярно проводятся ритуальные праздники, посвященные языческим божествам. Лаган хорошо запомнил их, ибо всегда внимательно следил за ритуальными действиями деда, его молениями. В своем повествовании он приводит немало этнографических материалов, раскрывающих характерные черты народных языческих обрядов (в них иногда отражаются христианские традиции), мировоззрение Бежана и других персонажей, «экологическую» философию абхазов и т. д. Этот этнографический мате-

риал не выпадает из поэтической системы романа, наоборот, он решает важные художественные задачи. Примером может служить третья глава первой книги произведения. В ней описывается один из циклов весенних обрядов в честь Айтара

(Айтара) — божества плодородия, покровителя домашнего скота. Согласно абхазской мифологии и древним молитвенным текстам, Айтар имеет семь лиц (бжь-Айтар), то есть Айтар — семидольное божество. Долями Айтара являются: Джабран (Цъабран) — покровитель коз, божество мелкого рогатого скота, Жвабран (Жэабран) — покровитель коров, божество крупного рогатого скота, Ачышашан (Аѣышьашъан) — покровитель лошадей, Алышкынтыр (Алышькынтыр) — божество собак, Анапа-Нага (Анапа-Нага или Анапанага) — божество урожая (оно мужского пола, однако, судя по имени, божество первоначально имело женский облик), Амра (солнце; вероятно, имя бога солнца), Амза (луна; возможно, имя бога луны) (133).

В образе семидольного Айтара отражаются особенности древнего хозяйственного быта абхазов, их мировосприятие.

К празднику весны семья Бежана тщательно готовилась. В день празднования все были одеты в лучшую одежду, только нельзя было носить оружие, никто никого не должен был сердить или обижать, даже на собаку прикрикнуть не разрешалось. С раннего утра отец Лагана Бадра принес снопок вечнозеленого плюща и повесил возле входной двери в амацурту (считалось, что Бадра всегда сопровождала удача, поэтому он должен был первым встречать весну в этот праздничный день). Два снопики плюща и молодых ветвей орехового дерева (фундука) принес и Лаган. Один из них он также повесил возле входной двери в пацху, другой — у дверей большого дома. При этом он не забыл произнести заклинание:

Кто приходит к нам с добром,
Пусть заходит в этот дом.
Ну, а тот, кто зло несет,
Пусть запнется и уйдет.

(Перевод И. Бехтерева; 54)

Мать готовила угощение — вареный рис, крутые яйца, курятина, подлива из грецких орехов, сыр всех сортов и т. д. Празднование не могло обойтись без ритуальных вареных хлебцев разных форм и определенного количества (количество соответствовало числу божеств, которым предназначались хлебцы). Когда хлебцы сварились, Чаримхан выложила их в деревянную чашу и расположила в строгой последовательности. Чашу с хлебцами взял Бежан и пошел, не оглядываясь, прочь для проведения моления. За ним последовали его сыновья Бадра и Елизбар, а также Лаган. В обряде участвовали только мужчины. Прежде всего Бежан направился в сторону хлева, возле которого сбился скот. Встав лицом на восход, дед взял из чаши круглый хлебец и подняв его вверх произнес молитву в стихотворной форме, обращенную к божеству Айтар:

200

О Айтар, семь жизней вместивший в одну,
О Айтар, тебе мы вверяем стада,
Присмотри ты за нашей скотиной!

Присмотри, чтобы были здоровы
Наши козы, быки и коровы...

(Перевод И. Бехтерева; 55—56)

Закончив первую молитву, Бежан, положив хлебец обратно в чашу, пошел к огороду, у калитки он взял другой хлебец, напоминающий голову женщины и, протянув руку с ним к огороду, произнес вторую молитву, теперь он просил богиню Джаджу сохранить и умножить посевы, дать богатый урожай и т. д. Он молился и Алышкынтыру (при этом держал хлебец, похожий на голову собаки), и Луне (а хлебец на этот раз имел форму полукруга), и Солнцу («солнечный» хлебец так же кругл, как и тот, который посвящен Айтару)... Каждое заклинание тому или иному божеству имеет смысл. Например, Бежан, обращаясь к луне, говорил:

О Луна, о светильник ночной, о лампада,
Ты бредущим во тьме поводырь и отрада!
Да не будет вовек обделен твоим светом
Ни один из людей — только грешник отпетый,
Тот, кто зло совершает под пологом ночи, —
О Луна, ослепи им бесстыжие очи!
А для добрых пролей золотое сиянье,
Светом душу согрей и умножь достоянье...

(Перевод И. Бехтерева; 57)

Для Бежана Луна — божество, а его заклинание отражает отношение персонажа к жизни, к человеку; он дифференцированно подходит к людям, просит наказать негодяев, а добрым — помочь. Заметим: Бежан молится не за себя, а за благополучие своей семьи и других людей.

Лаган, благодаря дедушке, знал некоторые заклинания, он даже участвовал в обряде. Как научил Бежан, Лаган выхватил хлебец для Дзыдзлан — владычицы вод и побежал к источнику, бросив хлебец в воду, произнес заклинание. Лаган признается, что он смог запомнить лишь некоторые заклинания; к тому же многие слова еще не были доступны тогда его пониманию. Несмотря на это, все же чувствовалось, что маленький Лаган, который, при всем желании деда, не мог стать «спартанцем», больше тяготел к духовной сфере; он с жадностью слушал обрядовые моления и сказки дедушки, народных певцов и сказителей Мамсыра, Чичина сына Чины и других...

После проведения моления в честь языческих божеств, мужчины направились в винный погреб. И здесь наблюдается любопытная картина: появляется

земле, и открывал ее только в день празднования прихода весны. После открытия амфоры Бежан, с горящей свечой в руке, произносил молитву, обращаясь к Елыр-нымх. Затем он, зачерпнув вина новым ковшом, выпил глоток и дал по очереди попробовать своим сыновьям и даже внуку. «Мы возвратились в амацурту, — рассказывает Лаган, — трепетно горела свеча в руке у дедушки, на плече у дяди Елизбара полный кувшин вина. Вошли на веранду, по очереди переступили порог; сразу же за ним стоял столик, на котором была и еда, и фрукты — все, кроме мяса, потому что нельзя проливать кровь, когда молятся Айтару, богу-покровителю домашнего скота... Здесь же, на столике, рдели в чугунной сковородке угли, пылали тонкие свечи, — дедушка присоединил к ним свою, и мы все, и мужчины, и женщины, вереницей подошли к столику, бросили на угли кусочки воска. В эти мгновенья каждый хранил полное молчание: ведь это тризна, поминовение мертвых, и все, что выставлено на столике, предназначено им, а в дыму от воска, поднимающегося вверх, прячутся их души... И на некоторое время дом погрузился в безмолвие». (Перев. И. Бехтерева; 60).

Такие «столы для мертвых» сопровождают и Пасху, и день успения Божьей матери (28 августа).

В ритуальных обрядах, молениях, которые проводятся в семье Бежана, а также в фольклорных материалах, широко присутствующих в романе «Рассеченный камень», раскрываются характерные черты абхазского мифопоэтического мировоззрения; многие из них сохранились по сей день. «По представлениям абхазов, — пишет С. Л. Зухба, — космос (вселенная, мироздание) в современном его состоянии делится на три составные части (или ступени): небесная, земная и подземная (потусторонняя, преисподняя, царство мертвых, царство злых и темных сил, подземный мир» (134). Такое деление космоса присуще мифологии многих народов мира, в том числе Кавказа. В этом мироздании каждому существу отведено определенное место. Составные части космоса обычно отличаются по степени престижности. «Как и в мифологии других народов мира, так и в абхазской, самым престижным считается небо, как абсолютное воплощение верха... Как во всех дуалистических мифах, так и в абхазской мифологии, вселенная мыслится как определенная система пар сбалансированных противоположностей: “небо—земля”, “север—юг”, “восток—запад”, “правая—левая”, “белое— черное”, “свет—тьма”, “правда—кривда”, “верх—низ”, “хорошее—дурное” и др. Такого рода пары в позднейшее время ассоциируют нравственные категории, символизируют добрые и злые начала... Как правило, небо противопоставляется земле как оппозиция “верх—вниз”. Небо является воплощением всемогущества. Оно устрашает человека своей беспредельностью, недоступностью и таинственностью. В то же время оно связано с землей определенными узами» (135). В мифах небо обожествлено, именно на нем обитают высшие божества, и прежде всего бог Анцва (к нему мы еще вернемся в четвертой главе монографии). Абхазы

иногда говорят: «Ажəфан узылыпхааит», «Ажəфан алцха уоуааит» («Благосклонно пусть будет к тебе небо»). Но абхазы также используют такое выражение: «Дгыли

жаџани ирымаџоуп» («Клянусь небом и землей»). Эта клятва свидетельствует о том, что земля и небо одинаково обожествлены и равнозначны.

«По представлению абхазов, земная жизнь человека временна, скоротечна, а постоянная, вечная жизнь уготована в потустороннем мире. Считают, что земная жизнь построена на лжи и обмане (амцџарта), потусторонняя жизнь — справедливая, там царит истина (атџаџарта)» (136). О бренности земной жизни и вечности загробной говорит и такое, часто употребляемое выражение: «Иара /лара/ атџаџарта дыџоуп, сара амцџарта сыџоуп» («Он /она/ [покойник или покойница] находится там, где властвует истина, а я нахожусь там, где говорят ложь»), «Потусторонний мир — это царство мертвых... По древним представлениям абхазов непрерывна таинственная связь между умершими предками и их живыми потомками. Абхазы воспринимают смерть не как конец жизни, а как продолжение ее в ином мире. Не напрасно и поныне об умершем говорят: “Он поменял один мир на другой” (“Идунеи иџсахит”)» (137).

В образе старца Бежана показан историко-культурный, этнопсихологический портрет традиционного типа абхаза, который сохранил древнее мифопоэтическое мировоззрение. И это мировоззрение он пытается передать своим детям и внукам, чтобы не прерывалась преемственная связь поколений, чтобы, как говорят в народе, младшие не опозорили отцов (родителей, предков). И умершие все видят, ибо, по представлениям абхазов, душа каждого человека (иџсы) бессмертна, она постоянно витает по земле (не случайно же абхазы в определенные дни, о которых говорилось выше, ставят «столы для мертвых», почитают умерших).

В повествовании Лагана раскрываются и другие черты характера Бежана. Он прекрасный оратор и народный дипломат; однажды, например, старец сумел примирить две враждующие фамилии, остановить кровную месть. С ним часто советуются представители новой советской власти на селе. Бежан не политизированный человек, в его речи вряд ли можно найти идеологические штампы; в своих действиях он опирался на собственный богатый жизненный опыт и Апсуара. Но он не отделял себя от односельчан и не конфликтовал с новой властью. Более того, дед, похоже, принял эту власть. Примечательно его мнение о Ленине, высказанное в день смерти вождя; при этом он искренен, в его словах отсутствует ложь, ибо он говорил то, что думал. В доме Бежана готовились к большому торжеству по поводу приглашения зятя (мужа дочери Бежана Мари) (138). Однако за день до кампании стало известно, что Ленин умер. Лаган вспоминает: «А дома у нас чуть ли не все соседи собрались (*они готовились к торжествам.* — В. Б.), они битком набились в амацурту, сидели, плотным кольцом окружив дедушку, курили, лица их были строги и серьезны, как на похоронах ... никто не смел нарушать скорбную тишину. Если огонь в очаге начинал угасать, кто-нибудь шел на веранду и приносил охапку дров.

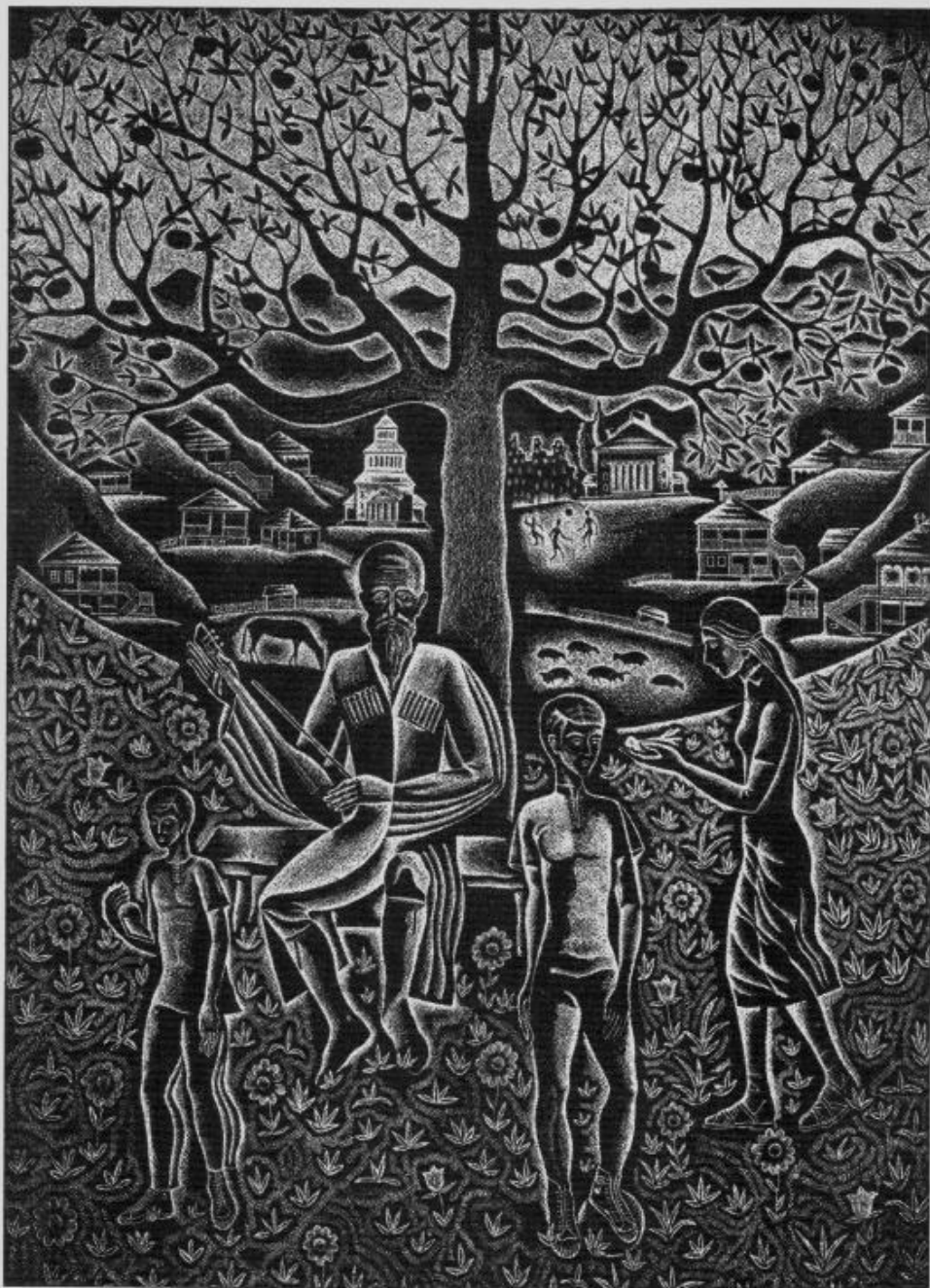
—Скажи нам что-нибудь, Бежан, ... — вымолвил наконец Саид.

— Даже и не знаю, что сказать вам, почтенные... Эта черная весть вышибла меня из седла...

Он протянул к очагу посох, железным его наконечником разворошил жар и заговорил снова:

— Мне вспомнилось одно событие... Это было в первый год после установления Советской власти, в Очамчире тогда собрался общий сход... выступал Ефрем Эшба (139). Я спросил, чей он сын, мне ответили: сын Алыксы. А я Алыксу хорошо знал... Тогда я стал слушать еще внимательнее...». (Перев. И. Бехтерева; 176-177).

Не идеологизированность мировоззрения Бежана заставила его увлеченно слушать революционера Е. Эшба и даже поверить оратору, а то, что он все-таки был «своим», тем более сыном уважаемого Алыксы (Алексея). Есть и другой фактор, сыгравший важную роль в формировании «общественных» взглядов Бежана, который спокойно, как должное, воспринял советскую власть. Дело в том, что старец — свидетель дореволюционной жизни народа, сам на себе же испытал колониальную политику царского самодержавия на Кавказе, трагические махаджирские годы, видел последствия имперско-националистической политики грузинских «демократов» во главе с Н. Жордания в 1917-1921 гг. Большевики (к их числу принадлежал и Е. Эшба) предложили народам свободу и право нации на самоопределение, землю крестьянам и т. д. Благодаря советской власти на карте бывшей Российской империи появились новые национальные республики, в том числе и ССР Абхазия. Малочисленные народы действительно получили возможность развивать свою культуру и литературу. Такого еще не знала история крупных держав и империй. Это были 20-е годы; Бежан еще здравствовал, а эпоха массовых репрессий пока не настала. Под впечатлением пережитых тяжелых десятилетий, Бежан жадно слушал выдающегося в то время политического и общественного деятеля Е. Эшба, внесшего большой вклад в дело восстановления абхазской государственности и отстаивания ее суверенитета и независимости. Старец продолжал свою образную речь: «... Оказывается, Ефрем Эшба встречался в Москве с Лениным, говорил с ним от имени абхазов, и Ленин дал нам, абхазам, государственность... Вот с того дня Ленин навсегда поселился в моей душе... Раньше, когда я размышлял над судьбою нашего народа, мне казалось, что она подобна судьбе Абрскила: не успели мы от одной напасти оправиться, как нас уже новая настигает. Абрскил расшатал железный столб, к которому его приковали много веков назад, еще чуть-чуть — и он выдернет его. Но в этот миг какая-то крохотная синяя птичка... уселась на столб. Она трещала без умолку и, наконец, вывела из себя Абрскила, он... схватил кувалду и в страшном гневе запустил ею в эту маленькую негодницу! Но птичка... улетела, а кувалда... ударила по столбу и вогнула его обратно в землю... Но, оказывается, на земле есть сила, способная снять с героя древнее заклятие, и вот благодаря Ленину Абрскил выдерживает из земли железный столб, сбивает с себя оковы!.. Однако сейчас, уважаемые, вы видите, какое несчастье случилось. Умер Ленин... Так что, уважа-



Р. Барциц. Старик и дети. 1983. Автолитография.

емые мои соседи, пир я отменяю, вернее, откладываю, знайте об этом!» (Перев. И. Бехтерева; 177).

Кроме того, Бежан входит в земельную комиссию, которая занимается распределением княжеских и иных земель между крестьянами. Он считает, что выполняет поручение народа, воля которого для него священна. «Если я не выполню дела, которое мне поручили, откажусь, я буду подобен тому, кто бежал с поля боя, бросив своих товарищей», — говорил Бежан. (Перев. И. Бехтерева; 63—64).

Интересный эпизод из жизни села приводится в четвертой главе первой книги романа «Рассеченный камень», в котором снова появляется образ Рассеченного камня, символизируя разделение общества по классовому признаку. Один из сходов земельной комиссии, по предложению Бежана, провели на Холме Рассеченного камня. Сход проходил напряженно, спор разгорелся, когда приступили к разделу владений князя Омара Чачба. На них претендовали многие крестьяне, в том числе бывший управляющий Омара Арчил. Пришлась огласить известный Декрет о земле, его зачитать попросили сельского писаря Тамела. Маленькому Лагану, присутствовавшему на сходе (он был с Бежаном), не было знакомо слово «декрет», и он по-своему думал о нем. «Что же такое этот дыркет? — со смешанным чувством любопытства и страха размышлял я. — Почему его все просят? Может, он похож на камень, который запустил Абрскил в небесное воинство? А может, это какая-нибудь хищная птица? Сейчас она летит где-то по небу, но скоро опустится к нам на холм, и тогда... Однако что будет “тогда”, я как ни напрягал свой детский ум, представить себе не мог». (Перев. И. Бехтерева; 68). Детское «мифологизированное» (под влиянием дедовских преданий) воображение Лагана позволило ему сравнить знаменитый ленинский Декрет о земле с камнем, брошенным Абрскилом. Этот камень рассечен им мечом; две половинки камня стали, как уже говорилось, символами прошлой и еще неизвестной будущей жизни героя. То есть Декрет становится фактором не объединяющим, а разделяющим. И далее — сравнение с хищной птицей... Случайно ли?.. Видимо, нет...

«— Дыркет! Дыркет! — не угасали крики.

— Тамел! Где ты? Читай!

Писарь, выбравшись из людской гущи, подошел к Рассеченному камню — там было посвободней, народ, в основном, держался около липы, под которой заседала земельная комиссия, — вскарабкался на ту половинку, что лежала ничком, и приготовился читать...». (Перев. И. Бехтерева; 68). Еще раз вспомним последние слова Абрскила после того, как он рассек мечом огромный камень: «“... Это мое прошлое”, — [вымолвил он] и показал на ту половину, 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...”». (Перев. И. Бехтерева; 44).

В переводе И. Бехтерева ничком лежащий камень связан с будущим. И правильно то, что писарь Тамел — представитель новой советской власти на селе,

с Декретом в руке встает именно на этот камень, лежащий ничком. Логически это совпадает с замыслом Б. Шинкуба, который, уверен, стремился связать «будущее» с наступившей новой жизнью. Выбора в общем-то и не было. К сожалению, в абхазском оригинале (в разных изданиях романа «Рассеченный камень») есть или случайная путаница, или ошибка самого автора или редакторов. В первом издании произведения (1983) последние слова Абрскила таковы: «Иахьа сара сыцстазаарагьы еикушахейт ѿбаны, ... ҕыцха икажьыз аеыт инапы накуикын, — Уара исафсыз, исхызгаз уоуп! Егьи згуы ҕарханы ишьтаз ахь днахэын, — Уара, сзыниаша, сацхьа ишьтоу уоуп...» (140). («Так вот распалась сегодня и моя жизнь... Это мое прошлое», — и показал на ту половинку, что упала срезом вниз, ничком. А про другую, упавшую срезом вверх, навзничь, сказал: “А это мое будущее”». /Подстрочный перевод мой. — В. Б./). А Тамел, согласно этому изданию романа, встал на ту часть камня, которая лежала срезом вверх, навзничь (згуы ҕархан ишьтаз) (141). А в полном издании романа (1998) читаем: «Иахьа сара сыцстазаарагьы еикушеит ѿбаны, — ихэейт Абырскьыл, ҕыцха икажьыз аеыт инапы накуикын, — Уара, сзыниаша, сацхьа ишьтоу уоуп! — Егьи згуы ҕарханы ишьтаз ахь днахэын, — Уара исафсыз, исхызгаз уоуп! Шэарт шэеикугахейт, абри ауп ихуартам!» (142). («Так вот распалась сегодня и моя жизнь... Это мое будущее!», — сказал он и показал на ту половинку, которая упала срезом вниз, ничком. А про другую, упавшую срезом вверх, навзничь, сказал: “А это мое прошлое!”». /Подстрочный перевод мой. — В. Б./). Тамел же встал на ту половинку камня, которая лежала срезом вверх, навзничь (згуы ҕарханы ишьтаз) (4; 65).

Очевидно, что тексты (включая русский перевод романа) противоречат друг другу.

Теперь обратимся к самим фольклорным текстам, которые были записаны Б. Шинкуба. В реконструированном полном тексте мифа об Абрскиле читаем: «... Згуы ларханы ишьтаз инапы накуикын, ус ихэейт Абырскьыл: — Ари, иацы, жэацы зхэаз иеипш, аханатэ исхызгахьоу иатэуп. Згуы ҕарханы икажьыз ахь днахэын: — Ари, уатцэы, уатцэашьтахь зхэаз иеипш, сацхьаҕа испеипшхаша иатэуп! Дара наунагза еикутхоуп, абри ауп ихуартам» (143). («Указав пальцем на половинку камня, которая лежала срезом вниз, ничком, Абрскил сказал: “Это мое прошлое, то, что уже пережил”. А посмотрев на другую половинку, лежавшую срезом вверх, сказал: “Это мое будущее... Они навсегда отделены друг от друга, и это плохо”. /Подстрочный перевод мой. — В. Б./»). Такой же текст встречается и в одном из вариантов мифа (144). Фольклорный вариант данного эпизода присутствует лишь в первом издании романа «Рассеченный камень» (1983). А в полном издании произведения (1998) половинки Рассеченного камня интерпретируются по-другому, почти так, как в переводе И. Бехтерева. Именно такая интерпретация имеет смысл, ибо символом неизвестного будущего может быть только та половинка камня, которая лежит срезом вниз, ничком, как бы закрыв лицо; ее тайны еще неизвестны. Другая половинка лежит навзничь, срезом вверх, как бы

открыв лицо; она — символ прошлого, истории, которая уже состоялась, известна. К чести переводчика И. Бехтерева, он уловил эту важную мысль и понял логику символа, который играет особую роль в поэтической структуре романа «Рассеченный камень». Кроме того, если в абхазских изданиях писарь Тамел с Декретом о земле в руке встает на той части камня, которая лежит срезом вверх, то в переводе И. Бехтерева, персонаж поднимается на другую половинку, лежащую ничком, тем самым как бы демонстрируя, что неизвестное будущее — это новая социалистическая жизнь, о чем свидетельствует сама личность героя и Декрет, который он зачитал. Именно в такой интерпретации можно найти смысл. Значимость символа Рассеченного камня усиливается тем, что об его истории изначально рассказал почтенный старец Бежан, который исповедовал праведную жизнь в духе Апсуара. И перед смертью дед оставался необыкновенным и бесстрашным человеком. А умирал он в здравом уме. Смерть он воспринимал как неизбежный конец всякого живого существа, она прерывает земной путь человека, но вечен дух. Всему свое время... «Не стоит задерживаться в этом мире. Зачем? Чтобы надоедать ближним?» — с трудом проговорил он, обращаясь к народному певцу и сказителю Мамсыру.

Бежан в начале лежал в своей любимой амацурте (пацхе). Но когда почувствовал приближение конца, он попросил, чтобы ему постелили в доме, в зале, ибо понимал, что посетителей будет много. А в амацурте, как правило, гостей не встречают. При этом он больше заботился о чести и авторитете своих детей, семьи, хотя не хотел расставаться с пацхой. «Если будут приходить люди, там [в большом доме] нам удобнее будет. Да и не хочу, чтоб вас (*имеет в виду детей и невестку Чаримхан. — В. Б.*) потом упрекали: уморили, мол, старика на сквозняках, даже помереть в доме не дали!» (*Перев. И. Бехтерева; 252*). Сыновья Бежана, Бадра и Елизбар, помогли ему встать, затем все трое, не спеша, двинулись к выходу. Однако, поравнявшись с очагом, старик попросил остановиться. Лаган рассказывает: «Его повернули лицом к огню, и дедушка, чуть склонившись, заглянул в его глубину так, точно хотел что-то найти в нем, потом погладил надочажные цепи, еле видные сквозь дым, приподнял голову, оглядел закопченные балки, плетеные стены... Предчувствуя неизбежное, он прощался со всем дорогим для себя...». (*Перев. И. Бехтерева; 252*). Бежан считал, что он достойно прожил свою жизнь. Во-первых, он сохранил очаг предков для потомков, преемственную связь поколений, духовное богатство народа, родной язык; во-вторых ему сильно повезло в жизни, потому что он не пережил смерти своих детей и внуков: они, к счастью, все целы и здоровы. Поэтому Бежан попросил Мамсыра спеть ему песню про того, кто не был сожжен слезами горя и ни разу не надевал траура. Старик умирал, но он по-отечески продолжал проявлять заботу о детях, от которых теперь уже зависела судьба очага. Его последняя речь была направлена на детей, внука Лагана и невестку Чаримхан. Интересно то, что старик возвысил роль женщины-матери в семье; он призвал сыновей Бадру и Елизбара жить дружно, не ссорясь. Попросив Чаримхан подойти поближе,

Бежан сказал: «Вот взгляните на нее, это добрая и совестливая женщина... Если будете слушать ее, между вами не возникнут раздоры, не будет вражды, а если поссоритесь между собой, то знайте, что и у меня нет покоя на том свете!...» (Перев. И. Бехтерева; 259). Чаримхан — жена старшего из братьев, Бадры, которому после Бежана положено стать главой семьи. Чаримхан доказала деду, что она может быть хранительницей домашнего очага, от которой тоже зависит будущая судьба семьи.

Объектом особой заботы деда был Лаган — представитель третьего поколения (если считать от Бежана). Своих детей старец успел воспитать в духе Апсуара, они вряд ли уже забудут обычаи и традиции народа. Другое дело Лаган, он еще маленький, и дед уже не доживет до его взросления. Последние предсмертные слова Бежана были связаны с внуком. Он, обращаясь к Бадре, сказал: «Если нужно будет все продать, что у тебя есть, если даже по миру придется пойти,.. но коль уж отправил сына учиться, то дай ему, любой ценою дай возможность дойти до конца по дороге знаний. А если не получится, помешает что-то, сделай из него настоящего крестьянина, доведи хоть это дело до конца, а то будет он ни то ни се... Знаю, что и у моего внука есть своя звезда, пусть она ярко горит, да будет с тобою мое благословение...». (Перев. И. Бехтерева; 260).

В. Ацнариа отмечает, что в романе «Рассеченный камень» действует большое количество героев, но в художественном отношении не каждый образ персонажа доведен до полноты и совершенства. По мнению критика, «художественных красок» не хватает в образах, например, отца Лагана Бадры, матери Чаримхан, брата Бадры, Елизбара и др.; а из внуков и внучек Бежан выделял только Лагана и постоянно его воспитывал. Это «трудно понять... — пишет В. Ацнариа. — Может быть, причина в том, что другие — внучки, девочки? Если говорить об отце Лагана, то он кажется обезличенной личностью. Все знания Лаган приобретает исключительно от деда, они связаны с “монопольной” деятельностью Бежана, это подрывает доверие читателя. Почему ослаблена связь между родителями (Бадрой и Чаримхан) и сыном (Лаганом)? Особенно обделен отец Лагана — он остался в тени деда. Неужели между отцом (Бадрой) и сыном (Лаганом) нет никаких теплых, духовных... связей?.. Даже имя отца очень редко встречается. ...Маленького Лагана обычно называют “внуком Бежана”. ... Абхазы ...как правило, спрашивают: “Чей ты сын”, а не “Чей ты внук”... С моей точки зрения, чтобы полнее раскрыть образы персонажей и события, в романе “Рассеченный камень” необходимо было усилить художественный вымысел... Тогда некоторые образы могли бы преодолеть своего реального прототипа ... или, наоборот, еще больше сблизиться с действительностью» (145).

Напомним, что статья В. Ацнариа написана в 1984 г., после выхода первой книги романа Б. Шинкуба, а вторая еще не была написана. Поэтому некоторые критические замечания В. Ацнариа (например, о несовершенстве образов других героев, в том числе Бадры) сегодня, когда вторая книга наконец опубликована, теряют смысл. Возможно, писатель при написании второй книги учел мысли

некоторыми вопросами стоит поразмыслить.

Нельзя забывать, что роман «Рассеченный камень» написан на автобиографической основе. Автор, в определенном смысле следуя традиции Д. Гулиа, стремился создать историко-культурный, этнопсихологический портрет народа конкретной эпохи. И неудивительно, если создается впечатление, что этнографизм довлеет над художественным вымыслом, хотя не считаю, что от этого пострадала художественно-эстетическая значимость произведения. Этнографизм в данном романе является неотъемлемой частью поэтики произведения. Б. Шинкуба, описывая жизнь абхазов в 20—30-е годы, естественно, учитывал «этнографическую» реальность, особенности мировосприятия абхазов, в котором силен патриархально-родовой элемент, что, кстати, не препятствовало развитию национальной культуры.

О значении рождения сына уже говорилось при анализе романа Д. Гулиа «Камачич». С точки зрения абхазов, как и многих народов мира, мужчина является главой семьи, продолжателем фамилии, рода, а женщины, выйдя замуж, уходят в другую семью; по женской линии фамилия не продолжается. Это, конечно, не означает, что девочки изначально обделяются вниманием родителей, ибо для родителей все дети одинаковы. У женщин другое преимущество: через них усиливается кровно-родственная связь в обществе, сближаются разные фамилии. Кроме того, женщина наряду с мужчиной (супругом) становится хранителем семейного очага. Эти традиции не могли не отразиться и в образе Бежана, в его отношениях с внуком Лаганом. По правилам семейного этикета, деду дозволялось все, а родному отцу — нет. В частности, если дед в присутствии гостей мог обласкать внука, посадить его на колени, то его отец не мог вести себя так, он был ограничен в поведении. Можно привести много подобных примеров. Сыновья же Бежана — Бадра и Елизбар, давно уже взрослые люди, но для отца они остаются детьми; в свое время он потратил много сил и энергии, чтобы воспитать их в духе Апсуара. Вторая книга романа свидетельствует о том, что старания Бежана были не напрасны; его характер как бы продолжается в образе старшего сына Бадры.

После смерти Бежана образ Бадры выходит на первый план. Он чаще встречается во второй книге романа. Бадра — настоящий крестьянин-трудяга, никогда без дела не сидит. У него крепкое хозяйство. Кроме того, благодаря своему отцу, он знает имена двенадцати поколений своих предков (то есть 400— 500-летнюю историю рода). Бадра мудрый, честный и открытый человек, он не скрывает своих мыслей. Его речь — основное средство раскрытия характера, мировосприятия самого героя. Некоторые черты его характера также отмечают и другие персонажи, прежде всего Лаган, его сестра Мачич, супруга Бадры Чаримхан и др.

В судьбе Бадры и его семьи отразилась трагическая история крестьянства в 30-е гг., когда у настоящих тружеников села отнимали нажитое имущество,

«лишнюю» землю и передавали колхозам. «Раскулачивание» разоряло крестьянство, которое создавало свое хозяйство собственными руками. Стало сложно хранить

очаг, выполнять нормы национальной этики, в частности этикета приема гостей. Даже при этих труднейших условиях Бадра всячески пытается следовать заветам отца Бежана, но обстоятельства давят на него. Бадру почти объявили «кулаком», «врагом народа». Был бы жив Бежан, уверен, он повел бы себя так же, как его сын, хотя он принял новую власть. Да и Бадра никогда не сомневался в законности этой власти, ибо ее поддержало подавляющее большинство населения. По всей видимости, он, как и отец, считал, что советская власть освободила народ от угнетателей и способствовала восстановлению абхазской государственности, создала условия для экономического и культурного развития возрожденной республики. Но Бадра, тесно связанный с землей и очагом, остро чувствовал несправедливость, неправомерные действия невежественных чиновников (Кацмана, Пахвалы Сарапионовича, Руши и др.), думавшие больше о личной выгоде и карьере, чем о благе народа, для них ничего святого не осталось; они руководствовались низменными чувствами, забыв нормы Апсоуара, а власть и новую идеологию использовали в собственных интересах. Именно подобные «деятели» уничтожали национальные корни, вековые обычаи и традиции народа, жестоко разрывали связь между прошлым, настоящим и будущим. Против таких людей и выступал Бадра, его взгляды разделяли многие односельчане, в том числе и его сын, но Лаган, который еще не достиг совершеннолетия (ему было 14-15 лет; вместе с сестрой Мачич он учился в Сухумском педагогическом техникуме), не все понимал, хотя интуитивно чувствовал, что отец прав; он иногда пытался сглаживать ситуацию, упрощая ее.

Однажды Лаган и Мачич получили известие, что отец заболел. Пришлось зайти в дирекцию техникума и отпроситься. Директор не отказал, но предупредил: «Не опаздывайте, итак плохи ваши дела». Брат и сестра не поняли намека. Они не знали, что у директора лежали две анонимные жалобы, присланные из их села. В них говорилось, что Лаган и Мачич — дети кулака и им не место в советском учебном заведении. Но, забегаая вперед скажем, что их спасло то, что Бадра, ради детей, наконец-то решил стать членом колхоза. Ему трудно было сделать этот шаг. Когда Лаган и Мачич приехали домой, мать поведала им обо всем: «В прошлом году ему (Бадре) предложили вступить в комхоз (*так произносит это непонятное слово Чаримхан. — В. Б.*), он тогда отказался, сказав, что ему надо подумать... А в этом году его предупредили: “... Целый год ты думал, но никакого решения не принял, теперь тебе даются только сутки...”» (4; 358). Особо упорствовал Кацман, представитель райкома партии, курирующий село. Пришлось обратиться к брату Чаримхан Танасу (был заместителем председателя, а затем председателем сельсовета). Состоялся острый диалог между родственниками — Бадрой и Танасом, в котором Бадра пытался обосновать свои взгляды. Танас понимал зря и нелепость ситуации, но знал, что упорство Бадры может обернуться трагедией для семьи. И убеждал Бадру, что, если он не

вступит в колхоз, то пострадают его дети, исключат их из техникума, могут и всю семью выслать, репрессировать. При этом, по свидетельству Чаримхан, Танаса мучила совесть, ибо он не мог оказать иной помощи; бессмысленно было идти

против течения. А Бадра настаивал на своем и говорил горькую правду: «Если не тебя, кого же мне еще слушать, Танас, но я хочу, чтобы меня поняли: большинство из тех, которые объединились в колхоз, бездельники, тунеядцы... Не обижайтесь, но, руководя селом, вы не знаете, в каком направлении оно движется; без разбору в одну кучу собираете крестьян. Не сердись на меня, Танас, но вы, наши руководители пришли и вбили клин между крестьянином и землей» (4; 358-359).

Чаримхан также рассказала, что их «раскулачили»: отняли весь скот, кроме двух коров, отрезали большую часть земли, в том числе фруктовый сад, виноградник, пашню и т. д. Словом все, что было создано честным трудом нескольких поколений, уничтожено за один день. Чаримхан, обращаясь к детям, говорит: «Ваш отец и я боимся появления гостя в нашем доме. Ибо мы не можем его достойно встретить, не можем даже поставить стакан вина; это же позор... Вы учитесь,, вам нужна помощь ...даже деньги на дорогу вам не можем дать...» (4; 360).

Лаган и Мачич пожалели родителей, но ничего не смогли изменить. Внутреннее состояние Бадры и Чаримхан отразилось и на их внешнем облике. Лаган вспоминает об отце: «Когда отец вошел, мы заметили, что он за это время изменился до неузнаваемости. Он отпустил бороду, которая слегка уже отдавалась сединой... Возможно, поэтому его лицо казалось продолговатым... Взгляд был мрачным...» (4; 361).

В воспоминаниях Лагана приводится интересный эпизод, связанный с парой быков. Бадра вынужден был сдать быков в колхоз, но они не вынесли «колхозной каторги» и сбежали домой. О них рассказывает сам Бадра Лагану и Мачич: «... Вечером я решил принести немного хвороста... и вышел из калитки; за забором стояли мои быки и ... смотрели в сторону двора. Некоторые потеряли чувство привязанности, даже скотина помнит свой дом... Я пожалел быков, сперва думал загнать во двор, но потом, чтобы не провоцировать кривотолки, ...решил все-таки погнать в сторону общего (колхозного) хлева. Несчастные быки не хотели возвращаться туда... будто их вели в бойню... Общий хлев сторожил известный тунеядец и бездельник Хфар... Когда он увидел меня с быками, сказал обвинительным тоном: “... где же они были, с полудня я их ищу, может быть, ты их использовал в перевозке дров; ты до сих пор не понял, что эти быки тебе больше не принадлежат!” Думал кинуться на него с топором и наказать, но решил — не стоит мне опускаться до этого негодяя... Но, заглянув в хлев, обнаружил грязь, видимо, дождевая вода попадала внутрь... А в кормушках было пусто, скот нервничал... По правде говоря, увиденное поразило меня, будто ножом проткнули сердце. Когда быки находились дома, каждый вечер я давал им кукурузу, потом они до утра могли есть чала (кукурузную солому), ею была полна кормушка... А теперь что: они стоят в грязи и голодные! “Если хлев не

будете убирать и корма не будет, то весь скот погибнет!..” — не выдержал я и жестко предупредил Хфара. А тот спокойно ответил: “Раз пригнали сюда скот, вы и будете обеспечивать его кормом всю зиму!” “Значит, у тебя, Хфар, нет проблем, ибо ты никогда не имел скота и не заготавливал чала!” — сказал я. “Вот, вы, некоторые

привыкли делить все на свое и чужое... Бадра, ты интересуешься только о своей собственности, а об общем не думаешь!» — начал поучать меня Хфар. А он, видимо, где-то успел выпить, еле на ногах стоит... Как случилось так, что этому негодяю и тунеядцу Хфару... поручили весь скот сельчан?.. Вы образованные люди, умеете читать и писать, скажите мне, почему совершается такая несправедливость?» — спросил Бадра Лагана и Мачич, будто они в чем-то виноваты (4; 361-363).

В повести Б. Шинкуба «Чанта приехал» встречаются аналогичные ситуации и образы, но там события иногда описываются с определенной долей юмора. Рассказ ведет главный герой Чанта Чрыгба. Старик не только вспоминает предшествующую жизнь, но и духовно переживает, осмысливает ее. Любопытны размышления персонажа, сидящего в полуразрушенной дедовской пацхе, они отражают некоторые сложные и противоречивые явления жизни советской деревни 30-х годов. Так, Чанта, радуясь определенным успехам земляков-лашкытцев в сельском хозяйстве, с огорчением отмечает, что в селении скота стало меньше. «В чем же дело?» — этот вопрос беспокоит его. «Говорят, что места не осталось для пастбищ и кормовой базы нет — всюду чайные, табачные плантации и сады» (146). Чанта чувствует, что не в пастбищах дело, а «есть более глубокие причины», отрицательные последствия которых стали более ощутимыми в последующих десятилетиях. Как свидетельствует старик, в годы его молодости жили прекрасные пастухи — трое братьев Мдаровцев. В Лашкыте одни они имели до «тысячи голов коз и овец», сами пасли их, никого не нанимая. Они не были грамотными, но в своем деле «держались на тысячелетнем опыте». Чанта вспомнил судьбу старшего из братьев — Шагуа и разговор, который состоялся тогда на заседании сельсовета (протокол заседания вел Чанта). Диалог небольшой, но он необычайно ярко подчеркивает психологию и характер двух резко отличающихся друг от друга персонажей — пастуха Шагуа и лодыря Хизана, «нацепившего на себя командирскую портупею».

«Шагу объявили:

— Мы лишаем тебя голоса.

Он не понимает, что это значит — лишить голоса.

— Как вы можете это сделать? Даже осел мой и тот имеет голос, — говорит он...

— Ровно через неделю пригонишь своих коз сюда во двор... Шагу сердится, кричит:

— Я буду жаловаться!..

— Тебя к свету тянут, а ты, дурак, упираешься, одичал в лесу. Выйдешь из леса — и от тебя по крайней мере не будет нести козлом, — *(громко говорит задиристый Хизан. — В. Б.)*» (117).

Хизан далек от понимания искренней преданности Шагуа своему делу, он сам непутевый человек, тунеядец, как говорил Шагу, «учит людей жить по-новому, а сам только и умеет трепать языком».

Шагу не выступает за или против какой-либо власти, он, не противясь, передает народу свой скот, но при этом говорит, обратившись к односельчанам: «Уважаемые односельчане, не чужими руками вырастил я свой скот, но если есть такая нужда, то я не пожалею его... Берите на здоровье! Одно прошу только — не поручайте мой скот таким людям, как Хизан, иначе он весь передохнет» (148). В итоге все это закончилось трагедией: Шагу бросил свое любимое дело, но сильно тосковал по нему, по горам и умер, заболев малярией.

Сейчас Чанта Чрыгба понимает допущенные тогда недостатки. В своем монологе он отмечает: «Сплоховали мы тогда все, и я тоже, не разобрались в человеке, лишили его голоса, причислили к чужакам да еще насмехались над ним, а такого пастуха, как он, где найдешь сейчас?» (149)

Образ Шагуа можно рассматривать в одном ряду не только с образом Бадры, но и с образами многих героев «Рассеченного камня», например, Бежана, пастуха Джомлата Садзба и его сыновей (о них еще скажем ниже) и других. Хизан же напоминает таких персонажей романа, как Хфар, Халти, Руца и т. д.; они — бездельники и лодыри, не приспособленные к труду, любят много говорить и выдавать себя за истинных поборников новой жизни; за их спиной нет ни крепкого хозяйства, ни коров, ни овец, ни коз; им нечего терять. Именно подобные люди часто занимали чиновничьи посты; и по их вине репрессировано или погибло большое количество настоящих крестьян.

Бадра не унимался и обвинял представителей сельсовета: «Я никак не пойму руководство села, которое доверило Хфару народное добро, будто не знает, кто он такой!» (4; 363). Далее Бадра еще более открыт, он ясно выражает свое отношение к происходящим событиям. Он не приемлет насильственного включения крестьян в колхоз, считает, что этот процесс должен проходить на добровольной основе. Более того, по его мнению, необходимо дифференцированно подходить к крестьянству, ибо одни крестьяне трудятся добросовестно от зари до зари, в работу они вкладывают всю свою душу, другие, наоборот, избегают физической нагрузки, любят прохлаждаться в тени, никогда не держали плуг, не сеяли и не собирали урожай. Зато они живут припеваючи за счет чужого труда. «И разве можно и тех, и других объединять в один колхоз?» — этот вопрос постоянно волнует Бадру.

Лаган переживал за отца; он решил смягчить ситуацию и успокоить Бадру: «В таком случае каждый получит то, что заработал. И зачем столько нервничать по этому поводу?» (4; 363).

Лаган слишком молод и не совсем понимает общественно-политические процессы, происходящие в стране, хотя уже кое-что мог бы и знать. В данном случае упрек отца сыну был уместен. «Ей, дад, ...ты разговариваешь так, будто не рос в крестьянской семье! Ты легко рассуждаешь о крестьянском труде! Могут настать

такие времена, когда крестьянину-трудяге надоест работать... как и другие, найдет какое-нибудь более легкое и выгодное занятие, или покинет село!.. Так, знай, с того дня, как крестьянин перестанет работать на земле, земля тоже начнет охладевать! А такая земля не удержит молодежь, которая в итоге оставит деревню... Зброшенные дома, запустение, — вот что ждет наши села... Ей геди,.. кажется за нас, крестьян взялся рыжий человек с дурным глазом; он был врагом и героя Абрскила, а сейчас меня не оставляет в покое» (4; 363-364).

В речи Бадры «рыжий человек с дурным глазом» олицетворяет зло, по словам персонажа, он ненавидит человечество, кровожадный, любит только себя. Этот образ фольклорного происхождения. Согласно преданию об Абрскиле, герой уничтожал рыжих людей с дурным глазом, ибо они наносили большой вред народу, мешали ему нормально жить.

Лагану и Мачич не понравился разговор отца, они заключили, что он болен. Лаган вспоминает былые времена при жизни деда; в семье царила иная атмосфера. Часто приходили гости, соседи, вечерами коротали время у очага, рассказывая сказки, предания и разные истории, пели песни. А теперь, как казалось Лагану, со смертью Бежана безвозвратно исчезли многие прелести очага предков. Лаган, как и Мачич, еще не понимает, что Бадра не болеет (физически), а переживает за судьбу крестьянина, очага, хотя он интуитивно чувствует, что отец далеко заглядывает в будущее и «видит что-то ужасное впереди». Лаган размышляет: «Но кого отец имеет в виду, когда говорит о рыжем человеке с дурным глазом? Время изменилось, а правдивому, честному человеку, как мой отец, ...трудно перестроиться и смириться с новым способом хозяйствования... Может быть, образ рыжего человека с дурным глазом олицетворяет все те несправедливости, вызванные [новой] жизнью. Жалко, очень жалко отца, его нельзя одного оставлять именно сейчас!.. Я могу бросить техникум, возвратиться в село и помогать отцу по хозяйству... Но и это может приумножить его переживания, стать еще одним ударом для него...» (4; 366). Важно, что сын жалеет отца; жалость здесь выступает как нравственная категория, мера оценки ситуации. Следовательно, не напрасны были старания деда Бежана. Чувство жалости еще сильнее проявилось на следующий день, когда рано утром «обобществленные» быки опять сбежали с колхозного хлева и пришли домой. Радости Бадры не было предела, он ласкал их, разговаривал с ними. Свидетель события Лаган не выдержал и прослезился, он давцо не видел быков Чапца и Худапца и, последовав примеру отца, тоже начал гладить их по шее. Интересно то, что один из них злобно посмотрел на Лагана, не признав его. Видимо, быку показалось, что Лаган тоже из тех «новых», которые загнали его в чужой грязный хлев, где плохо кормили. «Видишь, тебя быки приняли за чужого! Боже мой, и скот стал заглядывать в душу человека! — воскликнул Бадра» (4; 367).

История с быками напоминает аналогичный эпизод из романа грузинского писателя Г. Робакидзе «Убиенная душа». В нем читаем: «Крестьянин не мог приспособиться к колхозу, да и не только крестьянин — даже скот. Бык взламы-

вал своими мощными рогами дверь коровника, покидая коллективные ясли, и рвался на свой привычный двор. Комсомольцы преследовали его, охаживали плетью. Вернувшись домой животных дети встречали ласково, с сияющими от радости глазами. Глаза быка наполнялись слезами» (150).

В конце диалога с сыном Бадра сказал: «Одно прошу у Бога: оградить моего единственного сына, наследника (сытцәџан-шьап) от рыжего человека с дурным глазом!..» (4; 368). Невольно вспоминаются строки из «Баллады о свободе» (1984) Ф. Искандера, адресованные сыну:

Сын мой, время уходит мое, твое еще не пришло.
 Нет основания полагать, что ты не застанешь зло.
 Но я не хочу, чтобы ты продолжал столетнюю эту войну,
 Где бочки клевет катит клевет и жизнь всегда на кону...
 ...Из самого пламени я кричу, но не сочтите за бред,
 За выслугу лет Бога прошу сыну белый билет!..
 ...Господи, для сына прошу: это тебе по плечу!
 Честным, но непричастным войне сына видеть хочу!
 Но если честность сама по себе уже невозможна там, —
 Сын мой, я на другом берегу.
 Мужчина решает сам (151).

В последующих главах второй книги романа «Рассеченный камень» писатель не упускает из вида образ Бадры. «Двойник» автора — Лаган в своих воспоминаниях постоянно возвращается к нему, ибо с ним связано многое, через него показываются характерные черты эпохи коллективизации сельского хозяйства. Лаган продолжает насыщать свое повествование диалогами с отцом, которые способствуют раскрытию тайн внутреннего мира героя. Читатель все больше и больше убеждается в искренности Бадры, в правдивости его речи. Порою Бадра высказывает пророческие слова; его мысли философичны и историчны. А Лаган еще не может критически анализировать события, делать соответствующие выводы. Но скоро, когда сам почувствует давление идеологизированной, репрессивной системы, он вспомнит об отце и других духовно близких ему людях. Словом, в образе Лагана мы видим динамичный образ формирующейся личности, которая пытается сохранить преемственную связь поколений в сложных исторических условиях. Но пока Лаган по-своему оспаривает доводы отца, которые в сущности отражают действительность. Однажды Бадра сказал: «С недавних пор я стал замечать, что в нашем селе начали происходить какие-то

странные события: что-то растет число людей, которым выражено недоверие; одних обыскивают, обвинив в сокрытии оружия; других вызывают в город и говорят, что они укрывали абреков, а третьих подозревают в антиколхозной пропаганде!..

— Ну и что плохого в этом, если село ограждают от зла, вы же с радостью должны воспринимать это? — [сказал Лаган, прервав отца].

— Как можно подозревать крестьянина, который, не покладая рук, трудится на земле, это ни к чему хорошему не приведет, дад Лаган!.. [продолжил Бадра]» (4; 383). И далее он повел разговор о Руще — одном из инициаторов гонения на крестьян села и призвал сына не связываться с ним. Отец и сын по-разному воспринимают личность Рущи. Если Бадра негативно относится к Руще, считая его негодяем, то Лаган называет его своим другом, с которым он рос и учился в школе. По характеру Руща близок к таким персонажам, как Хфар, Халти и другим, у которых нет ни чести, ни совести. Видимо, сиротское детство оставило темный след в его психологии; его воспитала мачеха. Если были бы живы родители, то, возможно, Руща стал бы незаурядной личностью, ибо он обладал такими качествами (был стройным, красивым, целеустремленным и напористым парнем, прекрасным наездником и танцором и т. д.), которые выделяли его среди сверстников. Но у него был невыносимый характер: нормы Апсуара для него не существовали, он ставил себя выше других, любил командовать над другими, ходить в лидерах, короче говоря, он болел «неизлечимой болезнью» — манией величия. Эта «болезнь» помогла ему «выбиться в люди»: уехав в город Очамчиру, стал милиционером; женившись по расчету на племяннице начальника районного отдела внутренних дел Сарапиона Пахваловича, повысил свой статус: избран председателем сельской комсомольской организации; назначен председателем колхоза в родном селе, хотя он ничего не смыслил в сельском хозяйстве, никогда не держал плуг, не выращивал кукурузу и т. д. Заняв чиновничьи посты, он устроил гонения на крестьян, по его вине была уничтожена прекрасная семья пастуха Джомлата, многие сельчане пострадали от него. Для репрессивной машины, идеологической системы нужны были именно такие «самоотверженные» исполнители политического заказа, которые ради своей карьеры могли пойти на все: заключать в тюрьмы или уничтожать ни в чем неповинных людей. Однако «болезнь» Рущи привела его к трагическому концу. Та же репрессивная машина, карательным винтиком которой он являлся, прошла по нему: Рущу сняли с поста председателя колхоза, тем самым унизив его, задев его самолюбие. В итоге он сошел с ума и повесился, ибо он не хотел оказаться в руках «вооруженных людей в форме», к которым сам же не раз посылал «неблагонадежных» крестьян.

Бадра — внутренне свободная личность, он — не идеологизированный человек, в своих действиях руководствуется вековыми традициями народа, нормами Апсуара. Поэтому объективную реальность герой воспринимает через призму Апсуара, как она есть, и дает ей, как уже показывали, адекватную правди-

вую оценку, хотя часто эмоциональную. В нравственном отношении он стоит намного выше, чем, например, Кацман, Сарапион Пахвалович, Руща, Зафас, Хфар, Халти и т. д. Он не одинок, его взгляды так или иначе разделяют многие крестьяне,

в том числе Миха, Саид, Джомлат, Сит, Андрей Лазба и другие. Острое чувство несправедливости — одна из важнейших черт характера Бадры. Он переживал не столько за себя, сколько за других крестьян, честно и усердно работающих на земле, ибо благодаря таким труженикам народ всегда выживал, развивался. Бадра пытается защищать их на разных уровнях: на собраниях, в диалогах с другими персонажами. Но он не в силах что-либо изменить, потому что процесс коллективизации сельского хозяйства и «раскулачивания» проходил под руководством новой власти, против которой Бадра и не выступал. Однако герой, сам не подозревая, фактически противопоставил себя государственной машине, которая не прощала критику в свой адрес, не простила и Бадре, временами вспоминая «рыжего человека с дурным глазом», постоянно преследующем его.

В повествовании Лагана значительное место занимает история семьи прекрасного пастуха Джомлата Садзба и его трех сыновей, она непосредственно связана и с Бадрой, ибо судьба семьи Джомлата — это и судьба самого Бадры, который искренно, болезненно воспринимает трагедию замечательных пастухов. Заметим, что Лаган, вспоминая этот трагический эпизод, сам не рассказывает о событиях, свидетелем которых не всегда он был, а предоставляет слово своему отцу и брату Джомлата Ситу — именно перед их глазами разворачивались действия. Тем самым, как уже не раз говорилось, автор усиливает историчность событий, описанных в романе.

История семьи Джомлата — это одна из ярких страниц романа «Рассеченный камень», которая раскрывает особенности исторических процессов, происходивших в абхазской деревне в 30-е годы, характерные черты многих персонажей (Бадры, Сита, Джомлата и его сыновей, Руци, Сарапиона Пахваловича, Кацмана и др.), затрагивает проблему внутреннего раскола в обществе, причиной которого, как выражается Бадра, является тот «рыжий человек с дурным глазом».

Завязка рассказа о семье Джомлата началась с предложения ему сдать весь свой скот (сотни и тысячи голов), возвращенный двумя поколениями, колхозу. Стадо находится на горном пастбище, с ним трое сыновей Джомлата, которые продолжают пастушеские традиции предков.

Джомлата, как и некоторых сельчан-«кулаков», вызвали на общее собрание крестьян деревни, на котором развернулась острая дискуссия. В центре внимания — вопрос «раскулачивания» пастуха. Собрание показало, что большинство населения (кроме, конечно, таких людей, как Кацман, Руца, Сарапион и т. д.) не было готово к «самораскулачиванию» и утверждению беспредела на селе. Речи героев раскрывают внутренний мир, взгляды персонажей. Вот отрывки некоторых выступлений персонажей:

218

Секретарь [Очамчирского] райкома партии Кацман Ахалиевич: «Короче говоря, так сказать, в этой деревне кулаки лучше поработали, чем руководители села, коммунисты и комсомольцы!.. Мы не смогли добиться того, чтобы число крестьян,

вступивших в колхоз, преодолело 30-процентный барьер... Мы пригласили на собрание семерых крестьян, но кроме Джомлата Садзба никто не пришел. Он не скрылся, сидит здесь; ...мы с тобой уже третий раз встречаемся, ...и не можем каждый раз упрашивать тебя как ребенка. Так знай ...если ты не подчинишься решению... собрания, то сегодняшний день будет последним в твоей жизни... У тебя более тысячи коз и овец, почему? Партия и народ еще раз идут тебе навстречу; сдай свой скот колхозу, сегодня тебя лишат голоса и ты никому не сможешь пожаловаться!.. Возможно, ты со своей семьей будешь выслан!» (4; 399-400).

Племянница Джомлата Мактина (обращаясь к собравшимся):«... Неужели среди вас нет мужчины?!.. Одному из вас угрожает опасность, а вы словно в рот воды набрали... Слыхано ли было, чтобы человека убивали за нажитое собственными руками добро?!..» (4; 400).

Почтенная женщина среди сельчан Марта: «... Разве вы не видите, что, деля вас на бедняков, середняков и кулаков, стравливают друг на друга?!..» (4; 401).

Джомлат Садзба: «С тех пор как знаю себя, я являюсь пастухом, ...постоянно в горах со скотом... Я вижу здесь моих ровесников, старых друзей, например, Бадру, Смела, Алхаса, ...Миху... Вы видите, в каком положении я оказался, хочу спросить: что я плохого сделал, если никого не убил, никого не ограбил... За что же я должен пострадать?! Хорошо, пусть я погибну, ...но почему моя семья может быть выселена?.. [Обращаясь к Руще, обвинившем его в антиколхозной деятельности:] Аа, это ты, Руща, сын Елкана, прервал меня?.. Одно только слово скажу тебе, дад: ты еще сам своим трудом не заработал тарелку мамалыги и не принимал гостя, никогда не пас коз и овец... Откуда тебе знать труд пастуха? Если ты был бы таким хорошим, то не довел бы очаг твоего отца до разорения, плачевного состояния... Но придет время, когда все узнают, что ты за человек!..» (4; 402-403).

Бадра: «... Джомлат и я ровесники и друзья... Он еще был мал, когда его родители умерли. После того как единственная сестра вышла замуж, Джомлат один остался дома. Родители не успели нажить состояние... Нанялся пастухом у какого-то Едгияца из Ахуцы, который имел большое количество коз и овец. Пять лет работал Джомлат, в итоге, домой он пригнал шестьдесят коз с козлятами, ... поголовье которых со временем увеличилось в несколько раз. Каждое лето он гнал скот в горные пастбища, а с наступлением холодов, спускался в ущелье... Уважаемые односельчане, не всякий человек может стать пастухом... Дело, за которое когда-то взялся Джомлат, дало хорошие результаты; он нашел источник успеха, узнал многие секреты природы: в горах он получил благословение божества Ажвейпша-Жвейпшыркана, а на приморье, равнине — Айтара. У Джомлата

219

трое сыновей, он им передал свой богатый опыт, теперь они прекрасные пастухи... Так за что же должен пострадать Джомлат?..» (4; 404-405).

Халти (сразу после выступления Бадры): «Вот перед вами кулацкое отродье [Бадра]!

Видите, как они [Джомлат и Бадра] друг друга защищают!» (4; 405).

Студент четвертого курса Московской сельскохозяйственной Академии имени Тимирязева Андрей Лазба: «Как и вы все, я тоже знаю Джомлата... Кому-то захотелось причислить его к кулакам, но он не кулак, а величайший труженик; за что же лишать его голоса?.. Допустим, Джомлат, согласившись с вами, передал свое многочисленное стадо овец и коз колхозу, спрашиваю вас: вы в своей среде сможете ли найти таких одаренных скотоводов? Ваш колхоз еще не сформировался, вероятно, не справитесь с таким большим стадом, оно погибнет. Почему вы не думаете об этом?.. Разве будет легко крестьянина, тысячелетиями связанного с определенным типом и способом хозяйствования, перевести на новый, еще не испытанный вид хозяйствования?.. Товарищ Кацман, тебе должно быть известно, что многие колхозы, искусственно (насильственно) созданные, распались? Не обижайся, но мне кажется, что тебя больше беспокоят проценты, хотя разве мало, если число крестьян, вступивших в колхоз, составляет 30 процентов... В нашем селе нет кулака — классового врага трудящихся. Ты, Кацман, со своими сторонниками решил середняка сделать кулаком...» (4; 409-410).

В итоге собрание не проголосовало за лишение Джомлата голоса. Надежды Кацмана не оправдались, он обвинил всех в саботаже. Слушая резкие речи ораторов, Кацман думал не о судьбе крестьян, а о своей собственной карьере. Он понимал, что в райкоме партии ему не простят провал собрания; и вряд ли его, третьего секретаря райкома, повысят в должности. В данном случае автор использует внутренний монолог персонажа, как средство раскрытия характера. Кацман думает: «... Могут вызвать в бюро райкома за невыполнение партийного задания. По правде говоря, не хотелось бы, чтобы в наше сложное время на меня положили глаз! Бывшая моя жена, черт бы ее побрал, камня на камне не оставляет, без конца подает жалобы на меня. А нынешняя — княжеского происхождения, как назло, ее дядя (брат отца), чтоб он провалился, эмигрант и живет в Париже... Трудно сказать, что будет, если узнают обо всем этом!.. Не надо было мне соглашаться, когда поручали курировать это село... Как говорит Сарапион Пахвалович, “это село — гнездо кулаков!” Чего же я жду, лучше позвонить начальнику [отдела внутренних дел], и через полчаса он здесь будет. Придется использовать насильственный метод, в таком случае без органов не обойтись. Джомлат, ты сейчас чувствуешь себя победителем, но если ты попадешь в руки Сарапиона, он в два счета скрутит тебя!.. Хорошо, что я сблизился с Сарапионом, он имеет доступ к Берии, от которого получает поддержку. Поэтому все члены бюро [райкома партии], в том числе и первый секретарь, боятся его...» (4; 407-408).

Антитетичность образов героев очевидна. Открытое противопоставление персонажей, усиление конфликта — характерная черта второй книги романа «Рас-

сеченный камень». Только речь здесь идет не о четком и жестком разделении героев с идеологических, классовых позиций, когда в одном ряду — «идеально положительные» персонажи (бедняки, комсомольцы, коммунисты и т. д.),

борющиеся за утверждение «новой» социалистической жизни, создание колхозов, в другом — «отрицательные» (кулаки, князья, дворяне, попы и др.), которые всячески препятствуют претворению в жизнь новых порядков, коллективизации сельского хозяйства. Такой способ раскрытия характеров был присущ почти всем эпическим произведениям о коллективизации сельского хозяйства, потаившимся в абхазской литературе, да и в других литературах народов бывшего СССР в первой половине XX в. (например, повести В. Агрба «Рождение колхоза “Вперед”» и С. Чанба «Сейдык», роман И. Папаскира «Женская честь» и т. д.). В «Рассеченном камне» структура образов персонажей более сложная, ибо была сложна и противоречива сама жизнь 30-х годов. Об этом свидетельствуют и символические образы Рассеченного камня, «рыжего человека с дурным глазом», очага и т. д.

Кстати, на этом общем собрании крестьян присутствовал Лаган, который еще не был готов выступить в поддержку той или иной стороны, хотя было очевидно, что он всей душой симпатизирует взглядам Бадры, Андрея Лазба, Джомлата, Мактины, Марты и других. Именно после этого собрания, когда на селе появился Сарапион на черной, как ворон, машине (ему, видимо, позвонил Кацман) для ареста Джомлата, произошел резкий перелом в сознании Лагана, он почувствовал какое-то просветление разума и увидел, по словам самого же повествователя, «врага Абрскила, ненавистного рыжего человека с дурным глазом, о котором временами вспоминал отец». «Куда бы я ни оглянулся, — говорит Латам, — я чувствовал его пронизывающий взгляд, слышал какое-то шушуканье; напрасно я прочищал глаза рукой, он никак не исчезал, продолжал смотреть на хеня пронизательным взглядом этот рыжий человек с дурным глазом» (4; 414). Теперь он больше понимает своего отца Бадру, от которого потом узнает о трагической гибели семьи Джомлата.

Арест Джомлата Бадра воспринял как собственное горе. В тюрьме над стариком-пастухом издевались, били, пытали. Такого позора он никогда не переносил. Полуживого, в разорванной одежде его выпустили оттуда. Выпуская из тюремного ада, сарапионовцы, предупредили: «Выбирай: или сдаешь весь свой скот, кроме двух коров, и вступишь в колхоз, или со всей семьей будешь сослан в Сибирь».

Джомлат еле дошел до дома, попросил невесток к раннему утру приготовить еду на дорогу. Еще было темно, когда Джомлат и его старший брат Сит оседлали коней и отправились в сторону гор. Они шли на пастбище, где пасли стадо сыновья Джомлата. Заметим, что о последних днях жизни Джомлата рассказывает Сит — свидетель трагических событий. Как не раз убеждались, такие рассказы очевидцев неоднократно встречаются в романе «Рассеченный камень», они не выпадают из композиционной структуры произведения, а наоборот, обо-

221

гащают ее. К тому же, рассказы-вставки способствуют более широкому, углубленному раскрытию особенностей исторического процесса 20—30-х гг., характеров героев эпохи. Смерть Джомлата встревожила не только Бадру, но и Лагана, односельчан. Самоубийство Джомлата — это своеобразный протест против жестоких новых порядков, которые вводились в жизнь с помощью силы. Рассказ

Сита сложен, в нем важное место занимает речь Джомлата, ею постоянно прерывается повествование самого Сита. За короткое время Джомлат осмыслил многое. Он не ожидал, что советская власть, на которую он возлагал большие надежды, унизит, оскорбит его — честного труженика, навесит на него ярлык «врага народа»; он разочаровался в ней, ибо власть изменила народу. Однако что-то странное происходило с властью; однажды ситуацию так объяснил дядя Лагана Танас — председатель сельсовета в диалоге с Бадрой: «До последнего времени мы знали, что органы (*милиция*. — В. Б.) работают под руководством партии, а сейчас они поменялись местами: руководство перешло к органам. С нами, советскими работниками, совершенно не считаются, будто мы лишены голоса, или нас вообще нет. Говоря откровенно, Бадра, трудно стало честно служить народу...» (4; 468).

В тюрьме Джомлата били как собаку, били за то, что был одаренным скотоводом. Он, воспитанный в духе Апсуара, не мог перенести такого позора. Даже в старину князья не могли отхлестать плеткой крестьянина, ибо он мог отомстить. После освобождения из тюрьмы, Джомлат не мог оставаться дома, его тянуло в горы, к чистым родникам и рекам, где он чувствовал себя свободно и легко. Горы для него священны, а низина, как ему уже казалось, кишит змеями.

Когда Джомлат рассказал сыновьям обо всем случившемся, чувство мести охватило их, но они сдержались. Ради спасения отца сыновья согласились передать колхозу почти все стадо (1500 голов) и через два дня погнали в село коз и овец. В сельсовете председатель правления колхоза Руца (он еще был жив) обошелся с ними не по-человечески; братья, воспитанные «по-спартански», могли уничтожить негодяя Руцу, но они опять сдержались. Сыновья Джомлата не подвели отца, они вели себя достойно, мужественно и этично. Самое ужасное произошло после: милиция попыталась арестовать сыновей Джомлата, но не смогла: братья ушли в абреки. А за Джомлатом в горы Сарапион послал милиционеров, чтобы они арестовали «врага народа». Когда они появились, Джомлат понял, что и с сыновьями не все в порядке, но он, не сопротивляясь, пошел с ними; однако старый пастух просчитал свои последующие шаги. По дороге он оторвался от милиционеров и быстро начал подниматься вверх, а те начали стрелять в него, но Джомлат успел добраться до вершины скалы; лоскутные тучи то закрывали, то открывали его. Рядом — обрыв, а внизу — глубокое озеро. Сит, следовавший за милиционерами, почувствовал, что брат задумал что-то ужасное, однако невозможно было что-либо изменить. И вдруг Джомлат громко и четко заговорил. Его голос эхом разносился по горам. Ошеломленные милиционеры перестали стрелять и в оцепенении смотрели вверх. Пастухи из ближайших

222

пастбищ, услышав выстрелы, начали стекаться к месту событий. Писатель придает важное значение речи Джомлата, которая свидетельствует о том, что старец мудр и прекрасно владеет ораторским искусством, аналитическим умом. Через эту речь, объемом в несколько страниц, автор выдвигает определенную концепцию исторических событий 30-х гг., которую он считает правильной. Короче говоря, писатель говорит устами своего героя Джомлата, а его «двойник» — юный Лаган —

всего лишь слушатель рассказа Сита, но он, как и его отец Бадра, с болью воспринял смерть пастуха. Кроме того, гибель Джомлата оказала сильное воздействие на мировоззрение будущего поэта (Лагана).

Речь Джомлата образна, метафорична, эмоциональна и философична. В поэтическом отношении она представляет большой интерес. Речь состоит из нескольких частей: одна часть адресована милиционерам, другая — Ситу, третья обращена к горам. В комплексе все они посвящены сложившейся критической политической, экономической и духовной ситуации в стране, в частности в деревне.

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! Приходило ли вам в голову осмыслить свою жизнь? “Арестуйте его, арестуйте того!” — с таким приказом отправляет вас на задание ваш начальник-кровопийца. 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... Заключив его в тюрьму, вы спешите в ресторан, чтобы набить свои желудки и напиться... Знаете ли вы, что вы похожи на деревянный вертел (ажьцзы), с помощью которого вытаскивают из котла вареное мясо... Вашими руками вытаскивают мясо, и вашу долю мяса ест тот, кто отдает вам приказы, а вертел выбрасывают куда-то в угол, и лежит он там до тех пор, пока снова не понадобится...» (4; 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 учитывающего эти законы, — тоже нарушение традиционных правил общения с природой, норм поведения в горах. Раньше абхазы (охотники, пастухи и т. д.), как и многие горцы Кавказа, прилежно соблюдали этикет горной жизни (речь идет не о более широком понятии «горская этика»), неотъемлемой части Апсоуара, дабы не гневить традиционных языческих божеств Ажвейпш-Жвейпшыркана, Аирга и других. Милиционеры не могут оторваться от низины, которая заросла бурьяном, а где бурьян начал господствовать, там все запущено, не хватает рук настоящего крестьянина-трудяги. На низине начали

223

преследовать именно таких крестьян, жизнь превратилась в ад; там стали властвовать ложь, лицемерие и «деревянный вертел», подонки и кровопийцы, которым стали мешать тысячелетние традиции и обычаи народа, Апсоуара. От такой деградирующей низины и ушел Джомлат. Он стоит на вершине скалы (она тоже ассоциируется с камнем), символизирующей вечность, чистоту и мощь духовного начала.

Далее Джомлат, смотря сверху вниз, дает характеристику событиям, которые развернулись на «низине»: «Когда мы, трудящиеся, получили свободу... начали работать... с удвоенной силой,, но наша радость продолжалась недолго... На светлых,, добросовестных людей, которые являются солью земли, положили глаз,, навесили на них ярлык “врага народа”, “кулака”... Каких-то крестьян с семьями выселяют в Сибирь на погибель, ... других сгноивают в тюрьмах, третьих, видимо, “самых опасных”, увозят куда-то, а потом объявляют, что они, мол, покончили жизнь самоубийством. О, боже, что же случилось такое, чтобы человеческая жизнь потеряла смысл, цену?!» (4; 496).

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!.. Мы, горцы Кавказа, воспитанные вами... подняли оружие, когда обрушилась на нас жестокая сила; ... десятилетиями горцы проливали кровь, она текла словно река. Потом, когда они поняли, что им не осилить врага, тысячами выселились [в Турцию]. Вы молчите, но вам известно, сколько было утоплено в море махаджиров (депортированных). Когда провозгласили свободу (после Октябрьской революции 1917 г. и создания Абхазской республики в 1921 г. — В. Б.), вы сняли траур, посветлел ваш взгляд, ...и радости нашей — ваших детей, не было предела; мы воспевали новую власть, но все мы оказались обманутыми. 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... Мы постоянно гневим божество Ажвейпша-Жвейпшыркана (152), скоро забудем и об Аирге (153) ...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 язык¹⁵⁴, на котором они говорили только в горах... Мы за короткий период времени забыли этот язык; и когда вы видите охотника, вы уже



Р. Барциц. Старик с анхярцой. 1986. Автолитография.

15 — 7905

загрязняли их... А в ваших быстрых горных реках мы никогда не купались, раздевшись до гола; в таком же виде не появлялись под ясным горным небом, ибо (согласно религиозным соображениям) так вести себя не положено было!

О, вы, святые горы, ...мы приводили к вам только лошадей и мелкий рогатый скот (коз и овец)... А сейчас что творится?.. Много мужчин и женщин ходит к вам, они — безбожники,, везде ведут себя как хозяева, гадят где попало, не знают о святых местах,, раздевшись, купаются в любой горной реке, потом без всякого стыда, совершенно голые, загорают под горным солнцем...» (4; 497-498).

Продолжая свою речь, Джомлат также отмечает, что некоторые даже свиней гонят в горы, разбрасывают мусор (бутылки, брнки и т. д.), распивают вино или водку, хотя это запрещается обычаем. 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 Апсоура. 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, бессовестность и т. д., вытесняются добро, честность, совесть, правда, ибо они кому-то экономически не выгодны. Но до поры до времени...

Как свидетельствует Джомлат, человек, почувствовав свое превосходство над природой, начал, например, совершать «жестокие, опустошительные набеги» в горы, уничтожая все на своем пути: деревья, горы, зверей и т. д. И пастух задается вопросом: «Кто же может остановить эту разрушительную силу, кровавую власть?» Разрушители и опустошители — в основном «чужие», «пришлые», а «хозяев, которые тысячелетиями грудью защищали эту прекрасную землю (*Абхазию*. — В. Б.), никто не спрашивает, для них они просто не существуют...» (4; 499). И завершая эту часть речи, обращенную к горам, Джомлат с сожалением говорит: «Я не ослеп и вижу, что вы [горы] обижены на нас — ваших сыновей, ... но, несмотря на то что мы можем проявить мужество,, у нас ограничены возможности!.. Нас мало! И мы не едины!» (4; 499). Джомлат остро чувствует положение народа, который под влиянием политических и идеологических факторов, теряет сплоченность, единство, не может сохранить и Апсоура. Значит, ситуация критическая: раскол общества и конфликт между людьми неизбежны.

повествователь Лаган — свидетель событий, который, впрочем, не проявляет вандализма по отношению к истории народа 20—30-х гг., эта история полна как трагическими, так и светлыми страницами. Но бывают и такие страницы, о которых страшно говорить. Вдвойне ужасно, когда «свои» же (тем более близкие) губят, предают. Не случайно в устах мудрого Сита звучат слова, обращенные к брату Джомлату (они сказаны немного раньше, когда братья после освобождения Джомлата шли в горы): «Вспомни, не чужие люди убили Сасрыкву!» (4; 452). Не случайно в первых главах романа «Рассеченный камень» автор включает песню о герое Нартского эпоса, Сасрыкве, которую исполняет известный на селе сказитель и певец Мамсыр, играя на апхярце. Песня называется «Сасрыква г его тень». В ней поется:

— Знай Сасрыква, — так тень ему грозно вещает, —
Нет ни друга, ни брата тебе в этом мире,
Даже конь твой и тот твоих братьев вернее...
— Будь неладна! — прервал ее гневно Сасрыква, —
... Ты ведь всюду со мной, так неужто еще не узнала:
Нас сто братьев, и все друг за друга погибнуть готовы!
— Да, я знаю, вас сто, — тень ответила тихо Сасрыкве, —
Только нет среди них у тебя настоящего друга.
Срок наступит — и станут твоими врагами
Те, кого ты за братьев пока считаешь.
Ибо знай, что повсюду, как тень, неотвязно
Вслед за нартами вечно проклятье ступает, —
Наберись, если суть его хочешь узнать ты,
И терпенья, и мужества... Вот оно, слушай:
«... Чтобы с теми, кто зло им приносит, роднились,
Чтоб творящих добро принимали за недругов злейших,
Чтоб на свет вместе с ними рождались раздоры и зависть,
Чтоб всю жизнь, потешая врагов, меж собою бы грызлись,
Чтоб над лучшими из нартов другие бы нарты глумились,
Чтоб подлейший из них одерживал верх над честнейшим,
Чтобы род их пресекался, а те, кто успел народиться,
Истребили бы сами друг друга в кровавой борьбе...

(Перевод И. Бехтерева; 81-82)

А в 24-й главе, почти в конце первой книги романа, больной Мамсыр, взяв апхярцу в руки, поет уже завершающую часть Нартского эпоса о смерти Сасрыквы. Согласно песне, героя погубило коварство родных братьев.

Весь сюжет сказания о трагической гибели Сасрыквы выполняет функцию целостного образа-символа, смысл которого усилился с выходом второй книги

коллективизации сельского хозяйства и репрессий. Речь Джомлата созвучна с песней о гибели Сасрыквы. В конце пастух, обращаясь к Ситу, стоявшему у подножия скалы, попросил, чтобы он понял его положение и психологическое состояние. Вместе с тем, Джомлат продолжил свою речь, характеризуя объективную реальность: «... Перед глазами открыто творится зло, но ты не можешь противостоять этому, ты бессилен, тогда не лучше ли уйти из этой жизни? Я не хочу быть свидетелем того, как вчерашний хлебосольный человек, схватившись за голову, садится у очага, боясь появления гостя,., которого не может угостить... Раньше мужчина мстил за убитого брата, а теперь вместо этого живой брат клеветает на погибшего брата; так воспитывают его наши руководители, стравливающие людей друг с другом! Не лучше ли ослепнуть, чем наблюдать за отцом и сыном, разговаривающим на разных языках?.. Я спрашиваю: какая жизнь ждет нас завтра?.. Если за правду можешь бесследно исчезнуть, а негодяев начинают возвышать...» (4; 499). Закончив речь, Джомлат бросился вниз, в глубокое озеро. Пастух уверен, что окажется в раю, ибо он всегда соблюдал традиции предков, нормы Апсуара, уважал законы гор, никогда не делал зла другому человеку.

Весть о гибели мудрого старца мгновенно облетела все село, а Сит, выполняя завещание Джомлата, постоянно рассказывал людям о том трагическом дне, слово в слово повторяя предсмертную речь брата.

Гибель Джомлата и убийство его трех сыновей потрясли Бадру. Эти и другие трагические события не могли не повлиять на его здоровье; он вскоре умер. И в связи с похоронами Бадры, писатель показывает особенности похоронного обряда, одновременно высказывая критические замечания о некоторых недопустимых изменениях обычаев в новых условиях.

Интересно то, что спустя два дня после похорон, четверо милиционеров-сарапионовцев на конях приехали в село арестовывать Бадру как «врага народа». Они подъехали к могиле Бадры, которую убирали близкие, и, даже не посочувствовав им, один из них оскорбительным тоном и с улыбкой на лице сказал: «... Я не знал его (Бадру), но он, видимо, был заносчивым человеком. Когда он узнал, что его арестуют, зарылся в землю...» (4; 609). Дядя Лагана Елизбар не выдержал и резко ответил: «До чего дожили... вам живых не хватило, решили арестовывать покойников...» (4; 609). Этот небольшой эпизод предупреждает: народ идет по пути нравственной деградации, о чем переживали Бежан, Джомлат, Бадра и другие персонажи, принадлежавшие к старшему поколению.

Лаган — представитель четвертого поколения (если считать от отца Бежана — Азнаура), единственный сын, продолжатель рода, фамилии. Поэтому, после смерти отца, вся ответственность за будущую судьбу очага легла на него. Сохранение преемственности поколений — задача не из легких. Если при жизни отца Лаган меньше думал об этом, то теперь его мысли сосредоточены на родном доме. Он уже достаточно взрослый человек (ему не менее 17-18 лет) и может отвечать за свои поступки. Однако Лаган совершенно отличается от Бежана и

Бадры, хотя он перенял от деда, отца и других близких ему людей многое; главное — герой научился следовать нормам Апсуара, любить родину, народ, национальную духовную культуру, родной язык. Лаган по-своему защищает очаг и Апсуара. Его самого порою раздражают противоречивые мысли; антиномичность характера и мировоззрения — неотъемлемая черта персонажа, хотя заметим, что она не доводит до внутреннего раскола, раздвоения личности. Лаган еще не имеет богатого жизненного опыта, его сознание не идеологизировано и не политизировано; кстати, этим отличались Бежан, Бадра, Мамсыр, Сит, Джомлат и другие. Его взгляды формировались не под воздействием официальной идеологии, а под влиянием традиционной народной культуры, Апсуара, фольклора, произведений первых абхазских поэтов, особенно Д. Гулиа и И. Когониа. Его учителями были Бежан, Бадра, сказители и певцы Мамсыр и Чичин сын Чины, преподаватель абхазского языка Тарас Сабыдович, прекрасная русская женщина — учительница Волгина Вера Николаевна, приобщившая его к русской классической литературе, председатель ЦИК Абхазии, писатель Алиас Шматович (его, как и многих представителей национальной интеллигенции, репрессировали) и другие.

После смерти отца, как уже говорилось, Лаган стал старшим (не по возрасту, конечно) в доме. Но он — студент Сухумского педагогического института — оказался на распутье двух дорог: одна вела в село, к дому, очагу предков, другая — в город, без которого невозможна полноценная творческая деятельность. В дни похорон Бадры Лаган размышлял: «В родовом доме, имеющем богатую историю, осталась мать и сестра Мачич. Мачич еще молода, но придет время, она выйдет замуж... Тогда что будет с матерью? Кто будет присматривать за ней, помогать ей? Институт я закончу только через два года... Может быть, оставить учебу и навсегда вернуться к земле (очагу) моих предков? В противном случае дом превратится в пустырь! А я, завершив учебу, превращусь в горожанина, постепенно избавлюсь от своего крестьянского прошлого, буду жить в квартире, расположенной в высотном доме и зарабатывать на жизнь своим пером» (4; 603). Лаган слышит два голоса. Один голос резко говорит ему, что он — единственный продолжатель рода — не имеет права оставлять очаг предков, который может зарости бурьяном, исчезнуть. А другой настаивает: «Не верь тому голосу, который призывает тебя вернуться к-исчезающему крестьянству! Ты уже никогда не станешь крестьянином! С того дня, как ты отправился в город, ты порвал нить, связующую тебя с предками!.. Мы видим, как родная земля плачет по тебе. Но ты можешь послужить ей по-другому, ибо природа одарила тебя другим талантом! На летопись похожи твои произведения, они отражают нынешнее тяжелое положение крестьянина! Ты не имеешь права прерывать свое творчество» (4; 603-604).

В середине первой ночи после похорон Бадры Лагана разбудил какой-то голос, ему показалось, что это был отец, который сказал: «Ты уже связал свою судьбу с другим делом; что бы ты ни говорил, ты уже не вернешься сюда [к род-

ному дому]! Кто не смог сохранить очаг предков, тот не может защитить и родину! Напрасно на тебя, Лаган, надеялся твой дед!» (4; 608). Если Лаган слышит тревожные голоса предков, думает о них, значит, он не отделился от очага, не забыл Апсуара. Да, он не пошел по пути Бежана и Бадры, то есть он постоянно не живет на селе, не сидит у очага, не следит за скотиной... Но в деревне еще остались настоящие крестьяне, которых он защищает словом. Именно поэтическое слово — его оружие, не все владеют таким даром. А писать стихотворения он стал в 13 лет. Кроме того, Лаган один из первых собирателей фольклорных материалов; устное народное творчество — основной источник его поэзии. В своих стихах он искренен и честен, говорит о жестокой правде жизни, хотя мало кто его поддерживает. Поэзию Лагана положительно воспринимают лишь некоторые представители интеллигенции и в их числе преподаватель педагогического техникума Антон Еснатович, директор того же техникума Давид Абасович, любимая девушка Лил и ее отец Захар, Андрей Лазба, писатель и общественный деятель Алиас Шматович. Диалоги с ними определяют особенности произведений Лагана, раскрывают характеры других персонажей, часть из которых впоследствии была репрессирована. Ценителям таланта Лагана прежде всего понравилось то, что его стихи искренны, не связаны с социальным заказом, не идеологизированы; они свидетельствуют о том, что их автор — внутренне свободная личность, для которой революционная или иная целесообразность, классовый подход не имеют существенного значения. Произведения Лагана, в том числе записи фольклорных текстов, противостоят социологизированной и политизированной поэзии молодых авторов — Смела, Раисы, Сафара и др. Лаган вспоминает некоторые строки из стихов и поэм этих «поэтов». Они воспевают революцию, «новую» жизнь, раскулачивание, отказываются от прошлого, от обычаев и традиций, даже от богатого фольклорного наследия народа, как пережитка старины. На одном из заседаний литературного кружка, организованного в педагогическом техникуме, молодые авторы читали свои стихи и разбирали их. Вот строки из какой-то поэмы Смела: «Революции клянется наше поколение!..», или: «... И ядовитая змея погибла, / Не успев укусить!» (4; 345). Под образом змеи подразумеваются «кулаки», «враги народа», «троцкисты» и т. д. А вот строки из стихотворения Сафара: «Старина — это темнота, она не должна повториться, / Ее надо отбросить как старую тряпку» (4; 347). Сафару мешала не только «старина» (обычаи, традиции, сказки, мифы и т. д.), но и вековые леса, он предлагал их уничтожить: «Зачем нам нужен лес бескрайний, / Должен вырубить его острый топор!» (4; 347). Сафар также читал стихи о неизбежной победе мировой революции. Произведения Сафара и Смела безоговорочно поддержал секретарь комсомольской организации техникума Щима, выступавший в роли главного рецензента. По его мнению, стихи этих двух поэтов созвучны со временем, отражают политическую зрелость авторов, которые разоблачают «врагов народа», критикуют прошлое, «устаревшие» традиции и обычаи.

Неоднозначную реакцию вызвало выступление Лагана. В начале он прочел фольклорные произведения («Сасрыква и его тень», «Старик Кабада», «Халткуку»), записанные им от народных певцов Мамсыра и Чичина сына Чины, а также

некоторые обрядовые молитвы деда Бежана в честь языческих божеств, потом — собственные стихи. С резкой критикой выступил все тот же Щима, он сказал: «Вы видите, какая у него тематика, мне казалось, что я слушаю какого-то дореволюционного поэта; в его стихах нет ни слова о новой жизни. Да, Лаган может писать, но он политически необразованный человек; он нуждается в помощи: его надо вытащить из темной старины...» (4; 350). Щиму поддержали многие участники заседания литературного кружка. В защиту Лагана выступил его друг Закан. Слова Закана отражают критическую ситуацию, которая начала складываться в духовной сфере с усилением политической цензуры в 30-х гг. «Появился талантливый молодой поэт... — говорил Закан. — Некоторые считают, что надо забыть фольклорные произведения, как пережиток прошлого. Сегодня принято пренебрегать богатым духовным наследием народа... Следует поддержать Лагана за то, что он смог ощутить вкус устного народного творчества. Разве плохо то, что он начал записывать фольклорные материалы?.. Фольклор — это большая книга [жизни], кто смог прочесть ее, тот оглядывается в прошлое, понимает мировоззрение, чаяния народа... Фольклор оказал плодотворное воздействие на творчество Лагана. Говоря о произведениях автора, также замечу: молодой поэт... не увлекается неизвестными и непонятными ему крупными проблемами, например, мировой революции; он пишет о том, что хорошо знает. Видимо, поэтому от его стихов веет тепло, в них запечатлены незабываемые картины сельской жизни...» (4; 353). Закан высоко оценил поэзию Лагана, охарактеризовал ее особенности, много цитировал. В частности, он выделил стихотворение о судьбе традиционного села, которое оказалось на грани «дирададиядги» исчезновения. В нем Лаган пишет:

Вот-вот свалится пацха,
Пятнадцать столбов едва удерживают ее.
Жаль хозяина, его сердце разрывается,
А он все же пытается жить дальше.

Но он, пахавший всю жизнь обычным плугом,
Не знает за что взяться,
Кто скажет ему теплое словечко,
Когда уже поют другую песню?

(4; 354)

Мнение Закана не разделили другие «ораторы», которые неоднократно прерывали его и отмечали порочность его взглядов. Основополагающей точкой зрения для «новомыслящих» критиков стала позиция «товарища» Щимы, говорив-

231

шего о «политической неподкованности» Лагана, который, оказывается, блуждает «в темном лесу старины» и не обращает внимание на современные процессы, усиливающуюся классовую борьбу с «врагами народа». (Кстати, подобные обвинения косвенно направлены и против романа Д. Гулиа «Камачич», который появился в то

время, хотя в «Рассеченном камне» о нем не говорят.) Критики Лагана требуют от него, чтобы он разоблачал «кулаков», «троцкистов», «идеологических противников», которые якобы мешают строить «новую жизнь», препятствуют коллективизации сельского хозяйства. В действительности же Лаган один из немногих поэтов, который не закрывает глаза на реальные события, пишет правду о жизни, ибо от своих учителей — хранителей духовной и этической культуры народа (Бежана, Мамсыра, Чичина, сына Чины, Бадры и др.) он усвоил важный урок: не лгать, хранить очаг, не забывать Апсуара, бережно относиться к духовному наследию народа. Для Лагана истина и честь дороже всего; об этом свидетельствует его произведение «Трагедия» (или «Ужасная история», «Кошмар») («Ахлымзаах»), оно, похоже, написано в прозаической форме, но жанр его не определен, хотя повествователь ведет речь о «записках» или «записях» («анцамта»). О содержании произведения узнаем из уст писателя, председателя Союза писателей Абхазии Алиаса Шматовича, которому доверял Лаган. После того как Алиас Шматович прочел «Трагедию» Лагана, между опытным писателем и молодым поэтом состоялся диалог. Диалог раскрывает образы двух духовно близких, честных и правдолюбивых людей, отражает также трагическое положение национальной культуры и литературы. За светлым образом Алиаса Шматовича просматривается личность писателя и общественного деятеля С. Чанба, репрессированного в 37-м году. Забегая вперед, скажем, что впоследствии Алиаса тоже арестовали и бросили в тюрьму, обвинив его в предательстве интересов народа, «троцкизме» и т. д.

Из слов Алиаса Шматовича выясняется, что «Трагедия» Лагана полностью посвящена истории семьи известного пастуха-скотовода Джомлата. Любимый писатель Лагана Алиас Шматович высоко оценил его произведение. Алиас отметил, что оно написано по горячим следам событий и показывает жестокую объективную реальность. «Не только современники, но и будущие поколения не забудут об этих ужасных событиях, — говорил Алиас Шматович Лагану. — “В год, когда Джомлат бросился со скалы в горное озеро... и трое его сыновей были убиты” — будут говорить в народе, сделав это время точкой отсчета. Ты наверняка не раз слышал такое выражение: “В год большого снега...” Никто не помнит дату, но о большом снеге никто не забывает. А очень много снега выпало [в Абхазии] в 1911 г. (155)... Однако сколько бы снега не выпало, как появилось солнце, он растаял, не принося большого ущерба народу. Совершенно другое событие ты описываешь; когда человек оказался в безвыходном положении, он бросился в озеро... Пролилась кровь и трех братьев. Народ долго не забудет об этих событиях. И ты тоже, на бумаге зафиксировавший эти события, навсегда останешься в памяти людей как летописец... Отторжение крестьянина от земли по-

232

хоже на безжалостное разлучение матери с ребенком, это несправедливо и неправильно, даже опасно для самой власти. Вот такие мысли возникают после прочтения твоих записей... Видимо, ты хочешь, чтобы они были где-нибудь опубликованы, однако, насколько мне известно, вряд ли их напечатают, если и дашь в какую-нибудь редакцию, тебя не оставят в покое. Тебе, Лаган, надо повременить с этим, ведь так же не может продолжаться долго!...» (4; 520-521).

Лаган с восхищением слушал пророческую речь уважаемого писателя, который вместе с Д. Гулиа стоял у истоков национальной литературы. Алиас Шматович вспомнил и статью, недавно напечатанную в областной газете; в ней были подвергнуты жесткой критике его (Алиаса) произведения — поэма «Одинокое дерево, стоящее на горе» и историческая драма «Похищение». Они напоминают произведения С. Чанба «Дева гор» (поэма) и «Апсны-Ханым» (историческая драма, посвященная освободительной борьбе абхазов против господства грузинских властей в Абхазии в 1917-1921 гг.). Автор той же статьи обвинил Алиаса Шматовича в «местном национализме»; получается, что писатель не должен был писать о судьбе родины и народа, о реальных исторических событиях. Но когда Лаган сказал, что группа студентов (в том числе и он) написала письмо редактору газеты в поддержку Алиаса Шматовича, писатель забеспокоился и ответил: «Вам, молодым, не стоило бы ввязываться в это дело!..» (4; 521). Алиас чувствовал, что его могут репрессировать, но он думал о будущей судьбе национальной культуры и интеллигенции. «Если уничтожат молодое поколение литераторов и ученых, что тогда будет завтра?» — этот вопрос волновал его.

В художественной структуре романа «Рассеченный камень» (особенно во второй книге) значительное место занимают различные собрания (собрание комсомольской организации педагогического техникума и института, расширенное собрание Союза писателей Абхазии и т. д.), в которых участвовал Лаган. Собрание превращается в художественное средство, способствующее более полному отражению духовного кризиса и острых противоречий в обществе, которые ведут к расколу и трагедии народа.

На одном из собраний Союза писателей, проходившем под надзором обкома партии, разгорелась острая дискуссия о творчестве Алиаса Шматовича; под удар политических цензоров попала его новая книга, в которой опубликованы и вышеупомянутые произведения: поэма «Одинокое дерево, стоящее на горе» и драма «Похищение». Тираж сборника был изъят из продажи. Алиаса разоблачали «политически и идеологически подкованные» критики: писатель и журналист Чинчор Щацба, журналист Зет, заведующий отделом агитации и пропаганды обкома партии Павел Бардия и другие. По словам Чинчора, Алиас Шматович выпустил «вредную книгу», «заражающую людей ядом национализма», сеющую пессимистические настроения. В качестве примера Чинчор привел поэму «Одинокое дерево, стоящее на горе». По его мнению, автор показывает жалкое одинокое дерево, которое стоит на вершине горы; когда дует ветер, оно сгибается то в одну, то в другую сторону, кажется, что вот-вот дерево свалится; дерево —

233

символ абхазского народа, оказавшегося якобы в трагическом положении. «Когда под руководством вождя народов Сталина в нашей стране строится социализм и братские нации вместе идут к счастливому будущему, Алиас Шматович утверждает, что абхазы на грани исчезновения, оказались у пропасти, как то одинокое дерево, которого едва держат корни!» (4; 538). Чинчор критикует и историческую драму

Алиаса «Похищение». Из его же слов, хотя и критических, становится ясно, что речь идет не об «умыкании девушки», а о «похищении» (захвате) Абхазии. «Как бы ты ни старался, Алиас Шматович, Абхазию никто не может похитить, ибо она является неотъемлемой частью большой Советской страны...» (4; 538).

Чинчор прав в одном: под символическим образом женщины автор, конечно, подразумевает Абхазию, которую в 1917—1921 гг. пытались навсегда подчинить себе грузинские «меньшевики» или «демократы». Но он не понял другое: мудрый Алиас далеко смотрел вперед, он художественно отразил реальную политическую ситуацию, в которой оказалась Абхазия после насильственного (вопреки воле народа) включения ее в состав Грузинской ССР на правах автономии в 1931 г. А последствия этого акта, осуществленного «бериевцами» (они фактически продолжили националистическую политику правительства Грузии 1917—1921 гг. во главе с Н. Жордания), хорошо известны. Об этом отчасти свидетельствует роман «Рассеченный камень» (156). На территории Абхазии репрессировали представителей абхазской интеллигенции и общественных деятелей по национальному признаку, со второй половины 30-х гг. начался процесс подавления абхазской литературы и культуры, был взят курс на насильственную ассимиляцию (грузинизацию) народа; а в конце 40-х гг. руководство Грузии (видимо, по инициативе Л. Берия) с ведома Сталина подготовило злобный план выселения абхазов из Абхазии (тем более что подобный план был уже апробирован на ингушах, чеченцах, карачаевцах, балкарцах, греках и др., депортированных в Среднюю Азию до 1950 г.). Но этот план, по какой-то до сих пор неизвестной причине, не смогли осуществить. Однако был усилен процесс заселения Абхазии этническими грузинами из внутренних районов Грузии (главным образом из Западной Грузии — Мингрелии /Мегрелии/, Сванетии и т. д.) для резкого изменения демографического состояния в республике. Цель была одна: захватить Абхазию «мирным путем», путем колонизации ее территории (157). Эти, искусственно навязанные процессы, проводившиеся под лозунгом «интернационализма и дружбы народов», в итоге привели в 1992 г. к войне между Грузией и Абхазией, в которой абхазский народ сумел отстоять свою свободу, права и честь, но погибло много людей с обеих сторон.

Именно такие люди, как Алиас Шматович, могли предусмотреть трагические последствия такой губительной политики, свидетелем которой он был. Он не скрывал правду и за это на него навесили ярлык «врага народа», с которым мало кого оставляли в живых. По мнению профессора кафедры марксизма-ленинизма педагогического института (после техникума Лаган учился в этом вузе), Али-

ас и ему подобные не понимают значения марксизма и мировой революции; на определенном высоком этапе развития наций все языки и народы сольются в одно целое, этому процессу противостоит Алиас (а также Лаган, Андрей Лазба, Захар и др.), защищающий самобытность национальной культуры. Алиас — «почвенник», он живет ради народа и служит ему.

На собрании Союза писателей Алиаса Шматовича поддержал Лаган. Когда Алиас покинул собрание, с ним, в знак солидарности, вышла из зала группа сочувствующих ему людей. Но время работало не в их пользу. В такой сложной и опасной ситуации Лаган продолжает придерживаться правды жизни; из-за идеологической и политической целесообразности он не предаёт духовно близких ему людей, друзей. Вообще-то предательство противоречит нормам Апсуара. Примечательно то, что Лаган не предал и любимую девушку Лил, несмотря на арест её отца Захара Батовича — образованнейшего и интеллигентнейшего человека, которого (как и многих писателей, ученых, учителей и т. д.) обвинили в «антигосударственной», «антинародной» деятельности; Захар умер в тюрьме. А чем тогда могла закончиться связь Лагана с дочерью «врага народа», не трудно представить. Кстати, Лаган всегда помнил интересные встречи с Захаром Батовичем, его рассуждения о философии истории абхазов. Захар постоянно выступал против лозунга: «Все старое — плохо, а все новое — хорошо» и вульгарного социологизма, который, по его мнению, тормозит развитие исторической, научной мысли и литературы. Он утверждал: «Плохое знание истории не позволяет понять современные проблемы...». (4; 528), то есть без знания прошлого невозможно понять настоящее. Благодаря Захару Батовичу, а также Давиду Абасовичу, Алиасу Шматовичу и другим представителям старшего поколения интеллигенции, Лаган усиленно начал интересоваться историей Абхазии, особенно последнего столетия, в течение которого народ был обескровлен. Он размышляет: «С самого начала XIX века абхазскому народу постоянно сопутствует трагедия. Почему же так безжалостна к нему история? Неужели это предначертано судьбой?...» (4; 561). Размышления героя о прошлом обострились после того, как усилились репрессии против представителей национальной интеллигенции (Захара, Алиаса и др.) и политических деятелей (убийство главы Абхазии Нестора Лакоба и т. д.). Но ответы на многие вопросы, постоянно встающие перед ним, он еще не находит. Однако Лаган убедился в одном: чтобы установить истину, истоки трагедии, необходимо хорошо знать историю народа, без знания прошлого трудно осмыслить современную жизнь и делать правильные шаги в будущее. «Что же ждет Абхазию завтра?» — задает себе вопрос Лаган. А история свидетельствует: мир жесток, в нем правят алчность и грубая сила, законы дикой природы; у одних людей и народов есть все права, ибо им «повезло» — их больше, следовательно — они сильнее. Поэтому считают, что они «лучше» и им дозволено учить «слабого», а то и уничтожить, разрушить его очаг, присвоить его дом и землю. А если «слабый» ожесточенно защищает себя, очаг своих

предков, мстит за убиенных детей, братьев и сестер, то его объявляют преступником, врагом «цивилизованного мира» и все это оправдывают идеологической пропагандой. Потому что, по словам И. Крылова, «у сильного всегда бессильный виноват...». Но самое ужасное, когда брат убивает брата, или сын отца. Прогуливаясь по сухумскому берегу моря и думая об исторических судьбах родного народа и страны, Лаган неожиданно остановился, в глазах потемнело. «Вдруг, — вспоминает он, — мне показалось, что темнота, которая окутала меня, исчезла и я увидел поляну, там лежал... Сасрыква, рядом кровь уже спеклась... Сбоку валялся

тот камень, который оторвал ему ногу, герой умирал... Когда я приблизился к нему, с него слетели голуб[^]-горевестники... “Сколько раз ты спасал своих братьев, Сасрыква, но почему же они погубили тебя?.. Таков ли конец великих нартов?..” Погруженный в мысли я столкнулся с чем-то; пришел в себя и вижу, что я прижался к остаткам каменной стены Сухумской крепости. Ведь в этой крепости когда-то владетельного князя Келешбея убил его собственный сын [Асланбей]. *(Речь идет о версии той трагедии, которая стала основой исторической повести Г. Гулиа “Черные гости”; об этом уже говорилось в предыдущей главе. — В. Б.).* Может быть, кровь отца осталась на этих стенах?..» (4; 566—567).

В этом эпизоде вновь появляется образ камня — свидетеля глубокой старины. Камни пока молчат, но скоро они заговорят, раскрывая тайны истории. И это, по всей видимости, произойдет благодаря таким деятелям, как Лаган — «двойник» Б. Шинкуба.

Резюмируя итоги анализа романа «Рассеченный камень», необходимо подчеркнуть, что произведение Б. Шинкуба стало крупным явлением в истории национальной литературы, которое художественно исследует прошлое народа, этнософские проблемы через раскрытие внутренних этнокультурных процессов, диалектики Апсуара — основы этнической идентификации и национального самосознания. В качестве «исторической личности» в «Рассеченном камне», как и в романе Д. Гулиа «Камачич», выступает сам автор в лице главного повествователя и свидетеля событий Лагана. Наличие автобиографического элемента усиливает историзм произведения. Автора волнуют судьбы традиционной культуры абхазов, очага и Апсуара, которые оказались на грани исчезновения в эпоху коллективизации сельского хозяйства, раскулачивания крестьян и гонений на абхазскую культуру и интеллигенцию.

В художественной структуре романа значительное место занимают фольклорные и этнографические материалы, которые становятся неотъемлемой частью поэтики произведения и несут в себе большую смысловую нагрузку. Часто этнографический и фольклорный материал превращается в полифункциональный символический образ (Абрскил, Рассеченный камень, Сасрыква, очаг, пацха и т. д.), углубляющий содержание романа и усиливающий его эстетическую значимость.

236

Примечания

1 Абхазская историография и этнография зарождались в середине XIX в. Первые историко-этнографические статьи опубликовал в русской периодической печати офицер царской армии С. Т. Званба. Его историко-этнографические работы «Абхазская мифология и религиозные поверья и обряды между жителями Абхазии» (газета «Кавказ». 1855, №№ 81, 82), «Очерки абхазской мифологии» («Кавказ». 1867. №№ 74, 75, 76), «Поцелуй за занавесом» («Кавказ». 1853, № 55), «Зимние походы убыхов на Абхазию в 1823 г.» («Кавказ». 1852, №№ 33, 53), «Обряд

жертвоприношения Св. Победоносцу Георгию, совершаемый ежегодно абхазами» («Кавказ». 1853, № 90) и другие по сей день имеют научную и отчасти художественную ценность. В первой четверти XX в. традиции С. Званба продолжили абхазские этнографы, историки и публицисты. Можно назвать имена Н. Патеипа, писавшего о свадебных, похоронных и других национальных обрядах; Д. Т. Маргания (Маан), — автора ряда этнографических статей, опубликованных в «Сотруднике Закавказской миссии» в 10-х годах; С. П. Басария (псевдоним «Симон Апсуа») — страстного защитника истории и культуры абхазов, в 1923 г. он издал книгу «Абхазия в географическом, этнографическом и экономическом отношении» (Сухум-Кале, 1923); М. Тарнава, Н. Ладария, А. Чукбар и другие. Вместе с тем необходимо сказать и о многих русских и грузинских ученых — П. Усларе, Н. Марре, К. Мачавариани, Г. Чурсине, Е. Шиллинге, М. Джанашили, Н. Джанашиа и других, которые оставили большое историкоэтнографическое наследие об абхазском народе; они сыграли важную роль в развитии абхазской историографии и исторических жанров абхазской прозы, да и в становлении Д. Гулиа-ученого.

- 2 Гулиа Д. Страницы моей жизни // Гулиа Д. Сочинения: В 4-х тт. Т. 4. Сухуми, 1962. С. 185. (Тексты в томах на абхазском и русском языках).
- 3 [Дзидзария Г. А., Акаба Л. Х.] Д. И. Гулиа и вопросы истории и этнографии Абхап // Д. Гулиа. Собрание сочинений: В 6-ти тт. Т. 6. История Абхазии. Этнография. Сухуми, 1986. С. 5.
- 4 Гулиа Г. Повесть о моем отце // Г. Гулиа. Жили поэты... Сухуми, 1990. С. 358.
- 5 Там же.
- 6 Там же. С. 358-359.
- 7 Дьяконов И. М. Языки древней Передней Азии. М., 1967. С. 166—176.
- 8 [Гулиа Д.] О моей книге «История Абхазии». Сухуми, 1951. С. 4—5.
- 9 Там же. С. 5-6. »
- 10 Там же. С. 10.
- 11 Гулиа Г. Повесть о моем отце // Г. Гулиа. Жили поэты... Сухуми, 1990. С. 394.
- 12 Там же.
- 13 См.: Абхазия: документы свидетельствуют. 1937—1953 гг. Сборник материалов. Сухум, 1992 (1991). С. 540-541.
- 14 Гулиа Г. Повесть о моем отце // Г. Гулиа. Жили поэты... С. 367.
- 15 Там же. С. 345-346.
- 16 См.: Гулиа Д. Ифымтакуа реизга. 6-томкны. 2-тәи ат. Акуа, 1982. Ад. 373.

237

- 17 Например: Бгажба Х. С., Зелинский К. Л. Дмитрий Гулиа. М., 1965; Гублиа Г. Дмитри Гулиа. Акуа, 1970; Инал-ипа Ш. Д. Прыжок благородного оленя. (К 100-летию со дня рождения народного поэта Абхазии Д. И. Гулиа). Сухуми, 1974; Анкуаб В. Апсуа проза ашьакугылареи аҕиарамҕакуеи (1918-1948 шш.). Акуа, 1979; Агрба В. Ашәкуҕи жәлар ражәарҕиареи. Акуа, 1977; Атцнариа В. Жәлар рышәку // В.Атцнариа. Ахәатәи ахәашьеи. Алитературатә-критикатә статиакүа. Акуа, 1976; Цыблазе Г. Дмитри Гулиа: арҕиаҕы-атцарауа / Акыртшәахьтә еитеигеит Р. Кацба. Акуа, 1975; Ладария М. Размышления о четырех романах // Советская Абхазия. 1966. № 126, 3 июля; Авидзба В. Абхазский роман. Сухум, 1997 и др.
- 18 Инал-ипа Ш. Д. Прыжок благородного оленя. (К 100-летию со дня рождения

народного поэта Абхазии Д. И. Гулиа). С. 60.

19 Атцнариа В. Жәлар рышәкү // В.Атцнариа. Ахәатәи ахәашьей. Алитературатә-критикатә статиакүа. Ад. 3.

20 Цыблазе Г. Дмитри Гулиа: арҕеиафы-атцарауаф. Ад. 13.

21 Ладария М. Размышления о четырех романах // Советская Абхазия. 1966. № 126, 3 июля.

22 Инал-ипа Ш. Д. Прыжок благородного оленя. (К 100-летию со дня рождения народного поэта Абхазии Д. И. Гулиа). С. 60—61.

23 См., например: Агрба В. Ашәкүофәи жәлар ражәарҕеиарей. Акуа, 1977. Ад. 20; Инал-ипа Ш. Д. Прыжок благородного оленя. (К 100-летию со дня рождения народного поэта Абхазии Д. И. Гулиа). Сухуми, 1974. С. 61.

24 Атцнариа В. Жәлар рышәкү // В.Атцнариа. Ахәатәи ахәашьей. Алитературатә-критикатә статиакүа. Акуа, 1976. Ад. 15.

25 Гулиа Д. Камачыч // Д. Гулиа. Ифымтакуа реизга. 6-томкны. 2-тәи ат. Акуа, 1982. Ад. 9. *(Далее сноски на это издание, страницы указываются в тексте в скобках. Здесь и далее подстрочные переводы мои. — В. Б.).*

26 Фредерик Дюбуа де Монперэ. Путешествие вокруг Кавказа. У черкесов и абхазов, в Колхиде, в Грузии, в Армении и в Крыму / Перев. с франц. Н. А. Данкевич-Пушиной. Сухум, 1937. С. 61.

27 Мачавариани К. Некоторые черты из жизни абхазцев. Положение женщины в Абхазии // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. IV. Тифлис, 1884. Отдел II. С. 58.

28 И здесь мы видим, как Д. Гулиа, прекрасно знавший Апсуара, внимательно следит за поведением своих героев. Алиас придерживается норм этики, поэтому он не может во всеуслышание говорить о рождении своего ребенка, тем более что мать Торкана Щарифа была седовласой пожилой женщиной, она намного старше Алиаса. Уважительное отношение к старшим, скромность младших являлись также составной частью системы этических норм Апсуара.

29 В данном случае Д. Гулиа необоснованно немного отошел от этики. Торкан (вполне порядочный и воспитанный человек) не должен был открыто называть имя своей седовласой матери. Это как бы подчеркивает «невоспитанность» Торкана. Если молодой человек обращается к старику по имени, то это считается правилом плохого тона. Старик на

238

это мог сказать парню: «Разве мы с тобой ровесники?» А обращаться к старшим по отчеству у абхазов вообще не было принято. (Это новшество появилось в советское время.) Зато существовали иные формы обращения, которые зависели от ситуации. И Торкан вместо имени Щарифы мог произнести: «Как сказала моя мать» («Сан ишылхәаз еицш»).

30 Для укладывания грудного ребенка абхазы, как и многие народы Северного Кавказа, до сих пор используют деревянную, обычно красиво сделанную люльку с постельными принадлежностями. В ней ребенок, как правило, лежит на спине в горизонтальном положении, а руки расположены ровно по боковым частям тела и привязаны тонким материалом (может быть, из хлопчатобумажной или байковой ткани); плотно завернуты и ноги ребенка. Только его голова более или менее

свободна. Так что, ему очень трудно бывает развязать себе руки и ноги. Люльку используют в течение года. Считается, что люлька способствует правильному росту ребенка, препятствует искривлению позвоночника, рук и ног.

31 Гулиа Д. Агуалашэаракуа // Д. Гулиа. Ифымтакуа реизга. 6-томкны. 3-тәи ат. Акуа, 1983. Ад. 229-245.

32 Гулиа Д. Сара ашкол сышталаз // Д. Гулиа. Ифымтакуа реизга. 6-томкны. 2-тәи ат. Акуа, 1982. Ад. 211-218.

33 Атцнариа В. Жәлар рышәкү // В.Атцнариа. Ахәатәи ахәашьей. Алитературатә-критикатә статиакуа. Акуа, 1976. Ад. 15-16.

34 Там же. С. 18.

35 Там же.

36 По абхазским обычаям, с того момента, когда девушка приняла подарки от жениха (это не калым, его у абхазов не принято было платить) (Камачич тоже приняла от Алхаса золотое кольцо, золотые часы и платок /ахьымаҭәа/— символы помолвки), она считается невестой. Если через некоторое время она передумала бы и захотела бы вернуть подарки, то последствия могли быть печальными, ибо сторона жениха могла быть сильно оскорблена и пойти на крайние меры, т. е. отомстить. То же самое произошло бы, если жених впоследствии отказался от своего предложения, тем самым оскорбив девушку и ее семью.

37 Обычно дочь, да и мать, сестры (если они есть) обслуживают застолье (речь идет о небольших застольях в честь почетных гостей, ритуальном празднике с участием гостей и т. д.). В присутствии гостей (почетных) они не могут участвовать в винопитии и произнесении тостов. Как правило, это прерогатива мужчин. Д. Гулиа чувствовал, что у читателей могут возникнуть сомнения по поводу поведения Камачич и решил подчеркнуть, что за столом чужих не было, в основном были все «домашние». В таком семейном кругу Камачич еще могла позволить себе произнести тост с бокалом вина, хотя не принято было, чтобы женщина и дома, и в гостях выпивала вино, произнося речи.

38 [Торнау Ф. Ф.]. Воспоминания Кавказского офицера. 1835 год. Часть I. М., 1864. С. 60.

39 Там же. С. 59.

40 В старину умыкание девушки считалось героическим поступком. Оно изредка встречается и в наше время, но уже человек (вместе с группой лиц), совершивший

239

кражу девушки, преследуется законом (зависит, конечно, от показаний девушки). Встречаются два способа умыкания: 1) оно совершается с согласия девушки в случае, если ее родители категорически против брака; или оно совершается с согласия девушки с точки зрения романтических или иных соображений; 2) умыкание совершается вопреки воле девушки, последствия которого могут быть трагическими, ибо подобное действие равнозначно изнасилованию. Обо всем этом свидетельствуют этнографические и фольклорные материалы. (Например, в Нартском эпосе есть сказание о богатыре Нарджхиоу, который насильно похищает сестру нартов Гунду-красавицу, уже засватанную за Хуажарпыса; однако Нарджхиоу не смог уйти, мать нартов Сатаней-Гуаша, не видя возможности остановить Нарджхиоу, превратила его и Гунду в камень. В историческом сказании об Абатаа

Беслане герой похищает красавицу Ханифу с ее, так сказать, позволения и др.)

41 Обычно в абреки (абх.: абрагъра) уходили (в основном вынужденно) после совершения убийства или иных тяжких преступлений, дабы избежать кровной мести. Мотивы могут быть разные: серьезное оскорбление чести и достоинства человека, к какому бы сословию он ни принадлежал, убийство близкого человека, позор и т. д. Абхазы говорят: «Ауафы адэы дзыку апхашъара азоуп» («Человек живет ради стыда, чести»), и он готов защитить свою честь, смыть позор любым способом. Сама кровная месть была главной причиной абречества, на которое не все могли решиться.

42 Атцнариа В. Жэлар рышәку // В.Атцнариа. Ахәатәи ахәашъеи. Алитературатә-критикатә статиакъа. Ақуа, 1976. Ад. 10.

43 Там же. С. 11.

44 Авидзба В. Абхазский роман. Сухум, 1997. С. 85.

45 Д. Гулиа в романе не описывает традиции аталычества, которые, между прочим, связывали князей, дворян и крестьян крепкими родственными узами. По этому обычаю князь или дворянин отдавал своих детей с малых лет на воспитание крестьянам. (Иногда князья в качестве аталыков выбирали дворян.) Таким образом, у ребенка появлялись «вторые родители» — аталыки (тюрк.: воспитатели; абх.: абаззеи аназзеи), а также молочные братья и сестры (если у аталыков были свои дети). Процесс воспитания происходил в естественных условиях, в рамках традиционной этики Апсуара, которая предполагала и «спартанское» воспитание, включавшее в себя: владение оружием (ружье, кинжал, шашка или сабля), джигитовка, ораторское искусство и т.д. (если речь идет о мальчике). Девушек учили рукоделию, вязанию, шитью, хорошим манерам поведения, умению приготовления пищи и т. д.; не исключались и джигитовка, владение оружием. Часто воспитанники сильно привязывались к воспитателям, их дом становился для них вторым родным домом. Кстати, в прошлом эти традиции сглаживали и смягчали отношения между различными сословиями общества и не доводили противоречия до массового антагонизма и кровавого конфликта в форме «классового» восстания или революции.

46 Согласно существующим по сей день этическим нормам, редко кто из мужей употреблял слово «сыпхәыс» («моя жена») в присутствии посторонних, сельчан, гостей, (особенно старших по возрасту людей) и т. д.; мужчина не произносил также и имя супруги. Вместо них мужчины часто используют выражение типа «афны иқоу» (дословно:

240

та, которая дома находится»). Это ни в коей мере не унижало женщину, а наоборот, означало почитание.

47 В такой критической ситуации этика (Апсуара) допускала участие родственников и даже родителей в решении проблемы развода. Развод в дореволюционной Абхазии документально не оформлялся, как не фиксировался и брак. Отсутствовало и венчание в церкви. По абхазским представлениям, это никак не означало незаконность брака. Равнодушное отношение абхазов к регистрации брака и развода сохранилось и по сей день. Кстати, эти явления более или менее отражены в главах романа «Камачич»: «Некрещеных не принимают в школу», «Оказывается, что

дети невенчанных считаются незаконными».

48 Атцнариа В. Жәлар рышәкү // В.Атцнариа. Ахәатәи ахәашьей. Алитературатә-критикатә статиақуа. Ақуа, 1976. Ад. 10.

49 В абхазском фольклоре встречаются произведения, в которых зло наказывается местью; кровная месть считается героическим поступком. Об этом свидетельствует, например, «Песня о Салумане Бгажба», восхваляющая героический поступок Салумана, который отомстил убийце брата. В ней такие слова: «Утром убили брата, / А до середины того же дня отомстил за брата, / Абгажба Салуман... (Ашьыжьымтан зашьа дыршьыз, / Шьыбжьаанза зшьа зуз, / Абгажә Салуман)». (Ацсуа жәлар рҕапыцтә рҕеиамта / Еиқуиршәеит Ш. Хь. Салакаиа. Қарт—Ақуа, 1975. Ад. 309).

50 Атцнариа В. Жәлар рышәкү // В.Атцнариа. Ахәатәи ахәашьей. Алитературатә-критикатә статиақуа. Ақуа, 1976. Ад. 10.

51 Папасқыр М. Ацсуа прозеи апоезиеи. Ақуа, 1970. Ад. 138.

52 Анқуаб В. Ацсуа проза ашьақуғыларей аҕиарамғақуей (1918—1948 шш.). Ақуа, 1979. Ад. 217-218.

53 Там же. С. 217.

54 Там же. С. 218.

55 Агрба В. Ашәкүфәи жәлар ражәарҕеиарей. Ақуа, 1977. Ад. 26.

56 Ацсуа жәлар рҕапыцтә рҕеиамта / Еиқуиршәеит Ш. Хь. Салакаиа. Қарт—Ақуа, 1975. Ад. 283

57 Там же. С. 244.

58 Ачамгур — национальный смычковый музыкальный инструмент.

59 Ацсуа жәлар рҕапыцтә рҕеиамта / Еиқуиршәеит Ш. Хь. Салакаиа. Қарт—Ақуа, 1975. Ад. 254.

60 Бгажба Х. С. Об абхазской литературе. Сухуми, 1960. С. 6.

61 Авидзба В. Ш. Абхазский роман. С. 81.

62 Там же.

63 Проблема жанра «устного рассказа» до сих пор дискутируется в фольклористике. Она часто вызывала острые дискуссии в науке (см.: Емельянов Л. И. Проблема художественности устного рассказа // Русский фольклор. Т. V. Л., 1960. С. 247—264; Кузьмичев И. К. Жанровая природа современного сказа // Русская народная поэзия. Вып. I. Горький, 1961. С. 29—42; Ярневский И. З. Устный рассказ как жанр фольклора. Улан-Удэ, 1969 и др.). Мы придерживаемся той точки зрения, которая утверждает, что «устный

241

рассказ» является самостоятельным жанром фольклора, ибо он существенно отличается от других повествовательных жанров устного народного творчества (сказок, легенд, сказаний). Один из сторонников «автономного» существования «устного рассказа» С. Л. Зухба пишет: «Под термином “устный рассказ” мы имеем в виду небольшие по объему народные устные повествования о реальных и конкретных фактах, о конкретных исторических лицах, эпизодах из жизни, при условии, если в основе этих рассказов лежат более или менее организованные сюжеты и их фольклористическая достоверность не вызывает сомнения... Устный рассказ является непосредственным и первичным откликом на конкретные жизненные события». (Зухба С. Л. Типология абхазской несказочной прозы.

Майкоп, 1995. С. 291). Устный рассказ отличается от других повествовательных (прозаических) жанров фольклора своей динамичностью. «Постоянной изменчивости подвержены не только сюжеты, но и тематика устного рассказа... В устном рассказе не просто вымысел выдается за реальность... Характер достоверности в устном рассказе... обусловлен реальным фактом или событием, на основе которого он построен. По своей форме, стилю, языку устный рассказ ближе к обычной, живой разговорной речи». (Зухба С. Л. Указ. соч. С. 293). Кстати, устный рассказ — главный источник становления и развития жанров рассказа и новеллы во многих литературах Кавказа, зародившихся в XIX-XXвв.

64 Речь идет не об обычных проводах ночи. В данном случае они связаны с «праздником мертвых», как правило, проводимом 28 августа, в день успения Божьей матери. В характере проведения «праздника» ощущается синтез христианских и языческих обрядов. На абхазском языке этот «праздник» называется «нанхэа». Термин состоит из двух корней: «нан» (в смысле «мать») и «хэа» (от слова «аныхэа /ра/» — праздник, моление). Д. Гулиа вводит в роман эту главу (как и 34-ю главу «Поминки Озбека» — об обычаях проведения поминок) с целью описания конкретных обычаев, в данном случае обычая проведения «нанхэа» (он по сей день «празднуется», хотя некоторые элементы традиционного «нанхэа», а именно — «проведение ночи» перед «праздником» с импровизированными сценами «барбанджиа» /устройство костра, перепрыгивание через костер и т. д./ встречаются весьма редко или вовсе отсутствуют). Как было принято, в ночь перед «нанхэа» не спали, ибо считалось, что в эту ночь черти (афыстаацэа, ацсэа) бодрствуют и шастают везде.

65 Инал-ипа Ш. Абзиара — фадароуп // Алашара. 1982. № 10. Ад. 92—98.

66 Атцнариа В. Адунеи фыц агуеисбжы // Алашара. 1986. №4. Ад. 115—126; №5. Ад. 121—130. Он же. Аамтеи арфеиамтеи. Алитературатэ-критикатэ статиаква. Акуа, 1989. Ад. 231-292.

67 Зыхуба С. Ахахэ еиџсамхарц // С. Зыхуба. Ахахэ еиџсамхарц. Алитературатэ-критикатэ статиаква. Акуа, 1984. Ад. 3—38.

68 Царгуш Шь. Ажэлар рышкол — школ гугуоуп // Алашара. 1983. № 9. Ад. 97—101.

69 Неделя. 1982. №41.

70 Инал-игъа Ш. Абзиара — фадароуп // Алашара. 1982. № 10. Ад. 98.

71 Зыхуба С. Ахахэ еиџсамхарц. Ад. 3.

72 Атцнариа В. Аамтеи арфеиамтеи. Ад. 232.

242

73 Неделя. 1982. №41.

74 Атцнариа В. Аамтеи арфеиамтеи. Ад. 236—237.

75 Там же. С. 237.

76 Шьынкуба Б. Адацкуа бзанатцы — атцла ацсы тоуп. Акуа, 1995. Ад. 14.

77 Там же. С. 15.

78 Почвенничество — литературно-общественное и философское направление в России в 60-х гг. XIX в. Главными его представителями были А. Григорьев, братья М. М. и Ф. М. Достоевские и др. Во взглядах почвенников основополагающей была идея о «национальной почве» как основе и форме социального и духовного развития России. Почвенничество было консервативной формой философского романтизма.

- (См.: Русская философия. Словарь / Составитель А. А. Апрышко. М., 1999. С. 394).
- 79 Шынкуба Б. Адацкуа бзанатцы — атцла ацсы җоуп. Ад. 11—12.
- 80 Шынкуба Б. Ашықускуа рышьта. (Астатиа) // Б. Шынкуба. Иҗымтақуа реизга. 3-томкны. 3-тәи ат. Ақуа, 1979. Ад. 480-516.
- 81 Шынкуба Б. Адацкуа бзанатцы — атцла ацсы җоуп. Ад. 25.
- 82 Шинкуба Б. Рассеченный камень. Роман / Перев. И. Бехтерева. М., 1986. С. 296—297.
- 83 Шынкуба Б. Адацкуа бзанатцы — атцла ацсы җоуп. Ад. 27.
- 84 Там же. С. 32.
- 85 Там же.
- 86 Там же. С. 4.
- 87 Ацсуа поезиа антология. XX ашәышықуса: 2-томкны. 2-тәи ат. Ақуа—Москва, 2001. Ад. 288.
- 88 Там же. С. 295.
- 89 См.: Читашева Р. Г. Апсуара как основа нравственности и нравственного воспитания абхазов. Гагра, 1995. 2-я стр. обложки.
- 90 Җашыг Н. Ацсуара. Ақуа, 1994. Ад. 3.
- 91 Там же. С. 5.
- 92 Там же. С. 9.
- 93 Ацсны. 1994. № 53, октиабр 20.
- 94 Там же.
- 95 Бигуаа В. Ашәышықуса антцәамтазы... (Җаамтазтәи апублицистика иахылтцыз ахуцрақуа)... М., 1996.
- 96 Шинкуба Б. Избранное: В 2-х тт. Т. 1. М., 1982. С. 108—109.
- 97 В традиционных абхазских домах, на кухне (аматурта, ацацха), которая обычно отдельно стояла, использовался открытый огонь; над очажным огнем висела железная цепь, на которой подвешивался котел. Крыша плетеной апацхи была так сделана, что дым от очага уходил через верх. Если о том или ином доме скажут, что «там некому зажечь очажный огонь», то это значит, что двери дома навсегда закрылись, в нем никого не осталось, или род исчез.
- 98 Атцнариа В. Аамтеи арҗеиамтеи. Ад. 232.
- 99 Зыхуба С. Ахахә еиҗсамхарц. Ад. 4.

243

- 100 Атцнариа В. Аамтеи арҗеиамтеи. Ад. 233.
- 101 Там же.
- 102 Шинкуба Б. Рассеченный камень. Роман / Перев. И. Бехтерева. М., 1986. С. 9. (Далее сноски на это издание даются в тексте в скобках с указанием фамилии переводчика и страницы. По необходимости буду ссылаться на абхазский оригинал.)
- 103 В 1946—1951 гг. Б. Шинкуба записал 25 вариантов предания об Абрскиле, которые опубликованы в его сборнике фольклорных и этнографических материалов «Золотые россыпи» («Ахьыртцәатцәа») (Сухуми, 1990. С. 272—314). В этой же книге опубликован полный вариант предания, реконструированный писателем-фольклористом на основе собственных записей и записей В. Гарцкия, Н. Джанашиа, Д. Гулиа, сделанных в конце XIX в. Полный вариант предания не раз печатался в

периодической печати и выходил отдельным изданием. А два года назад (в 2000 г.) он был опубликован в Турции на турецком языке в переводе М. Папба (Пап-пха) (Papa-pha Mahinur Tuna).

104 Именно такое завершение последних слов Абрскила встречается и в фольклорных текстах, записанных Б. Шинкуба (см.: Ахьыртцэатцэа. Ад. 276, 301). В них присутствует еще одно слово — «навсегда». Таким образом, последние слова Абрскила звучат так: «И одно отделено от другого навсегда, это, конечно, плохо». 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.

105 Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края, собранные и приведенные в порядок П. В. Шейном. Т. II. СПб., 1892. С. 437-438 и сл.

106 Шьынқуба Б. Ифымтақуа реизга: 3-томкны. 1-тәи ат. Ақуа, 1977. Ад. 185.

107 Кулиев К. Раненый камень. Стихи и поэмы. М., 1964. С. 216.

108 Там же. С. 217.

109 Там же. С. 80.

110 Там же.

111 Там же. С. 144.

112 Там же. С. 115.

113 В абхазской традиционной семье невестка, как правило, не имела право разговаривать со свекром и его братьями, ибо они были самыми старшими в семье. Этот патриархальный обычай существует давно и соблюдается по сей день в селах Абхазии. Видимо, обычай, являясь важным элементом семейного этикета, не допускал каких-либо недоразумений в отношениях между невесткой и свекром, способствовал сохранению мира в семье.

114 См.: Frazer J. G. Myths of the origin of fire. London, 1930.

115 Токарев С. А. Огонь // Мифы народов мира: В 2-х тт. Т. 2. М., 1992. С. 240.

116 Там же. С. 239—240.

117 Мифы народов мира: В 2-х тт. Т. 1. М., 1991. С. 136.

118 Зухба С. Л. Типология абхазской сказочной прозы. Майкоп, 1995. С. 53—54.

119 Мифы народов мира: Т. 2. С. 642.

120 Шинкуба Б. Избранное: В 2-х тт. Т. 1. С. 180.

244

121 Там же. С. 184.

122 Это стихотворение в переводе Б. Ахмадулиной опубликовано в первом томе избранных произведений Б. Шинкуба (1982; С. 126—127). Однако перевод сильно расходится с абхазским оригиналом, поэтому мы и даем подстрочный перевод.

123 Шьынқуба Б. Ифымтақуа реизга: 3-томкны. 1-тәи ат. Ад. 258.

124 Там же. С. 249.

125 Шьынқуба Б. Тагалантәи ашәахуақуа. Ажәеинраалақуа. Ақуа, 1986. Ад. 19.

126 О повести Б. Шинкуба «Чанта приехал» см.: Бигуаа В. Абхазская литература в историко-культурном контексте. Исследования и размышления. М., 1999. С. 245—250.

127 Шьынқуба Б. Ифымтақуа реизга: 3-томкны. 3-тәи ат. Ақуа, 1979. Ад. 442.

- 128 Купала Я. Собрание сочинений: В 3-х тт. Т. II. М., 1982. С. 7.
- 129 Купала Я. Стихотворения и поэмы / Перев. с белорусского. Минск, 1991. С. 82.
- 130 Там же. С. 61—62.
- 131 Там же. С. 63.
- 132 Моквский собор является венцом абхазской средневековой архитектуры. Как утверждает Д. Чачхалиа, «это единственный во всем Закавказье, сохранившийся до наших дней пятинефный, усложненной композиции храм... Моквский собор должен был олицетворять процветание страны...». (Чачхалиа Д. Абхазская Православная Церковь. Хроника. Прибавления. М., 1997. С. 70). По мнению Д. Чачхалиа, храм построен в 967 г. Впоследствии собор стал усыпальницей царей и владетельных князей Абхазии. Там же похоронен и царь Леон III, построивший храм.
- 133 Сравним: Амм — в йеменской мифологии — бог луны, бог-предок, обладал и чертами божества земледелия. А в мифологии догонов Амма считается верховным божеством, демиургом. Один из вариантов мифа о сотворении гласит, что Амма, подобно гончару, создал солнце и луну. (См.: Мифы народов мира. Т. 1. М., 1991. С. 70).
- 134 Зухба С. Л. Типология абхазской сказочной прозы. С. 33.
- 135 Там же. С. 34. См. также: Бганба-Горангур В. Р. [Бганба В. Р.]. Абхазский космогенезис и ноосфера. Сухум, 2000.
- 136 Зухба С. Л. Типология абхазской сказочной прозы. С. 58.
- 137 Там же.
- 138 По абхазским обычаям, которые соблюдаются по сей день, спустя некоторое время после свадьбы, зятя приглашают в дом отца его жены (тестя). Зять сопровождает его близкие родственники и друзья. В торжествах участвуют родственники тестя и соседи (они и помогают в подготовке и проведении торжеств). До такого «официального» приглашения зять как бы не имеет права посещать дом тестя и даже его близких (например, братьев тестя, жены и т. д.). Это касается и супруги зятя. Исключения составляют несчастные случаи, связанные со смертью одного из членов семьи тестя. (Кстати, эту тему мы затрагивали при анализе романа Д. И. Гулиа «Камачич».)
- В данном случае Бежан истосковался по дочери Мари, но она не могла посетить отца без проведения торжеств. Речь, конечно, идет об обычной нормальной ситуации. Если дочь все же нарушила бы традицию, ничего страшного не произошло бы. О подобном «нарушении» говорилось в связи с характеристикой образа Камачич.

245

139 Ефрем Эшба (1893-1939) — выдающийся политический и государственный деятель, сыгравший заметную роль в новейшей истории Абхазии и Северного Кавказа; стоял у истоков возрождения абхазской государственности. Он закончил юридический факультет Московского университета, студентом уже вел политическую деятельность; не раз подвергался арестам, исключался из партии большевиков в 20-х гг. Занимал высокие посты в Абхазии, Закавказье, Северном Кавказе и Москве. Категорически был против включения Абхазии в состав Грузинской ССР. Обвинен в антигосударственной деятельности и троцкизме; расстрелян в Москве 16 апреля 1939 г.

Е. Эшба — автор многих статей и книги «Асланбек Шерипов (опыт характеристики личности и деятельности А. Шерипова в связи с народно-революционным движением в Чечне)». (Первое издание — Грозный, 1927; 2-е издание, испр. и доп. — Грозный, 1929; 3-е издание — Сухуми, 1990). О Е. Эшба см.: Дзидзария Г. А. Ефрем Эшба. М., 1967; 2-е издание, доп. — Сухуми, 1983. Марыхуба И. Р. Ефрем Эшба (выдающийся государственный деятель). Сухум, 1997. /

140 Шьынқуба Б. Ахахә еиџса. Ароман. [Актәи ашәкы]. Акуа, 1983. Ад. 41.

141 Там же. С. 60.

142 Шьынқуба Б. Ахахә еиџса: (Ѱ-шәкыкны // Б. Шьынқуба. Иџымтакуа реизга: Цшъ-томкны. 4-тәи ат. Апроза. Акуа, 1998. Ад. 43. *(Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием тома и страницы. Подстрочные переводы мои. — В. Б.)*

143 Шьынқуба Б. Ахьырцәатцәа... Ад. 276.

144 Там же. С. 301.

145 Атцнариа В. Аамтеи арџиамтеи. Ад. 285-286.

146 Шинкуба Б. Избранное: В 2-х тт. Т. 2. М., 1982. С. 336.

147 Там же.

148 Там же.

149 Там же. С. 338.

150 См.: Абуашвили А. Б. Образ родины в романах Григола Робакидзе // Литературное зарубежье. Национальная литература — две или одна? Вып. II. М., 2002. С. 145.

151 Искандер Ф. Баллада о свободе // Литературная газета. 1990. № 20, 16 мая.

152 Ажвейпш-Жвейпшыркан (или Ажвейпш) (Ажәеипшъ-Жәеипшъыркан; Ажәеипшъ, Ажәеипшъаа) — в абхазской мифологии божество охоты, покровитель диких животных.

153 Аирг (или Аерг) (Аиргъ; Аергъ) — в абхазской мифологии древнее божество охоты, покровитель диких животных.

154 С древнейших времен абхазы, как и другие горцы Кавказа (адыги /черкесы/, чеченцы, ингуши и др.), были связаны с горами, занимались скотоводством и охотой. Находясь в горах, охотники и пастухи пользовались специальным языком, иносказаниями. Например, охотники по-другому называли животных (в частности, вместо «амшә» /медведь/ — «шъапажә» /толстоногий/; «аеы» /лошадь/ — «шъацака» /широконогая/; «абынхәа» /кабан/ — «цәкуац» /длинный клык/ и т. д.). Видимо, возникновение иносказаний было обусловлено религиозными соображениями и прагматическими мотивами (если не говорить настоящее название зверя, то можно надеяться на успех в охоте).

246

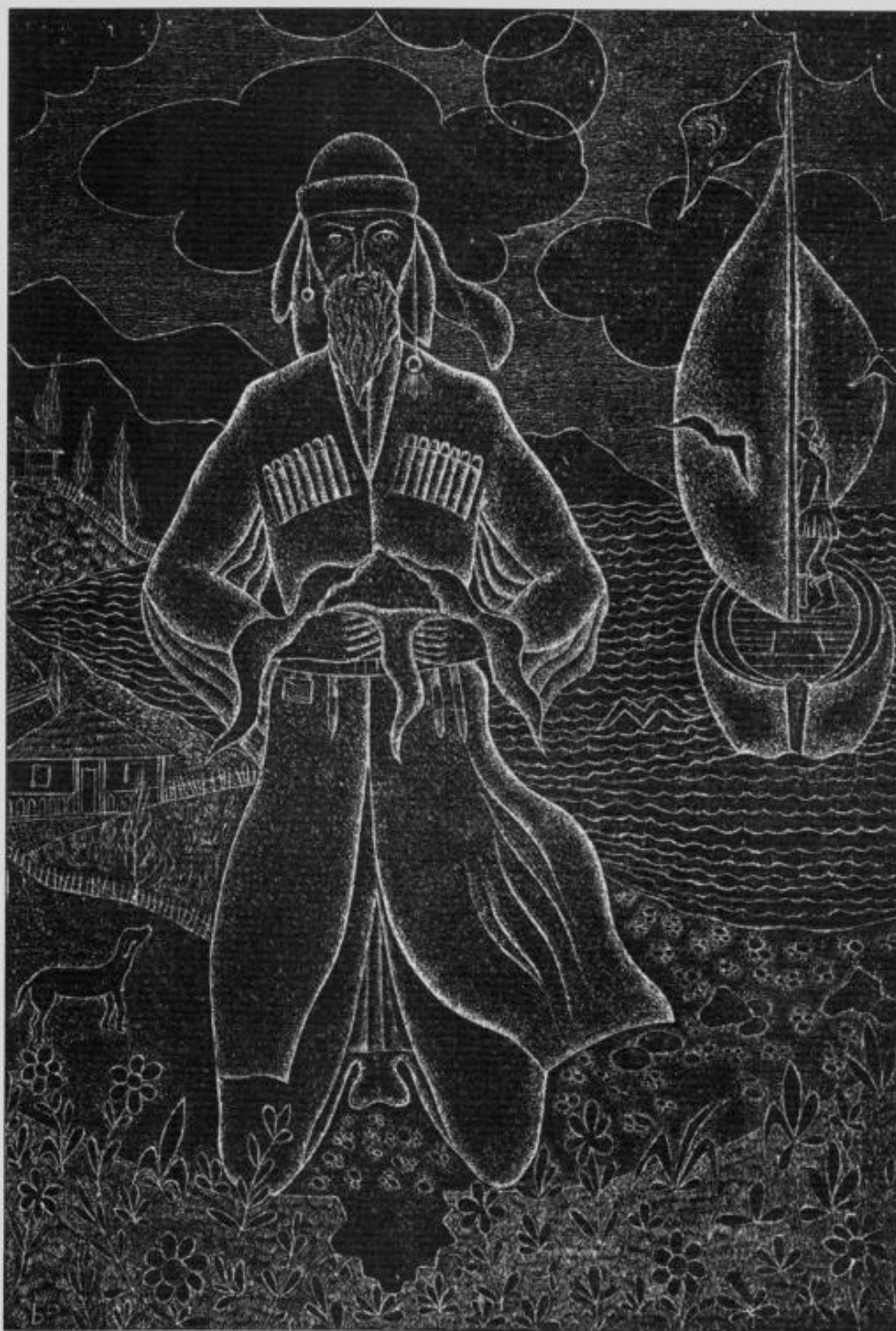
(См. об этом: Гулиа Д. Божество охоты и охотничий язык абхазов // Д. Гулиа. Собр. соч.: В 6-ти тт. Т. 6. Сухуми, 1986. С. 293—308).

155 О том, что в январе—феврале 1911 г. в Абхазии выпал небывалый снег (такого не знала история края) писали абхазский ученый, просветитель и общественный деятель С. Басария (1884—1941) и многие авторы — свидетели события, в том числе русский ученый, публицист А. А. Ростовцев. Снег шел 20—24 дня и достиг на низменности 2-х м, а в нагорной полосе — до 7 м. (См.: Ростовцев А. А. Пицундская сосновая роща // Записки Кавказского Отдела Императорского Русского

Географического общества. Кн. XXIX. Вып. 4. Тифлис, 1916. С. 7-9; Басария С. Биографический очерк. Статьи. Сухуми, 1984. С. 37).

156 Впрочем, Б. Шинкуба во время работы над второй книгой романа «Рассеченный камень» опубликовал рассказ «Старуха Расидац» (1988), посвященный трагическим событиям конца 30—40-х годов, когда невинные люди оказывались за решеткой и расстреливались. В 1990 г. рассказ в переводе И. Бехтерева был опубликован в журнале «Дружба народов» (№ 6; с. 3-18).

157 См.: Абхазия: Документы свидетельствуют. 1937—1953. Сборник материалов. Сухум, 1992. Абхазские письма. (1947—1989). Сборник документов. Т. 1. Сухум, 1994.



Р. Барциц. Горсть родной земли. Махаджир. 1982. Автолитография.

ГЛАВА IV

ИСТОРИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ И ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ВЫМЫСЕЛ В РОМАНЕ. ПОЭТИКА.

АДЫГСКИЙ (ЧЕРКЕССКИЙ) КОНТЕКСТ; ВЛИЯНИЕ РУССКОЙ И ЗАРУБЕЖНОЙ ПУБЛИЦИСТИКИ XIX В.

О КАВКАЗСКОЙ ВОЙНЕ (Б. ШИНКУБА. «ПОСЛЕДНИЙ ИЗ УШЕДШИХ», 1974)

Во второй половине XX века, точнее — в 60-90-е годы, абхазский роман занял ведущее место в национальной литературе. Это связано прежде всего с произведениями А. Гогуа, Б. Шинкуба, А. Джения, В. Амаршан, И. Тарба, Д. Ахуба, Б. Тужба, Н. Хашиг, Л. Гицба и других. В течение 40-45 лет было опубликовано до 50 романов. Дело, конечно же, не в количестве, хотя и оно имеет немаловажное значение для такой сравнительно молодой письменной литературы, как абхазская, а в художественно-эстетической значимости произведений. Можно смело утверждать, что роман во многом определил характер литературного процесса второй половины прошлого столетия. Благодаря ему, а также повести и рассказу, национальная литература вышла за рамки республики и начала завоевывать иноязычного читателя, и в этом велика роль русского языка. Прежде всего на русский, а потом и на другие языки мира были переведены рассказы, повести и романы Б. Шинкуба, А. Гогуа, Д. Ахуба, И. Тарба, М. Лакрба (Лакербай) и др. Однако, к сожалению, самые значительные произведения А. Гогуа (романы «Нимб» и «Большой снег»), А. Джения (повести «Не бери на себя греха, брат», «Мужская песня», романы «Восьмой цвет радуги», «Аными-рах — божество двоих» и другие) обойдены вниманием переводчиков. В творениях названных писателей рассматриваются проблемы, связанные с философией личности с точки зрения экзистенциализма, отчасти психоанализа и т. д., с этнософией, с особенностями и судьбой национальной этики Апсуара.

Примечательно, что в 60-90-е годы писатели продолжили те незначительные традиции художественного отражения прошлого народа, зачатки которых формировались в первой половине XX столетия (произведения Д. Гулиа, С. Чанба, Г. Гулиа и др.). В результате исторические жанры прозы (исторические повести и романы) заняли прочное место в литературе. Вспоминаются любопытные слова Б. Шинкуба, высказанные им в 1985 г. профессору Н. С. Надъярных, посетившей народного поэта на его сухумской квартире, свидетелем которых был я сам.

249

Н. С. Надъярных спросила писателя: «Почему в современной абхазской литературе стало много романов?» (Речь отчасти шла и об историческом романе.) Б. Шинкуба, указывая на генеалогию своей фамилии, помещенную на стене, лаконично ответил: «Народ вспомнил о своей родословной». Эти мысли подтверждаются словами самой Н. С. Надъярных, которая в 1986 г. писала: «Роман — это уровень духовного потенциала нации, но и его большая потребность в перспективе» (1). И далее: «Единственное усовершенствование, которое постигает его (*роман*. — В. Б.) на протяжении ближайшего полувека, — прозорливо рассуждал Л. Леонов, касаясь будущего романного жанра, — это повышение его мыслительной и образной

емкости соответственно текущим приобретениям нашего ума и духа» (Леонов Л. Публицистика. М., 1976. С. 290; см. также.: Надъярных Н. С. Ритмы единения. Киев, 1986. С. 167).

Таким образом, национальная литература пополнилась историческими повестями Д. Дарсалиа «Водоворот» (1973), Б. Тужба «Звон колокола» (1983}, Д. Зантариа «Судьба Чыу Иакупа» (1982) и «Князь хылцисов» (1981), историческими драмами А. Мукба «В солнечное затмение» (1977) и «Когда открыты двери» (1988), историческими романами Г. Гулиа «Водоворот» (1959), Б. Шинкуба «Последний из ушедших» (1974), Б. Тужба «Апсырт» (1991), В. Амаршана «Апсха — царь Абхазии» (1994), Л. Гицба (Гыц Аспа) «Киараз» (1989) и т. д.

Как свидетельствуют эти произведения, писателей больше всего интересовали две эпохи — время объединения абхазских субэтнотосов и создания Абхазского царства (VI — начало X в. н. э.) (произведения Б. Тужба, В. Амаршана, драма А. Мукба «В солнечное затмение») и эпоха Кавказской войны и махаджирства XIX в. (произведения Г. Гулиа, Б. Шинкуба, Д. Дарсалиа, Д. Зантариа, драма А. Мукба «Когда открыты двери»). Потому что VI—X и XIX столетия — это важные, уникальные страницы истории Абхазии, и связанные с проблемами создания централизованного государства и выселением основной части населения страны в Турцию. Очевиден резкий контраст: с одной стороны — достижения в области государственного и культурного строительства, с другой — величайшая трагедия, последствия которой до сих пор отражаются на судьбе народа.

Удивительно, но революционная эпоха (1917—1921 гг.) слабо отражена в прозе, особенно в романе; исключение — роман в стихах Б. Шинкуба «Песня о скале», произведение Л. Гицба «Киараз».

Интересно то, что в северокавказских литературах (особенно в литературах народов Дагестана и Центрального Кавказа) большое место занимала тема борьбы горцев за установление советской власти в республиках региона. Поэтому среди исторических жанров прозы превалировали историко-революционные романы и повести. (Примеры: романы балкарских и карачаевских писателей Ж. Залиханова «Горные орлы», Б. Гуртуева «Новый талисман», М. Шаваевой «Мурат», Х. Байрамуковой «Годы и горы» и «Семья Карчи», О. Хубиева «Аманат», абазинских писателей Х. Жирова «Пробуждение гор», К. Джегутанова «Проданный с конем», адыгских /черкесских/ писателей А. Кешокова «Вершины не спят», Х. Теунова «Род Шогемоковых», А. Шомахова «Заря над Тереком», Т. Керашева

250

«Состязание с мечтой» и «Дорога к счастью», чеченского писателя М. Мамакаева «Мюрид революции», дагестанских писателей Р. Динмагомаева «Герои в шубах», М. Хуршилова «Сулак — свидетель», М. Башаева «Отцы», М. Магомедова трилогия «Месть», И. Керимова «Махач» и «Крылатая девушка», трилогия М. Яхьяева «Горы свидетели»: «Кинжалы обнажены», «Нам некогда умирать» и «Победившие смерть», Ш. Альбериева «Живая волна», А. Мудунова «Огонь в крови», А. Искендерова

«Самур» и т. д.). Исключения составляют исторические романы И. Машбаша «Жернова» и «Хан-Гирей», М. Кандура (пишет на английском языке) «Казбек из Кабарды», «Тройной заговор», «Балканская история» и др., Т. Адыгова (пишет на русском языке) «Щит Тибарда», М. Эльберда (пишет на русском языке) «Страшен путь на Ошхамахо» и «Ищи, где не прятал», Б. Тхайцухова «Горсть земли», К. Джегутанова «Золотой крест», Х. Бештокова «Каменный век» (роман в стихах), С. Мафедзева «Достойны гибзы» («Достойны печальной песни»), В. Абитова «Дом его — бурка», «Несостоявшаяся свадьба», И. Базоркина «Из тьмы веков», А. Айдамирова «Долгие ночи» и т. д.

Нет сомнения, что на развитие исторического романа (а также повести и рассказа) оказали сильное влияние достижения исторической мысли, и не только абхазской, но и русской, грузинской, северокавказской, отчасти английской, немецкой и французской, связанные с абхазоведением, и в целом с кавказоведением (смотрим библиографию под номерами 2, 3, 4, 5, 6, 7). На этих проблемах следует, хотя бы кратко, остановиться, ибо поступательное движение исторического романа во многом было обусловлено развитием исторических наук (археологии, этнографии и историографии) в XIX-XXвв.

Заметим, что именно во второй половине прошлого столетия абхазская литература активно использовала древнегреческую, римскую, византийскую, древнегрузинскую, древнеармянскую историческую литературу, а также русскую, немецкую, английскую историческую публицистику XVIII-XIXвв. об абхазах и адыгах (черкесах); потому что в этот период они стали более или менее доступны писателям и этнографам.

Огромное значение имел перевод (на общедоступный русский язык) и издание важнейших исторических сочинений древних авторов (античных, римских, византийских, грузинских): Геродота («История», 1993), Страбона («География», 1964, переиздание — 1994), Фукидида («История». Т. 1-2, 1915, переиздание — 1980), Прокопия Кесарийского («Война с готами», 1950, переиздание в 2-х тт. — 1996), Аммиана Марцелина («История». Вып. 1-3, 1906-1908), Корнелия Тацита (Сочинения: В 2-х тт. 2-е изд-е, 1993), Агафия Миринейского («О царствовании Юстиниана», 1953, переиздание — 1996), Флавия Арриана («Путешествие по берегам Черного моря», 1961), Константина Богрянородного («Об управлении империей», 1989), Л. Мровели («Жизнь картлийских царей. Извлечение сведений об абхазах, народах Северного Кавказа и Дагестана», 1979), а также «Летописи Картли» (1982). В деле перевода древних источников о Кавказе весомый (кстати первый) вклад внес выдающийся русский ученый конца XIX-первой половины XX в., автор ряда исследований о Кавказе В. В. Латышев. В 1890 и в

251

1904-1906 гг. он впервые издал два тома «Известий древних писателей (греческих и латинских) о Скифии и Кавказе» (Т. I. Греческие писатели, 1890; Т. II. Латинские писатели, 1904-1906). Эти материалы впоследствии были опубликованы в «Вестнике древней истории» в 1947-1949 гг. (№№ 1-4) и 1952 г. (№ 2). В 1911 г. он выпустил

книгу «К истории христианства на Кавказе. Греческие надписи из Ново-Афонского монастыря».

В 1974 г. в Нальчике был издан большой сборник «Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII—XIX вв», в котором содержится немало материалов об истории и культуре абхазов; а в 1990 г. — «Античные источники о Северном Кавказе» (состав. В. М. Аталиков). Опубликованы также книги путешествий турецкого автора Евлия Челеби, французского путешественника и ученого Фредерика Дюбуа де Монперэ и др.

Формирование традиций русского кавказоведения, в частности, абхазоведения и адыговедения, в XIX–XX вв. связано с именами историков, этнографов, археологов, фольклористов и лингвистов: С. М. Броневского, Н. П. Коллюбакина, С. Г. Пушкарева, Л. Я. Люлье, М. Я. Ольшевского, В. А. Потто, Р. А. Фадеева, Е. Д. Фелицына, Н. Ф. Дубровина, Ф. И. Леонтовича, А. П. Берже, В. И. Савинова, Е. П. Ковалевского, Н. П. Конадакова, Е. Г. Вейденбаума, М. М. Ковалевского, И. И. Пантюхова, Н. М. Альбова, Г. А. Рыбинского, Ю. А. Кулаковского, Н. С. Державина, А. А. Миллера, П. К. Услара, Н. Башенева, П. И. Ковалевского, Г. Ф. Чурсина, А. А. Олонцкого, А. Н. Генко, Н. Я. Марра, Е. М. Шиллинга, К. Кудрявцева, С. К. Бушуева, А. В. Фадеева, С. Н. Замятнина, Б. А. Куфтина, М. М. Иващенко, Л. И. Лаврова, М. Н. Покровского, Н. А. Смирнова, Е. И. Крупнова, М. О. Косвена, К. В. Голенко, Е. П. Алексеевой, М. И. Артамонова, Л. Н. Соловьева, Е. Н. Даниловой, А. П. Новосельцева, Н. Г. Волковой, Я. А. Федорова, Я. С. Смирновой, В. Б. Вилинбахова, Ю. Н. Воронова, Г. Ф. Турчанинова, Л. Г. Хрушковой и других (2).

Важную роль в изучении истории и культуры народов Кавказа сыграли русские периодические издания, выходившие в Москве, Санкт-Петербурге, Тифлисе (Тбилиси), Владикавказе, Ставрополе и других городах. Среди них «Кавказский календарь», «Сборник сведений о кавказских горцах», «Сборник сведений о Кавказе», «Кавказские епархиальные ведомости», «Кавказская старина», «Кавказский сборник», «Записки Кавказского Отдела Императорского Русского Географического общества», «Вестник Европы», «Военный сборник», «Терские ведомости», «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа», «Русский инвалид», «Русский художественный листок», «Сборник сведений о Северном Кавказе» и многие другие (3).

Русская историческая наука XIX–XX вв. об абхазо-адыгских народах, да и о других народах Кавказа была главным образом сосредоточена на изучении истории горцев XVIII–XX вв., то есть эпохи завоевания и присоединения Кавказа к Российской империи, Кавказской войны и на исследовании обычаев и традиций, языков многочисленных народов и субэтносов региона. Она часто описывала события и культуру горцев с великодержавных (XIX — нач. XX в.) и клас-

исторического материализма, но одновременно она оставляла для будущих поколений бесценный исторический материал о Кавказе и обращала внимание на острые проблемы истории и этнографии горцев.

Кроме того, русское кавказоведение закладывало основы научного исследования древней истории абхазов и Кавказа. И самое главное — оно (отчасти совместно с учеными Кавказа) ввело в научный оборот (в переводе на русский язык) важнейшие древние источники об абхазах, адыгах (черкесах), карачаевцах, балкарцах, осетинах, чеченцах, ингушах, картвелах (грузинах) и т. д., которые впоследствии стали базой формирования национальной историографии, в основном развивавшейся на русском языке. Русские переводы компенсировали недоступность подавляющего большинства древнегреческих, латинских, итальянских, арабских, турецких, армянских источников. (Сюда не включаются грузинские источники, ибо многие абхазские ученые могли читать их в оригинале.)

Несправедливо было бы не сказать несколько слов и о зарубежной историографии и этнографии (немецкой, английской, французской и т. д.) XVIII–XX вв., связанные с именами М. Пейсонеля, Я. Потоцкого, П. Палласа, Ю. Клапрота, Фредерика Дюбуа де Монперэ, Т. Марини, Д. Уркварта (Давуд-Бей), Е. Спенсера, А. Гакстгаузена, Дж. Дитсона, М. Вагнера, Ф. Боденштедта, Дж. Бэддли, Ж. Дюмезиля, Л. Видершаля, Н. Фарсона, М. Пинсона, К. Тоуманофа, Дж. Хьюита и других ученых (4). Они внесли весомый вклад в абхазоведение и кавказоведение. В исследованиях этих авторов, использующих массу исторических материалов из иностранных архивов, музеев и библиотек, в полном объеме недоступных по сей день нашим историкам, часто дается иная концепция исторических событий, совершенно отличная от русской. Тем самым полемика внутри мировой историографии о народах Кавказа способствовала выявлению существенных сторон исторического процесса XVIII–XX вв. (ибо иностранная историография тоже в основном сосредоточила свое внимание именно на этом периоде истории Кавказа) и развитию исторической мысли в самих кавказских республиках, особенно во второй половине XX в. (так как в это время сама зарубежная историография стала более или менее доступна национальным ученым).

Немалую роль в области исследования истории и культуры абхазов, формировании национальной историографии и этнографии (абхазов, адыгов и других народов Северного Кавказа) сыграла и грузинская историография, которая по сравнению, например, с зарубежным кавказоведением и отчасти с русской исторической наукой больше внимания уделяла не XIX в., а древней истории, в которой сама же искала генетические корни, истоки культуры грузинского народа. Достаточно назвать имена таких известных ученых, как Д. Бакрадзе, С. Эсадзе, Ф. Жордания, М. Джанашивили, К. Мачавариани, Е. Такайшвили, И. Джавахишвили, Н. Джанашиа, С. Джанашиа, С. Каухчишвили, В. Леквинадзе, А. Апакидзе, Г. Меликишвили, Г. Цулая и другие (5).

как русская и зарубежная: она часто рассматривала историю Абхазии исключительно как неотъемлемую часть истории Грузии (иногда даже доходила до того, что отрицалось само существование абхазского народа и его истории /пример — книга П. Ингороква «Георгий Мерчуле»/), тем самым лишая абхазов собственной истории. Поэтому основная дискуссия с абхазскими учеными разворачивалась в связи с проблемами этногенеза абхазов и картвелов (грузин), с вопросами истории средневекового Абхазского царства и т. д. Острая полемика несомненно способствовала и даже провоцировала рост национального самосознания абхазов, ускоренное развитие абхазской историографии, которая не отрицала и не отрицает сегодня исторические и культурные связи абхазов с другими народами Кавказа, в том числе с грузинским. Сами исторические повести и романы о древней истории не только историчны, но и полемичны; они пытаются создать цельную художественную картину той или иной эпохи и найти в ней смысл.

И, наконец, в развитии исторических жанров в абхазской, абазинской и адыгских литературах важную роль сыграли и достижения самих национальных историографий, этнографий и археологий — абхазо-абазинской⁶ и адыгской (черкесской) (7), а также отчасти и других народов Северного Кавказа. Приведем лишь несколько имен ученых, которые внесли большой вклад в историческую науку и оказали сильное воздействие на литературу не только метрополии, но и горской диаспоры в зарубежных странах (в Турции, Сирии, Иордании и т. д.): Ш. Инал-ипа, Г. Дзидзария, М. Трапш, О. Бейгуаа, З. Анчабадзе, М. Гунба, Г. Амичба, О. Бгажба, Г. Шамба, Р. Туганов, И. Чеченов, З. Налоев, Г. Мамбетов, Х. Думанов, В. Гарданов, С. Мафедзев, Т. Кумыков, Б. Бгажноков, С. Бейтуганов, Р. Гугов, М. Кандур, И. Калмыков, А. Мусукаев, С. Чекменев, Г. Кокиев, В. Кажаров, Р. Бетрозов, А. Касумов, Р. Трахо, А. Эльмесов, С. Хатко, Б. Мальбахов, Ш. Хавжоко, И. Беркок, А. Кушхабиев, М. Хагандока и другие.

Трагическая судьба абхазо-адыгских народов в XIX столетии стала одним из главных предметов исследований и абхазских, и адыгских ученых, ибо тяжелые последствия Кавказской войны — массовая гибель и выселение горцев в Турцию — по сей день дают о себе знать. И закономерно то, что во многих исторических романах (И. Машбаша, Б. Шинкуба, М. Кандура и др.) предпочтение было отдано теме махаджирства, что совершенно не наблюдается, как говорилось выше, в других литературах Северного Кавказа, так как массовому выселению (без права на возвращение) подверглось именно адыгское (черкесское) и абхазо-абазинское население Западного Кавказа.

Развитие историографии в той или иной мере способствовало расширению временных рамок художественных произведений. Адыгская историческая наука пристальное внимание уделяла и средневековому периоду истории народа, связанного с Крымским ханством и монголо-татарским нашествием и т. д. В ито-

Абхазская историография, наоборот, больше углубилась в древнюю и раннесредневековую историю, особенно в VI-Xвв. — эпоху объединения абхазских субэтнотопосов и создания централизованного Абхазского царства. В результате — романы Б. Тужба «Апсырт», В. Амаршана «Апсха — царь Абхазии» и другие.

Словом, диалектика исторического романа и повести в национальной литературе тесно связана с движением исторической мысли. Литература пользовалась достижениями не только абхазской историографии, этнографии и археологии, но и русской, грузинской, северокавказской, немецкой, английской, французской и др. Иногда литература сама оказывала воздействие на историческую науку; яркий пример — роман Б. Шинкуба «Последний из ушедших».

* * *

В одной беседе с Багратором Шинкуба (8) я в частности поинтересовался историей создания романа «Последний из ушедших», переведенного на многие языки мира, такие как русский, английский, арабский, турецкий, немецкий, эстонский, болгарский, венгерский, казахский, кабардинский, грузинский, армянский. Задан был вопрос и о соотношении исторической действительности и художественной правды. По словам Б. Шинкуба, к написанию романа побудила его складывавшаяся в конце 30-х — нач. 50-х годов ситуация в Абхазии, когда абхазский народ оказался на грани исчезновения, насильственной ассимиляции. Были закрыты национальные школы, свернута работа творческих организаций, вместо функционировавшего алфавита на латинской графической основе в 1938 г. ввели грузинский.

Кроме того, после выселения в 1943—1944 гг. с Северного Кавказа чеченцев, ингушей, карачаевцев и балкарцев готовился злобещий план освобождения Абхазии от абхазов. Выселение должно было произойти в конце 40-х годов. Однако неожиданно Сталин решил судьбу абхазов иначе. Как вспоминает Баграт Васильевич, Сталин сказал: «Лучше их (абхазов. — В. Б.) огрузинить».

В то время абхазская интеллигенция осмелилась выступить в защиту народа и его национальной культуры. В 1947 г. молодые ученые Б. Шинкуба, Г. Дзидзария, К. Шакрыл написали письмо в ЦК ВКП(б) (9) на имя секретаря А. А. Кузнецова. Отвез его в Москву сам Б. Шинкуба. В нем отражалась реальная ситуация, сложившаяся в Абхазии, притеснения народа, глумления над его историей, запрещение абхазского языка, целенаправленное изменение демографического состояния в республике с целью уменьшения численности абхазов. Нетрудно себе представить, что могло ожидать авторов письма, которых заставили заявить об ошибочности фактов, изложенных ими (10). Их вопрос был специально рассмотрен

255

на заседании бюро ЦК КП(б) Грузии, куда по инициативе Берия и других лиц в Москве письмо было переправлено. Особо усердствовал ставленник ЦК КП(б)

Грузии секретарь Абхазского обкома партии А. Мгеладзе. Авторы письма чудом остались живы, они скрылись в селах Абхазии, а К. Шакрыл был изгнан из республики. Однако и в Тбилиси среди грузинской творческой и научной интеллигенции нашлись ученые (правда их было очень мало), которые поддержали молодого Б. Шинкуба. Баграт Васильевич часто вспоминает академика Симона Джанашиа, который не раз вырывал его из когтей смерти.

5 сентября 1953 г. Б. Шинкуба и Г. Дзидзария написали еще одно письмо на имя секретаря ЦК КПСС Н. С. Хрущева, секретарей ЦК КП Грузии и Абхазского обкома партии, в котором подтвердили факты, изложенные в первом письме.

Именно в 40—50-е гг. Б. Шинкуба начинает размышлять о создании «романа-трагедии» (11) о народе, который был стерт с лица земли. Думая о судьбе абхазов, которые могут разделить участь убыхов, Б. Шинкуба приступает к собиранию исторических материалов. В автобиографической статье «По следам годов» он указывает, что собственно трагедия убыхов толкнула его к созданию «Последнего из ушедших»: «Вот уже несколько лет меня сильно волновала трагическая судьба убыхов, собирал все исторические материалы о них, фольклорные произведения. О махаджирстве я слышал и раньше, в детстве, из рассказов моего деда, его переживаний я знал, что оно было великой трагедией. Отца, мать и сестру моего деда забрало махаджирство... Эта историческая несправедливость затронула как абхазов, так и других кавказских горцев, а убыхов полностью уничтожила. Я не мог не написать об этой величайшей трагедии народа... Создание произведения, которое так или иначе отразило бы эту трагедию — было для меня святой обязанностью. В 1966 г. я наконец-то решился приступить к написанию “Последнего из ушедших”, а завершил его в 1973 г.» (12).

Б. Шинкуба в беседе со мной говорил о том, как он собирал и изучал материалы по Кавказской войне и об убыхах, много работал в тбилисских, московских и других архивах, в том числе и в Российском Государственном военно-историческом архиве (раньше — ЦГВИА), где часто встречался с историком Г. Дзидзария — автором фундаментального труда «Махаджирство и проблемы истории Абхазии XIX столетия» (Сухуми, 1975). Дзидзария оказывал писателю большую помощь в изучении архивных данных. Помогал ему и В. Кожинов. Б. Шинкуба не совершал специальной поездки в Турцию, да и трудно было получить такую командировку в то время. Однако он получал материалы из Турции. Посылал их ему, в частности, активный общественный деятель абхазской зарубежной диаспоры Орхан Шамба. Эти материалы, а также доступная литература о Турции XIX—XX вв. позволили писателю всесторонне изучить историю Турецкой империи и горцев, выселенных из Северного Кавказа и Абхазии. «Я уже хорошо знал Турцию, будто я ездил туда и видел страну изнутри», — говорил Б. Шинкуба и заключил: «Все, что написано в “Последнем из ушедших”, сушая правда, в нем нет ни строки лжи».

А правда была горькая, трагическая. Жил народ убыхский (13) в Убыхии (на части территории нынешнего Сочинского региона в верховьях рек Псахе и Сочи) в

соседстве с другими абхазо-адыгскими народами до марта 1864 г., когда царские войска заняли Сочи и прилегающие территории (14). Немного раньше генерал Гейман категорически предложил убыхам: «...Сейчас же, без обозначения срока, те, кто желают идти в Турцию, должны собраться табором на берегу моря к устьям Шахе, Вардане и Сочи... Те же, кто хочет идти к нам, должны сейчас же выселиться на Кубань...» (15). Словом, немногочисленному гордому и воинственному народу предложили подчиниться царским властям или выселиться в Турцию. Убыхи выбрали войну, они были убеждены, что только с оружием в руках можно защитить свою честь и свободу. В итоге, как писал Е. Вейденбаум в 80-х годах XIX в., «горцы, боровшиеся с необычайным ожесточением, побежденные, но не покоренные, огромной массой потянулись в Турцию» (16). В 1858—1865 гг. по официальной статистике было выселено 418 000 человек (17) — представителей абхазо-адыгских народов, в том числе убыхов 74 567 (18). Всего несколько убыхских семей (19) осталось на Кавказе, они естественно растворились среди родственных народов.

Трагедия убыхов и других горцев не закончилась в марте 1864 г. Впереди их ожидали бесконечные страдания и гибель. Шестидесятилетний путь к смерти, внутренние и внешние факторы, приведшие к трагедии, судьбы родины и народа, конкретных исторических личностей, а также других представителей горцев и отразил Б. Шинкуба в романе «Последний из ушедших»; по сути это произведение — памятник народу, стертому с лица земли. По своей художественной значимости роман вряд ли потеряет свое значение и смысл и в будущем.

Впервые роман был опубликован в 1974 г. в журнале «Алашара» (№№ 1—8), отдельной книгой вышел в конце того же года. Не успев выйти, произведение сразу же попало в поле зрения критики. Одним из первых, кто отметил художественную и историческую ценность романа, был литературовед и поэт В. Ацнариа (Цвинариа): в газете «Ацсны қапшы» («Апсны капш» — «Красная Абхазия») (1975, 29 июля) он напечатал весьма эмоциональную содержательную, но местами небесспорную статью «Реквием кровавому пути (трагедии)» («Ареквием ашьамфазы»). В ней, в частности, ученый писал: «Роман Б. Шинкуба “Последний из ушедших” не похож на привычное для нас произведение. В нем читатель не увидит четкого разделения белого и черного, страдания и радости... Во всем романе господствует темная ночь, никакого проблеска света... “Последний из ушедших” — это многоплановое историческое произведение ...это история... целого народа... До сих пор у нас не было подобного произведения, которое так возвышало бы наше историческое мышление, национальное самосознание, заставляло бы думать о прошлом, настоящем и будущем... Таким образом, “Последний из ушедших” является первым абхазским историческим романом. Именно те произведения, которые ставят большие проблемы, рождают глубокие мысли, создают большую литературу...» (20).

Впоследствии о «Последнем из ушедших» писали много, роман получил высокую оценку К. Симонова, Л. Арутюнова, Г. Ломидзе, Н. Надъярных, К. Султанова, У. Далгат, В. Кожина, Г. Джигладзе, Н. Байрамуковой и других. Литературоведы и критики рассматривали некоторые особенности повествовательной структуры

произведения, отчасти характерные черты образной системы, частично идейное содержание в контексте исторических процессов в эпоху Кавказской войны и т. д. Однако поэтика романа еще требует рассмотрения. Совершенно не изучена, например, поэтика исторического образа, проблема генеалогии исторического факта и его перехода в литературный образ и т. д.

Исследователи пытались ответить на вопросу: почему роман привлекает к себе миллионы читателей? Почему они верят в истинность событий, описанных в произведении? Почему многие народы воспринимают роман как свое? В чем секрет его духовной силы и философской значимости?

Один из ключей к тайнам романа связан с повествовательной структурой творения. Перед Б. Шинкуба стояла сложная задача; материал, от которого веяла величайшая трагедия, диктовал «свои условия». Изначально писатель стремился к масштабному, «полифоничному» (М. Бахтин), внутренне напряженному историческому роману. Конечно, к тому времени у него уже был большой опыт в создании эпических произведений и в поэзии (романы в стихах /или, по мнению некоторых критиков, поэмы/ «Новые люди» и «Песня о скале», масса поэм и баллад). В прозе Б. Шинкуба являлся новичком; он тогда был автором единственного прозаического произведения — повести «Чанта приехал» (1969). Писатель понимал, что обычное объективное эпическое повествование от третьего лица, широко распространенное в литературе, не подходит для передачи труднейшего и тяжелого сюжета. И он выбрал сложную многоступенчатую структуру повествования. Такая повествовательная структура, по словам Ю. Лотмана, находится «в прямо пропорциональной зависимости от сложности передаваемой информации... Данная информация не может ни существовать, ни быть передана вне данной структуры» (21).

Повествовательная структура романа формируется из нескольких уровней. Т. Джопуа выделяет два уровня повествования: «Устный уровень речи Зауркана Золака и письменный уровень повествования Шараха Квадзба... Эти два уровня, гармонично сочетаясь, в то же время чрезвычайно усиливают восприятие трагической судьбы убыхов» (22). Вместе с тем, в романе присутствует и третий повествователь в лице автора, который играет важную роль в структурной организации произведения, хотя он встречается в начале и в самом конце творения. Автор-повествователь как бы задает тон, определяет характер повествования; он же и завершает роман. Между двумя появлениями автора-повествователя — нашего современника, на огромном географическом (от Кавказа до Турции и стран Ближнего Востока) и временном (вторая половина XIX в. — первая половина XX в.) пространстве разворачиваются события, о которых главным образом рас-

сказывает (Шараху Квадзба) центральный герой произведения и основной повествователь Зауркан Золак — свидетель трагической судьбы убыхов (если не считать отдельные события, излагаемые некоторыми персонажами в диалогах). Три

повествователя (автор — Шарах Квадзба — Зауркан Золак) соединяют разные временные пространства, протягивая между ними связующую духовную нить. Важно, что каждый из них очевидец событий своего времени. И это усиливает художественную значимость романа.

Говоря о повествовательной структуре произведения, нельзя не сказать о первых страницах романа, т. е. Предисловии, которое сыграло важнейшую роль хтя «построения моста», соединившего историческую правду и художественную правду, предопределило судьбу всего романа и его героев. Предисловие небольшое, но без него невозможно представить произведение. В нем рассказ ведется от лица самого писателя, т. е. Б. Шинкуба. В его речи, как и в речи других повествователей, обнаруживаются традиции ораторского искусства, главной целью которого всегда было: красивой, изящной, логически связной, слаженной, увлекательной речью убедить слушателя в достоверности или правильности, справедливости изложенных фактов или высказанных предложений.

В Предисловии писатель сжато, но емко рассказывает о судьбе рукописи романа и ее автора Шараха Квадзба, который, по словам Б. Шинкуба, погиб в конце Второй мировой войны в Италии. Благодаря речи первого повествователя, т. е. писателя, читатель знакомится с краткой биографией Шараха Квадзба. Б. Шинкуба подчеркивает, что автор рукописи — ученый-лингвист, учившийся в Ленинграде на факультете Кавказских языков Института восточных языков и слушавший лекции академика Н. Марра. Как видим, упоминаются реальное научное учреждение и имя известного кавказоведа-лингвиста. Шарах, изучавший убыхский язык, в течение двух месяцев находился в Турции и некоторых других ближневосточных государствах, он шел по следам выселенных с Кавказа убыхов, чтобы найти людей, знающих родной язык и историю своего народа. Результаты его поездки были отражены в рукописи. Само имя Шараха Квадзба, как и «мена многих героев, вымышленное, хотя у него есть реальный прототип — молодой лингвист, ученик Марра — Виктор Кукба.

Убеждающий характер речи автора усиливается тем, что Б. Шинкуба отчасти использовал научно-исследовательский стиль, который, как видно в других частях романа, присущ и речи Шараха Квадзба. Автор пишет: «Рукопись Шараха Квадзба состояла почти из пятисот, точнее, четырехсот восьмидесяти двух листов, исписанных мелким, иногда, особенно ближе к концу, торопливым, но разборчивым почерком. В середине рукописи были заложены две машинописные странички, датированные августом 1940 года, довоенной автобиографии Квадзба и написанные от руки короткие тезисы, очевидно, того отчета, который Квадзба, вернувшись из заграничной командировки, делал у себя в институте. Вместе со всем этим была также заложена в рукопись расписка, выданная Абхазским государственным музеем Ш. Квадзба в том, что он сдал, а музей принял на

хранение медную трубу и кавказский кинжал, привезенные им из заграничной командировки для передачи музею... В тезисах своего отчета Квадзба писал, что

собранный им в командировке материал сможет, по его мнению, пролить свет на пробелы в изучении трагической истории убыхского народа» (23). Важно, что писатель три раза говорит об объеме рукописи, т. е. указывает количество страниц, а также многократно употребляет слово «рукопись». Кроме того, он выступает как бы первым «рецензентом» рукописи Ш. Квадзба, отмечает, что в ней «оживают страницы истории убыхов — народа, который издавна жил в горах Западного Кавказа. ...Прошел всего один век, и народ с богатым и мужественным прошлым исчез с лица земли как нечто единое целое». (Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 8—9). И далее читаем: «... Мне хочется предложить вниманию читателей рукопись Шараха Квадзба, которая... состоит из весьма подробно записанных им в 1940 году бесед с ... столетним убыхом, в доме которого Шарах Квадзба пробыл больше месяца. Этот столетний убых Зауркан Золак, человек, судя по рукописи, отличавшийся не только редким здоровьем и выносливостью, но и редкою цепкостью памяти...». (Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 9). Здесь писатель дает первые штрихи к портрету главного героя произведения Зауркана Золака. По словам Шинкуба, Квадзба подряд записывал весь рассказ Зауркана, сохраняя даже особенности его речи. Рукопись сохранилась в первоизданном виде. «Проанализировать ее с чисто научной точки зрения, видимо, не поздно и сейчас, не поздно и подвергнуть критическому анализу те или иные упомянутые в ней факты — и исторические, и бытовые, — и, однако, при всех своих изъянах с научной точки зрения эта рукопись именно в своем первоизданном виде предстает как интересный человеческий документ, раскрывающий... прежде всего личность рассказчика (Зауркана Золака. — В. Б.), но в какой-то мере и личность слушателя (Шараха Квадзба. — В. Б.), которого слишком сильно волновало все им услышанное, чтобы оставлять за собой только роль стенографа». (Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 10).

Завершая Предисловие, писатель отмечает: «Итак откроем рукопись. Хочу предупредить, что передо мной лежало четыреста восемьдесят два плотно исписанных листа, не только не снабженных заглавием, не разделенных на части и главы, но и написанных почти без абзацев рукой человека, думавшего не о публикации, а о том, как бы за отведенный для этого срок успеть дописать до конца. И то название рукописи, которое вы уже увидели, и названия глав, и деление на части, сделанное для удобства чтения, — все это на моей совести, все это сделано уже мной, а не Шарахом Квадзба». (Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 10).

Как видим, Б. Шинкуба отводит себе скромное место и создается впечатление будто действительно существовала рукопись произведения, хотя автор романа один — Б. Шинкуба. Забегая вперед, скажем, что голос писателя вновь звучит только в конце романа, в Послесловии, в котором он повторяет слова, сказанные в конце Предисловия, и утверждает, что, по мере подготовки рукописи

Шараха Квадзба к изданию, долго размышлял над ее названием. Наконец остановился на «Последнем из ушедших».

Таким образом, речь первого повествователя, т. е. писателя сыграла важнейшую роль в судьбе всего произведения; именно она укрепляла доверие читателя к роману. Вместе с тем, только через эту речь мы узнаем о жизни и деятельности молодого ученого Шараха Квадзба, некоторые черты характера главного героя Зауркана Золака и других персонажей.

Следует подчеркнуть, что речь повествователей занимает особое место в поэтической структуре романа. Она является основным средством раскрытия образов героев. А риторическое слово, как писал М. Бахтин, влияет на философию языка и эстетику романа (24). Поэтому постижение художественного мира и эстетической ценности произведения возможно путем исследования поэтики речи персонажей, главным образом Зауркана Золака, в которой отразились, как отмечалось выше, традиции народного ораторского искусства.

Рассказав о судьбе рукописи и ее автора, писатель представляет слово Шараху Квадзба — второму повествователю, речь которого, как и речь Зауркана Золака — очевидца и участника событий, играет структурообразующую роль. Если первый повествователь, т. е. писатель, своей прямой речью выделил некоторые черты портрета, характера Зауркана Золака, то слово Шараха Квадзба дорисовывает образ главного героя, хотя читатель больше узнает о Зауркане от самого героя, который рассказывает о пережитом им самим и его народом; можно даже сказать, что это самораскрывающийся образ. И все же без речи автора «рукописи» мы никогда бы не узнали в частности о примечательных особенностях портрета Зауркана Золака, которые стали важным подспорьем для художников-живописцев и графиков-иллюстраторов романа. Понятно, что сам герой не стал бы говорить о них. Вот первые впечатления Шараха Квадзба от встречи с «таинственным» Заурканом Золаком, которые напоминают эпический стиль описания героических образов фольклора, в том числе Нартского эпоса: «Изнутри, из хижины доносится глубокий, глухой кашель, но проходит еще несколько минут, прежде чем Зауркан показывается в дверях. Он очень высокий и широкий в плечах, его длинное лицо кажется еще длинней из-за доходящей до середины груди длинной белой бороды. На нем и похожая, и не похожая на халат, длинная, ниже колен, белая(просторная одежда с широкими рукавами. В правой руке посох, тяжелый, с тяжелым железным наконечником... Шаги у него легкие, он продолжает держаться прямо не только когда стоит неподвижно, но и когда ходит... Только теперь, когда он стоит близко, я понимаю, какого он огромного роста, и вижу смотрящие на меня оттуда, сверху, небесно-синие, нисколько не выцветшие глаза. Потом... он медленно... опускается на обрубок толстого столетнего дерева и, пока садится, успевает показать мне рукой на ту лавку, где мы сидели с Бирамом. Я повинуюсь ему и тоже сажусь. Он ставит посох рядом с собой, с силой воткнув его наконечник в землю, и достает из кармана янтарные четки». (Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 13-14). Старик готов к беседе,

к

долгой беседе, тому свидетель воткнутый в землю посох, по народной традиции, часто являвшийся неотъемлемой частью опытного оратора. Его повествование

будет медленным, спокойным, об этом говорят даже четки. По свидетельству самого автора рукописи, Зауркан был прекрасным рассказчиком, одинаково хорошо владевшим как убыхским, так и абхазским и адыгским (черкесским) языками. Вообще в абхазской литературе нет другого такого произведения, как «Последний из ушедших», где так сильно отражены традиции народного ораторского искусства. Конечно же, это касается прежде всего речи Зауркана Золака, который с детства впитал в себя любовь к слову, слушая старших, сказки бабушки, выступления народных ораторов на различных вечевых собраниях.

Писатель поставил перед своим героем труднейшую задачу: он должен рассказать об истории трагедии малочисленного, вольнолюбивого и воинственного народа. Поэтому его речь особенная, в ней ощущается синтез различных типов ораторской речи: политической, философской, надгробной, выступления на народном суде и т. д. Проявляется также артистизм, «актерские способности» самого героя. Вместе с тем, повествователь следует и традиции сказительства; активно использует фольклорный материал, в частности сказки, пословицы и поговорки; они усиливают эффект высказанной мысли, художественно-эстетическую значимость, философскую глубину слова героя. Заметим, что в романе Б. Шинкуба фольклорные и этнографические материалы несут большую смысловую нагрузку, иногда претерпевая определенную трансформацию в контексте движения сюжета и в соответствии с философией (или историософией) романа. Часто этнографический факт (изначально являвшийся природным явлением), овеянный фольклорными преданиями, превращается в художественный образ, символ (например, святыня Бытха, о которой скажем отдельно), а целый сказочный сюжет в речевой структуре главного героя приобретает философский смысл, он обобщает, синтезирует исторический опыт народа, придавая ему общечеловеческую значимость, показывает негативные стороны цивилизации, бытия, ставит нравственные, этические проблемы, которые человечество до сих пор не способно решить; и от духовного несовершенства человека, невежества, алчности и амбиций происходят трагедии: уничтожаются целые общества и народы. Писатель, затрагивая эти вопросы глобального характера, предупреждает: «Не истребляйте друг друга. Более сильный не должен давить на слабых, убивать их... Каждого может настигнуть судьба убыхов».

* * *

Повествование Зауркана Золака состоит из двух частей. В первой части герой рассказывает о событиях и людях до выселения убыхов и во время махаджирства. Он начинает с импровизированной сцены приема почетного гостя в лице Шараха Квадзба (первая часть романа «Трапеза с мертвыми»), которая

262

говорит о том, что речь пойдет о величайшей трагедии убыхов, о философии истории исчезнувшего народа, примеров коего много в истории человеческой цивилизации. Эта история — и урок, и предупреждение. Сцена, естественно, предопределяет характер и структуру самой речи повествователя-горевестника.

Зауркан с помощью слова воскрешает прошлое, давно умерших братьев и сестер, родственников, обычаи и традиции (в частности, этику приема гостя). Очевидно стремление последнего убыха создать не только исторический образ, но и этнографический портрет народа.

Зауркан Золак, взяв трубу — реликвию убыхов, доставшуюся ему от старца Соулаха, выходит из хижины, «миновав все четыре растущих перед хижинной дерева, он останавливается над обрывом и начинает трубить». (Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 17).

Звук трубы оказывает сильное воздействие на Шараха Квадзба, и он делает запись в своей рукописи: «Я впервые в жизни слышу звуки этой трубы, одновременно и страшные, и жалобные, похожие на крик раненого зверя (*в оригинале — льва. — В. Б.*). Эти звуки то поднимаются высоко, как дым над крышей, то, унесенные ветром, жалобно умирают где-то вдали. И я слушаю их и думаю: почему бы этой трубе не закричать еще громче и еще жалобнее, так, чтобы заплакали все, кто ее услышит. И почему бы всем, кто ее услышит, не обнажить головы, вспоминая ушедший из истории народ. Трубит последняя труба убыхов, и беда не в том, что трубящему в нее столетнему старику уже никогда не стать снова ни ребенком, ни юношей, ни воином. Беда в том, что ими уже не станет и никто другой, потому что самый последний убых — это он!» (Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 17-18).

Стороннему наблюдателю может показаться, что Зауркан Золак с психическими отклонениями: в присутствии Шараха он общается с мертвецами, разговаривая с ними вслух. Однако в поведении Зауркана нет даже маленькой толики сумасшествия. Он мудрый человек. Узнав, что его, столетнего старика, живущего на отшибе, вдали от людей, посетил самый почетный гость из далекого и родного Кавказа, он оказывается в сложном положении. Зауркан не в состоянии принять гостя по-убыхски, по-горски, как это бывало раньше до выселения в Турцию. Эта традиция исчезла, ибо уже нет самого народа. Но он своей речью создает иллюзию приема гостя. Таким образом последний убых хочет показать, что они умели соблюдать истинное гостеприимство. С другой стороны, герой как бы просит прощения у Шараха Квадзба за то, что он не может следовать нормам этики.

Приступая затем непосредственно к рассказу о судьбе убыхов, Зауркан Золак вспоминает об одном эпизоде из жизни на родине и адыгскую сказку о муравье. Как-то он с бабушкой шел на мельницу. Бабушка несла на голове бурдюк, полней зерна, а свободными руками сучила шерсть. И язык у нее не оставался без дела: рассказывала внуку адыгейские (*адыгские. — В. Б.*) сказки и прибаутки.

263

«Один раз... она остановилась и показала на муравьев, переползавших куда-то, пересекая нашу тропинку:

— Смотри, они идут в поход. Можешь остановить их?

— Сейчас увидишь, — крикнул я и хотел наступить на муравьев, но бабушка не позволила:

— Хочешь показать, что ты сильнее муравьев? А вдруг нас с тобой встретят в лесу всадники с оружием и убьют нас или затопчут копытами. Разве можно убивать слабого только из-за того, что он слабый? Ведь иногда самый маленький и слабый бывает самый умный». *(Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 26).*

И затем бабушка рассказала небольшую сказку о судьбе одного муравья.

«Был когда-то один человек, который понимал все языки: и волчий, и заячий, и муравьиный. Однажды, идя по лесу, он нечаянно наступил на муравья, и муравей, рассердившись, крикнул:

— Какой это дурак идет, не глядя под ноги?

Услышав это, человек поймал муравья и, положив на ладонь, с удивлением стал рассматривать его.

— Какая у тебя большая голова!

— Это чтоб было куда прятать ум, — сказал муравей.

— А почему у тебя такая тонкая талия?

— А потому, что я живу не ради того, чтобы есть, а ем ради того, чтобы жить.

— Сколько же ты съедаешь за целый год?

— На один год мне хватит одного пшеничного зерна, — сказал муравей.

— Хорошо. Посмотрим... — сказал человек и посадил муравья в коробочку, бросив ему зерно пшеницы.

Через год, вспомнив о муравье, он открыл коробочку и с удивлением увидел, что муравей съел за год только ползерна.

— Почему ты съел только ползерна? — спросил человек.

— Потому что тот глупый человек, который без всякой вины бросил меня в эту темницу, мог вспомнить обо мне не через год, а через два, и я на всякий случай оставил ползерна, — ответил муравей». *(Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 26-27).*

В словах мудрой бабушки Зауркана Золака и сказке заключен определенный философский взгляд на жизнь, который формировался веками. «Убивать грех, убивать слабого еще больший грех», «Возлюби ближнего, как самого себя»

(библейская заповедь), «И слабый должен иметь такие же права, как и сильный, ибо все одинаковы», «Делая что-то, думай о последствиях», «Знания — это еще не мудрость», «Живя сегодня, не надо забывать о завтрашнем дне, который обязательно наступит», «Личные корыстные интересы иногда губят целый народ», «Хочешь выжить — подумай о смерти» и т. д. — эти мысли, логически вытекающие из сюжета о муравьях, свидетельствуют о духовном состоянии самого повествователя, Зауркана Золака, который прошел с народом трагический путь. К таким философским заключениям он не сразу пришел. В начале он был горяч,

264

воинственен и наивен, гордился тем, что был «ординарцем» предводителя убыхов Хаджи Берзек Керантуха, который, согласно роману, повел народ по гибельному пути. Но затем, после многих испытаний, одиночества, Зауркан ясно стал понимать (хотя и сомнения не покидали его) ошибки прошлого, которые привели к большой трагедии.

Следовательно, динамичность, диалектичность души, внутреннего мира, мировосприятия — важнейшие элементы образа главного героя, да и многих персонажей романа Б. Шинкуба. В произведении почти отсутствует идеологическая или иная заданность, которая, как правило, ведет к одностороннему, упрощенному и блеклому раскрытию характера, эпохи. Исключение, видимо, составляют некоторые эпизоды, связанные с характеристикой ряда представителей высшего сословия общества в лице, например, предводителя убыхов Хаджи Берзек Керантуха (о котором еще скажем ниже), Алоу-ипа Шардына и других, с чрезмерной идеализацией (со слов Шараха Квадзба) исторических процессов, которые происходили на Кавказе (в т. ч. в Абхазии) в 20-30-е годы XX в. Здесь ощущается, хотя и слегка, влияние классового подхода. Дворянское или княжеское происхождение не порок, оно не источник больших ошибок, ибо порочность, иррационализм взглядов, близорукость в политике, нерасчетливая эмоциональность, гордыня (притупляющая ум, именно ослепляющая человека, а не гордость, забота о чести вообще) и т. д. обычно присущи представителям всех слоев общества. Возможно, прав Хагур — герой исторического романа адыгейского писателя И. Машбаша «Жернова», посвященного Кавказской войне XIX в. на Северо-Западном Кавказе, когда он говорит о князьях и дворянах: «... говорят, что князья и уорки сильно печалются о своем народе, о его счастье радеют. Неправда это — они заботятся о своей важности, о своем гордом имени и о возвышении над людьми, а не судьбой каждого соплеменника озабочены» (25). Однако в образе шапсугского князя Сафербия Зана И. Машбаш показывает историческую личность, переживающую не только о собственном положении, но и о судьбе народа. Нельзя игнорировать тот факт, что решение глобальных национальных проблем, вопросов войны и мира часто зависело от высшего сословия, которому традиционно доверяли крестьяне. Хотя, заметим, что и авторитетные представители крестьянства тоже участвовали на вечевых собраниях, где обсуждались крупные проблемы (об этом свидетельствует и «Последний из ушедших»).

Ценность образа Зауркана Золака заключается не только в том, что он понял

ошибки и открыто рассказывает об историческом пути убыхов, но и в том, что в ходе повествования мы видим раскаивающегося за всех и за себя человека, хотя уже ничего не вернешь. В итоге он становится мудрым, личностью, которая рассуждает о философии истории убыхов, но герой остался один, без рода, племени, без народа.

Есть и другая сторона повествования, которая имеет огромное значение для самого Зауркана. Появление абхаза Шараха Квадзба (сородича по материнской линии; мать Зауркана была абхазкой), как уже отмечалось, было величайшим

265

событием для столетнего старика, ибо, несмотря на затворническую жизнь, Зауркан жаждал встречи именно с таким почетным гостем, тем более из Абхазии. Он внутри себя носил тяжелую ношу — воспоминания о прошлом, которые необходимо было рассказать близкому по крови человеку, именно по крови; только он мог сохранить и передать будущим поколениям память о былом величии и трагедии народа. Более того, у последнего из убыхов появилась возможность погрузиться в историю, в свое прошлое; воскрешая пройденное словом (мастерским словом), герой возрождает себя; ему важно войти в мир прошлого, этому способствует сам процесс повествования, который иногда доводит его до экстаза. Мысль героя сосредоточена на прошлом, а будущее бесперспективно, ибо там нет продолжения рода, национальных традиций, обычаев, языка... В повествовании ощущаются черты мифологического мышления, которое, по утверждению М. Элиаде (26), сохраняется по сей день.

Зауркан Золак постепенно рассказывает как убыхи шли к своему концу. С одной стороны, он участник и свидетель событий, объективно повествующий об истории народа. Он перед Шарахом Квадзба предстает как горевестник (ашәацхәаф), поэтому его речь насыщена соответствующей лексикой, рассказами о жизни убыхов, от которых веет могильный холод, печаль смерти. Жизнь убыхов как бы заключена в черную рамку, которая, благодаря речи повествователя, превращается в экран, и на экране читатель видит длинные кадры из жизни народа с участием самого Зауркана Золака. С другой стороны, за кадром слышен рассудительный, критический голос последнего из убыхов: он оценивает события, персонажей, он ничего не идеализирует, говорит об исторических явлениях и процессах, о людях, учитывая их внутреннюю противоречивость и сложность. В его речи заложены национальная самокритика, обобщающие философские начала, которые наталкивают читателя на глубокие размышления, связанные с общечеловеческими проблемами. Антиномичность — важнейшая черта характера самого Зауркана Золака и многих персонажей, о которых он говорит. Речи главного повествователя присуща оппозиционность: она раскрывается в его мыслях, образах, в конфликтах собственного «Я» того или иного персонажа с этническим «Я», особенно в условиях кризисной ситуации перед выселением в Турцию и жизни в инациональной среде, в отрыве от родины и экосистемы, в которых формировалась многовековая национальная культура.

Рассказ Зауркана убеждает, что национальная культура, которая включает в себя

язык (один из самых важных компонентов культуры), обычаи, традиции, фольклор, этику отношения человека к природе, литературу (если она есть), может сохраниться и развиваться в лоне родной природы, на базе собственной историко-духовной почвы, родины; выбив у нее почву, обрекаешь ее на медленную смерть, хотя эта культура может исчезнуть и на родине, если создать искусственную среду для ее растворения, ассимиляции (в частности, целенаправленное массовое расселение представителей иного народа и культуры среди аборигенов, запрет родного языка коренного населения, отсутствие национальных

266

школ и т. д.). Зауркан Золак утешает себя, что язык не может бесследно кануть в Лету. Обращаясь к Шараху, который сказал ему, что он нигде, ни в Турции, ни в Сирии, ни в других странах, не встретил человека, кроме него, знающего убыхский язык, он утверждает: «Нет, мой дорогой Шарах, язык не может умереть так просто, как тебе кажется, потому что он живет не только на кончике языка человека, но и внутри него, и не только внутри него, но и внутри воды, земли и камня. Я верю, что там, в земле убыхов, ветка с веткой, камень с камнем и ручей с ручьем и сейчас еще продолжают говорить на том языке, на котором говорю я!» (*Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 29*). Он также подчеркивает: «А могила наших предков с камнями у изголовья? Это неправда, что камни молчат, они тоже способны заговорить с тобой, если у тебя не отсохла память...». (*Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 29*). К сожалению, все это уже «архив» истории, время показало, что язык главным образом живет до тех пор пока жив народ в полном смысле этого слова.

Прежде чем приступить к описанию исторических событий, определивших судьбу убыхов, повествователь сжато, но емко рисует этнографический портрет убыхов. В данном случае речь Зауркана напоминает, например, этнографические очерки об убыхах первого абхазского ученого-этнографа, публициста, подполковника царской армии С. Т. Званба (Званбай) (27). С. Званба в очерке «Зимние походы убыхов на Абхазию» (1852) дал великолепное описание общественного строя убыхов (28), который структурно во многом совпадал с известной в истории «военной демократией». В таком обществе все его члены имели одинаковые права, даже при выборе предводителя народа. Особое внимание обращалось на характерные черты личности, его подвиги, мужество, «спартанскую» физическую подготовку и, вероятно, ораторские способности; социальное происхождение почти не бралось в расчет. По словам Зауркана, «... каждое поколение мужчин воспитывалось как поколение воинов... В горячее время года, каждая семья осызана была по первому сигналу собрать в поход воина. Десять мужчин избирали из своей среды десятника, десятники из своей среды — сотника, а сотники — тысячника. Когда в поход шло несколько тысяч человек, то выбирали :отуеропредводителя, такого, кто не раз видел блеск шашек, был опытен, терпелив и храбр. После того как он бывал выбран, его приказания становились законом для всех воинов, кто бы они ни были — крестьяне или дворяне». (*Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 33*).

Впрочем, в Убыхии, как свидетельствуют многие исторические материалы, не было княжеского сословия, как у большинства абхазо-адыгских народов и субэтносов;

общество состояло в основном из крестьян и дворян, между которыми существовали аталычные отношения. Как утверждает Зауркан Золак, сами крестьяне часто были инициаторами установления «родственных» (аталычных) связей с дворянами. «Иногда крестьяне договаривались об этом еще заранее, еще до рождения ребенка, посылали гонцами к отцу будущего своего воспитанника :ачых почетных людей деревни и через них просили у дворянина дать возмож-

267

ность дотронуться до его подола — это значило породниться с ним. Если дворянин отправлял к ним на воспитание сына и был при этом богатым и могущественным, то они смотрели на него как на своего покровителя и надеялись на его помощь». (Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 30). Да и сами дворяне не отдавали своих детей на воспитание кому попало, они перебирали крестьянские роды, останавливались на более многочисленных и крепких, на которых в той или иной ситуации можно опереться.

Кроме того, повествователь рассказывает о хозяйственной (охота, земледелие, скотоводство, рыболовство и т. д.) и иной деятельности убыхов. При этом он не скрывает и негативные стороны бурной жизни народа, которые приводили к неоправданным страданиям. «Надо сказать правду, — говорит герой, — у нас, в стране убыхов, никогда не было спокойствия: грабежи и набеги, продажа рабов за море, в Турцию, вражда между родами, с соседними племенами, похищение женщин и кровная месть — все это было, и нам казалось, что и не могло быть иначе». (Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 33). В молодости, когда убыхи еще жили на родине, Зауркан Золак не доходил до такой национальной самокритики. Участие в грабежах и набегах считалось героическим поступком, а кровная месть являлась обычным явлением. (Это, в частности, отразили народные героические песни и предания XVIII—XIX вв.) В них могли участвовать и вооруженные женщины-воины (о таких женщинах говорилось при анализе романа Д. Гулиа «Камачич»),

Обобщая последствия войны убыхов за свободу до махаджирства, герой приходит к печальному заключению: «Война шла не год и не два, а гораздо дольше... Да, дорогой Шарах, это было такое черное время, что, наверное, самая сильная лошадь не смогла бы переплыть ту реку крови, которую мы пролили тогда. Но сколько бы ее ни было пролито, она все равно не принесла убыхам ничего, кроме несчастья, а ведь самая горькая кровь — это та, которая пролита напрасно... Мы еще не представляли себе тогда ни силы русского царя, ни числа его солдат и еще не понимали истинных намерений турецкого султана, который подстрекал нас на эту войну с самого ее начала». (Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 32- 33). Через некоторое время герой, оценивая трагический опыт убыхов, приходит к философским размышлениям, связанными с философией истории и выраженными образно. Повествователь сравнивает жестокую жизнь с бурными морскими волнами, которые иногда крушат все на своем пути. «Боже мой, сколько же времени прошло с тех пор (со времен Кавказской войны. — В. Б.) и сколько раз с тех пор все менялось в этом постоянном мире! Жизнь часто сравнивают с морем, и это правильное сравнение. Потому что, как в жизни, его безжалостные волны иногда сокрушают и хоронят на своем пути

все живое, а иногда, словно удовлетворясь первой легкой добычей, быстро отступают назад. Но там, где они прокатились туда и обратно, жизнь все равно исчезает, как остатки воды, высыхающие среди раскаленных песков. Я всегда вспоминаю это, когда думаю о том, что случилось с ними, убыхами, и дай бог, если я сумею рассказать тебе все



Владелец Абхазии Михаил Чачба (Шервашидзе). (Из кн. Ф. Боденштедта «По Большой и Малой Абхазии. О Черкесии». — М., 2002). Рисунок — собственность Д. Чачхалиа.



Г. Гагарин. Предводитель убыхов Берзек Керантух и его воспитанник абхазский княжич Ростом Инал-ипа (по Д. Чачхалиа). (Из кн. Г. Гагарина «Le Caucase pittoresque». — Париж, 1847).



Абхазские депутаты. 1867.

по порядку...». (Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 36). Вдруг Зауркан Золак резко меняет тон разговора и вносит в свою речь трагическую ноту, его обреченный голос не дает никаких шансов на перспективное будущее: «Ах, дад Шарах, когда плакальщицы кричат и до крови раздирают себе лицо и грудь над гробом, от этого становится легче только родственникам. А мертвому это все равно уже не поможет. Не так ли и с моим рассказом? (в оригинале — “с моим старчеством”. — В. Б.)». (Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 33). Невольно вспоминается стихотворение поэта Ю. Лакербая (пишет на русском языке, хотя хорошо знает родной язык) «Исповедь убыха», которое написано, по утверждению автора, до выхода романа «Последний из ушедших». Читая произведение Лакербая, естественно, представляешь образ Зауркана Золака, и кажется, что это его исповедь:

Забывают мои одежды,
И оружие мое, и речь.
Только имя осталось прежним.
Для чего мне имя беречь?
Узнаю я гнездо орлицы.
Понимаю шелест змеи.
А вокруг все чужие лица —
Ни очага, ни семьи!
Кто — от яда,
Кто — предан, продан,
Кто под гребнем крутой волны...
Перебрали дела и годы Летописцы со стороны.
Перевалы — в алмазном сверке,
Но бесстрастны они, глухи.
И, названия их исковеркав,
Сочиняют теперь стихи.
Снег весной, как вино, забродит.
Оглушителен крик реки:
— Посмотри!
Земляки уходят.
Туго стянуты башлыки,
И бредут они тихо-тихо,
И вода пожирает след...
Ни нашествия и ни ига.
Есть земля.
А народа нет! (29)

Вообще объективное повествование Зауркана часто прерывается краткими размышлениями героя вслух или пояснениями и т. д. Эти небольшие «антракты»

позволяли не терять из виду слушателя Шараха Квадзба (старец, прерывая рассказ,

постоянно обращается к нему: «Дад Шарах...»); давали возможность Зауркану Золаку подвести черту под теми или иными событиями, оценить исторические процессы и высказать обобщенные мысли, которые по сути были похожи на приговор мудрого многоопытного судьи, вынесенный историческим событиям и личностям. В оценочной речи главного героя просматривается позиция самого Б. Шинкуба. Другое дело: соглашаться или не соглашаться с заключениями Зауркана, которые высказываются слушателю.

В первой же части повествования Зауркан рассказывает о многих персонажах (некоторые из них исторические личности: например, Хаджи Берзек Керантух, Михаил /Хамутбей/ Чачба /Шервашидзе/, Гечба Рашид, Маан /Маргания/ Кац и др.; ряд из них вызывают неоднозначные размышления).

Рассказ об этих героях показывает, как мировосприятие самого Зауркана Золака постепенно менялось. На процесс трансформации взглядов главного повествователя оказали мощное воздействие исторические события 60-х годов XIX в. и трагедия родного народа, которая была осознана им позже, после махаджирства, под чужим небом. Но уже невозможно было что-либо исправить. И не случайно Зауркан подробно рассказывает о предводителе убыхов Хаджи Берзек Керантухе (30), с которым он был тесно связан. В повествовании о Берзек, в зависимости от исторических обстоятельств, возраста и настроения Зауркана, проявляют себя два уровня, два способа создания образа предводителя убыхов. В итоге через восприятие главного героя раскрываются две ипостаси Хаджи Берзек Керантуха.

Первый уровень связан с идеализацией, мифологизацией, героизацией образа предводителя. Отсюда и соответствующая речь, лексика, художественные средства. Героизация Керантуха была порождена романтическим, возвышенным отношением юного Зауркана к предводителю. Зауркан Золак, не скрывая, говорит: «Как и многие молодые убыхи, я был опьянен славой и храбростью Хаджи Керантуха. Я так любил его, что всегда был готов преградить своим телом дорогу каждой пущенной в него пуле... Три года я был рядом с ним *(в качестве телохранителя. — В. Б.)* и старался подражать ему во всем...». *(Перев. К. Симонова и Я. Козловкою; 36)*. По словам Зауркана, слава пришла к Керантуху не сразу. Когда его грозный дядя Хаджи Берзек, сын Адагвы, вел войны, Керантух ничем не отличился, часто прохлаждался и играл в нарды. Но после Хаджи Берзека, сына Адагвы (Дагомук) Керантух стал предводителем убыхов, и не без влияния большого авторитета дяди, о котором так писал свидетель исторических событий на Кавказе А. Ф. Рукевич: «Горцы, населяющие эту часть побережья, принадлежали к племени убыхов, находившегося под властью князя Берзекова, который пользовался, благодаря своим личным качествам, громадным авторитетом не только у своих, но и вообще у других горских племен. Это был рыцарь по своему характеру и в то же время человек большого ума и военных дарований... Я... слышал, что под эгидой этого благородного представителя убыхского рыцарства

воспитывались даже дети владетельного князя Абхазии Шервашидзе (*Хамутбея /Михаила/ Чачба. — В. Б.*)» (31).

Встав во главе убыхов, он неожиданно проявил и твердость, и храбрость в боях, и страсти тех, которые сомневались в правильном выборе предводителя, улеглись. Он умел убедить людей словом, увлечь за собой. Предводитель обладал всеми необходимыми качествами лидера. Зауркан Золак, стараясь не пропустить ничего, ярко рисует портрет Керантуха: «Он был уже не молод, но у него не было седых волос, он был среднего роста и крепкого сложения, двигался быстро, как огонь, голос у него был сильный, громкий, а взгляд тяжелый и властный. Он любил подолгу смотреть на человека, пока тот не Ответит или не опустит глаза». (*Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 36*).

Сравним: своеобразный портрет Керантуха рисует А. Фонвиль (32) — очевидец и участник событий 1863-1864 гг. на Северо-Западном Кавказе: «...Хаджи-Керандук... большой весельчак, человек лет 60-ти, с длинной, черной бородой и с пренеприятной физиономией. Он говорил вообще мало, но каждый раз, что мы на него смотрели, он считал нужным почему-то улыбаться; в его глазах было какое-то особенно зверское выражение. Его рекомендовали нам как воина, необычайная храбрость которого вошла в народную пословицу. Два широкие рубца на лице его показывали, что он не раз бывал в схватке с русскими» (33). Вместе с тем, предводитель убыхов чрезмерно эмоционален, горд, горяч и вспыльчив. Эти черты характера не могли не сыграть роковую роль в решении ключевых проблем будущего народа, ибо слово всенародно признанного лидера играло решающую роль.

Второй уровень раскрытия образа Хаджи Берзек Керантуха связан со снятием ретуши с лица предводителя Заурканом — теперь уже умудренным старцем. «Сейчас, когда долгие годы умудрили меня опытом жизни, я, вспоминая, что думал и что делал и тогда и потом Хаджи Керантух, вижу, что он был слишком необузданным, слишком недалёковидным человеком. Но в те годы моя молодость и моя неопытность ничего этого не замечали», — признается герой. (*Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 36*).

Зауркан Золак поняв, что Керантух является одним из главных виновников трагедии убыхов, усиливает критическую интонацию своей речи, одновременно включая в повествование образы персонажей, не разделяющих точку зрения предводителя народа; но их оказалось очень мало, всего два-три человека (Дзапш Ахмет, сын Баракая, владетельный князь Абхазии Хамутбей Чачба и др.).

Характер Хаджи Керантуха особо проявился во время встречи предводителя с русским генералом и Хамутбеем Чачба у побережья реки Мзымта (34), а также на последнем Совете убыхов перед выселением и во время махаджирства. Зауркан здесь, как часто он делает, дает слово самому герою, активно использует диалог. Это способствует более яркому отражению столкновения непримиримых позиций по проблемам войны с Россией или примирения с ней, выселения или невыселения. При этом повествователь не размещает персонажей на двух полю-

сах со знаками плюс и минус, т. е. не делит их на положительных и отрицательных, хотя влияние подобной литературной традиции иногда ощущается. Б. Шинкуба понимал, что в противном случае трудно было бы показать сложнейшую эпоху махаджирства. Естественно, у каждого героя своя правда, однако конечной точкой отсчета, мерой оценки действий исторических лиц является итог — гибель, исчезновение целого народа. Это наблюдается и в речи Зауркана Золака. И читатель, в частности, исходя из «итога», симпатизирует Ахмету, сыну Баракая, Хамутбею Чачба и другим; видя в их деятельности главное и ценное, он может простить им недостатки и ошибки.

В русле исследования данного вопроса особый интерес представляет рассмотрение некоторых оппозиций: Хаджи Берзек Керантух и Хамутбей Чачба; Дзапш Ахмет, сын Баракая и Керантух, Дзапш Ахмет и его брат Ноурыз. Есть в романе и другой тип оппозиции, как Хаджи Берзек Керантух и Шардын, сын Алоуа (воспитанник Золаков), в основе которого лежат меркантильные интересы. (В данном случае в момент выселения дворяне Керантух и Шардын борются за влияние на большой род крестьян Золаков: с кем из них они высялятся в Турцию, тому опорой они станут на чужбине.)

Во время встречи у берегов реки Мзымта состоялся жесткий разговор между Керантухом, царским генералом (у него нет имени, ибо он исполнитель воли власти и потому не свободен в своих решениях) и Хамутбеем Чачба, в котором участвовал и Ахмет Дзапш. Речь Керантуха была импульсивной, чрезмерно эмоциональной, он стремился показать себя патриотом, отстаивающим интересы народа. Вероятно, предводитель был искренен, но нехватка мудрости, близорукость в политике ограничивали его возможность правильно анализировать реальную ситуацию, которая иногда требует дипломатического подхода, отступления назад, сохранив главное — народ. Генерал, с присущей военному прямоотой, обвинил Керантуха в измене, и в его словах есть доля правды. «Ты, Хаджи Керантух, — сказал генерал, — принадлежишь к знаменитому роду Берзек, ты человек высокого происхождения, и тебе не подобает сегодня делать одно, а завтра — другое. Его величество император пожаловал тебе чин и жалованье, но ты оказался недостойным милостей императора. Когда началась война, ты отказался от пожалованного тебе императором чина и звания. Вместо того чтобы соблюдать верность России, ты сблизился с турками... С тех пор ты нарушаешь заключенные с нами условия, постоянно держишь под ружьем все мужское население, нападаешь на наши укрепления... Ты все еще возлагаешь надежды на турецкого султана. Я не хочу тебя оскорблять, но не нахожу для твоих поступков другого слова, как измена». (Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 40-41).

На это последовал такой же прямой, резкий, но во многом справедливый ответ Хаджи Берзека: «Господин генерал, тебе следует поосторожнее выражаться, когда ты говоришь со мной,.. Я стою на своей земле, и не в кандалах, а с оружием... Да, правда. Я совершил бы измену, если бы, как некоторые другие

владельцы князья на Кавказе (*Керантух имел в виду прежде всего Хамутбея Чачба. — В. Б.*), ради ваших чинов и ваших серебряных рублей предал бы свой народ. Но... как видите, меня ничто не соблазнило (35). Но, господин генерал, как назвать того человека, который пришел сюда с бесчисленным войском, чтобы выгнать убыхов с их земли?.. Да, ты сказал мне правду: мы когда-то приняли ваше подданство, надеясь, что нам в этом подданстве будет хорошо жить. Но наши надежды были обмануты... Когда вы во время войны не можете защищать от турок это побережье, вы уходите, оставляя его и нас на произвол судьбы! А когда возвращаетесь — начинаете бранить нас изменниками! Какой же, я спрашиваю, мир может быть заключен между нами?» (III; 49-50).

В разговор вступает Хамутбей Чачба, воспитанник убыхов. Он пытается убедить Керантуха согласиться с предложениями царского генерала, не вступать на тропу войны, не делать опрометчивого шага, от которого зависит судьба народа. Хамутбей говорит на абхазском языке предводителю убыхов: «Если через горный перевал ведет только одна дорога и другой нет, то приходится идти по этой дороге... Не обижайся на мои слова, но у вас, убыхов, уже нет времени на колебания и нет двух дорог через перевал». (*Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 43*). Однако Керантуху было что сказать абхазскому князю (речь Керантуха неоправданно сильно сокращена в переводе К. Симонова и Я. Козловского); он напомнил Хамутбею, что тот вместе с царскими генералами в прошлом неоднократно участвовал в умирении убыхов, да и некоторых абхазских вольных обществ Дала и Цабала (Цебельды). При этом Хаджи Керантух одним штрихом, но метко характеризует предшественников Хамутбея Чачба на посту владетельного князя — Келешбея и Сефербея Чачба, о которых говорилось во второй главе данного труда (анализ произведения Г. Гулиа «Черные гости»), «Если сегодня твой дед Келешбей, царство ему небесное, когда-то объединивший всех нас, — говорит Керантух Хамутбею, — был бы жив, ни вы, абхазы, ни мы, убыхи, не оказались бы на краю пропасти. Нам так сейчас не хватает его ума, мудрости, смелости и энергии. Был бы с нами, он обязательно нашел бы правильный выход. С его гибелью исчезло многое. У него не осталось никого, кто мог бы продолжить его дело. Твой отец, Сафарбей (*или Сефербей /Георгий/. — В. Б.*), ради чина и власти, не спросив свой народ, без выстрела уступил русскому царю всю Абхазию. А теперь, ты хочешь накинуть аркан и на нашу шею». (III; 53). Позиция Хаджи Керантуха совпадает, например, с концепцией личностей Келешбея и его сына Сефербея, предложенной С. Лакоба в работе «Асланбей» и рассмотренной уже во второй главе этого исследования.

Слова Керантуха о Келешбее свидетельствуют о том, что в эпоху Кавказской войны среди предводителей абхазов и адыгов (черкесов) не было лидера (скажем, уровня Келешбея), которому доверили бы свои судьбы многочисленные абхазо-адыгские субэтноты и общества. Да и сам Керантух, получается, не мог претендовать на роль «вождя»; значит, были на то причины, скрытые в характере

личности Берзека. К сожалению, его имя редко встречается в литературе, и даже в историографии он занимает едва заметное место.

В итоге, Хаджи Керантух, обращаясь и к Хамутбею Чачба, и к безымянному царскому генералу, говорит: «Никто не дарил нам эту землю. И никто не отнимет ее у нас, пока мы живы!.. Если между нами будет мир — хорошо, если нет — то мы будем воевать!» (III; 54).

Хаджи Берзек, по словам Л. Арутюнова, попал в «роковую ситуацию, из которой должен был вывести свой народ, не опираясь на его, народа, идеальные, ко чисто эмоциональные, т. е. внеполитические представления» (36). Однако не смог, в нем победило романтико-героическое представление о жизни.

Можно понять настроение предводителя, которое совпадало с этнопсихологическим состоянием народа, не желавшего признавать чью-либо власть, но не принимая его мнение и избранный им путь. Невольно вспоминаются слова русского офицера Ф. Ф. Торнау (Торнова) — автора интереснейших мемуарных произведений о горцах Северо-Западного Кавказа и Абхазии, опубликованных в 60-х гг. XIX в. в русской периодической печати (газета «Кавказ», «Русский вестник» и т. д.): «При заключении Адрианопольского трактата в 1829 году, Порта отказалась в пользу России от всего восточного берега Черного моря и уступила ей черкесские земли, лежащие между Кубанью и морским берегом, вплоть до границы Абхазии... Эта уступка имела значение на одной бумаге; на деле Россия могла завладеть уступленным ей пространством не иначе как силой. Кавказские племена, которые султан считал своими подданными, никогда ему не повиновались... Уступка, сделанная султаном, горцам казалась совершенно непонятною... Горцы говорили: “Мы и наши предки были совершенно независимы, никогда не принадлежали султану... и никому другому не хотим принадлежать. Султан нами не владел и поэтому не мог уступить”. Десять лет спустя, когда черкесы уже имели случай коротко познакомиться с русскою силой, они все-таки не изменили своих понятий. Генерал Раевский (37), командовавший в то время черноморскою береговою линией, усиливаясь объяснить им право, по которому Россия требовала от них повиновения, сказал однажды шапсугским старшинам, приехавшим спросить его по какому поводу идет он на них войной: “Султан отдал вас в пеш-кеш, — подарил вас русскому царю”. “А! Теперь понимаю”, — отвечал шапсуг, и показал ему птичку, сидевшую на ближнем дереве. “Генерал, дарю тебе эту птичку, возьми ее!” Этим кончились переговоры. Очевидно было, что при таком стремлении к независимости одна сила могла переломить упорство черкесов. Война сделалась неизбежною» (38). Образный, метафоричный ответ шапсуга, который сравнивает вольную жизнь горцев с птичкой, провоцирует некоторые философские размышления, связанные с концепцией свободы в условиях Северо-Западного Кавказа XIX в. С одной стороны, для горца как личности, так и этноса свобода является высшей ценностью, она — составная часть Адыгэ хабзэ и Апсуара. К этим чувствам горца не остался равнодушным и М. Ю. Лермонтов. В начале поэмы «Измаил-Бей» поэт писал:

И дики тех ущелий племени.
 Им бог — свобода, их закон — война,
 Они растут среди разбоев тайных,
 Жестоких дел и дел необычайных;
 Там в колыбели песни матерей
 Пугают русским именем детей;
 Там поразить врага не преступление;
 Верна там дружба, но вернее мщенье;
 Там за добро — добро, и кровь — за кровь,
 И ненависть безмерна, как любовь (39).

Такая свобода не терпит даже оскорбления личности по социальным или иным мотивам, давления на этнос, посягательств на национальную независимость (в пределах целой этнической группы) и автономное существование общины (в пределах субэтноса, поселения). Такое чувство свободы безусловно сыграло ту или иную роль; в данном случае — роковую, ибо те, которые совершали насилие, были далеки от такого понимания свободы; они не могли чувствовать себя свободными, отнимая свободу у других; а свобода оскорбленного и обещанного горца призывала к мести, бунту, сопротивлению, к войне, она ослепляла личность, которая не замечала реальную расстановку сил и вела свой род, общину, народ к пропасти. Оказывается, такая свобода вредна, опасна и не нужна ни завоевателю, ни народу, борющемуся с захватчиками. Поэтому, во-вторых, жизнь птички не может быть абсолютно вольной и свободной. Ее может схватить хищный орел или застрелить охотник, отступивший от естественных правил гармоничного сосуществования с природой.

Образ вольной птички (да и сцена переговоров генерала с адыгским князем), зафиксированный Ф. Ф. Торнау, воссоздается и в историческом романе современного кабардинского писателя С. Мафедзева «Достойны гыбзы» (или «Достойны печальной песни», 1992). В нем автор так же, как и в романе «Последний из ушедших», для отражения двух несовместимых позиций, мировосприятий приводит «диалог-поединок» (Ю. М. Тхагазитов) русского генерала Бибикова и адыгского князя Хачимахо. Генерал сказал: «Неужели ты еще не понимаешь? Кончилось ваше время. О прежней гордости и мужестве адыгов остается только вспоминать. Вместо того чтобы смириться с неизбежным, вы закрываете на происходящее глаза...» (40). Реакция Хачимахо была адекватной. Генерал и князь по-разному трактуют свободу личности, этику; один выступает в роли завоевателя, другой — в роли борца за свободу собственного народа. Хачимахо говорит генералу: «... Наши люди... не похожи на ваших. Если вы прикажете своим людям воевать, они будут воевать, быть рабами — будут рабами, быть свободными — будут свободными. Наши люди берутся за оружие только в том случае, если нужно отстаивать ту самую свободу ...их не заставишь быть рабом... Послушай-ка, генерал (*Хачимахо подошел к открытому окну. — В. Б.*),

видишь на самой верхушке дерева птичку?.. В знак благодарности за большую науку... я дарю ее тебе. Но поймать ее ты должен сам...

— Птичку, князь, незачем ловить, — сказал генерал, — ее можно подстрелить.

Бибииков достал пистолет и начал целиться. Хачимахо, не столько осознанно, сколько инстинктивно, выбил пистолет из рук генерала...» (41).

В речи шапсуга (у Ф. Торнау) и Хачимахо (у С. Мафедзева) птичка — это символ свободы, ради которой жертвовали собой горцы. Если Хаджи Берзек Керантух искренен в своих мыслях и действиях, то он жертва этой свободы, как и подавляющее большинство горцев, а если нет — то он просто эксплуатирует это чувство в масштабах этноса в сугубо личных интересах. В романе «Последний из ушедших» Б. Шинкуба, рисуя образ предводителя убыхов, склоняется к второй версии, то есть к тому, что Керантух больше заботился о своей судьбе. Однако, думается, нельзя исключать и первую позицию — искренность Берзека. В исторических материалах личность Хаджи Берзек Керантуха противоречива, в ней сочетаются и талант храброго воина, предводителя, и изворотливость, лицемерность, непостоянство лживого человека. Только жаль, что образ Керантуха почти исчезает во второй части повествования Зауркана Золака, где рассказывается о судьбе убыхов в Турции. Что же стало с ним, о чем он думал на чужбине? Может быть, для него, как и для Мансоу, сына Шардына перестала существовать проблема родины и народа, и он избрал конформистский путь, выгодный только ему?.. Или же он переживал за судьбу убыхов, раскаивался за свои ошибки?.. Приходится только гадать. Между тем, некоторые исторические материалы дают повод говорить об этом.

В романе вырисовываются и другие оппозиции: Хаджи Керантух и Дзапш Ахмет, сын Баракая; Дзапш Ахмет и Дзапш Ноурыз (брат Ахмета). Особый интерес представляет трагический образ Ахмета. В исторической литературе не удалось найти личности с аналогичным именем. Однако этот поиск все же дал определенные результаты: были обнаружены истоки образа. С моей точки зрения, они отчасти связаны прежде всего с достаточно известной политической фигурой 50-х — начала 60-х годов XIX столетия Измаила Дзиаш (Дзейш), сына Баракая (Баракай-ипа) — представителя одной из самых знатных убыхских фамилий (42) (как и род Берзеков). Измаил, как и герой романа «Последний из ушедших» Ахмет, был прекрасным дипломатом. В начале 60-х гг. (видимо, в 1861 г.) на очередном меджлисе («Великое свободное собрание»), созданном в 1861 г. горцами Западного Кавказа, «было принято решение отправить специальное посольство в Константинополь, Париж и Лондон с просьбой о “заступничестве”... Посольство возглавлял Измаил Дзиаш» (43). Он удачно справился с дипломатической миссией. Он также развернул активную деятельность по доставке современного оружия на Кавказ.

Кроме того, известны весьма интересные материалы о встрече императора Адександара II с абадзехами 18 сентября 1861 г., о которой писали, в частности,

В. Потто (44) и С. Эсадзе (45). Свидетельства об этой встрече сохранились и в записях адыгского общественного деятеля Сефербия Сиюхова (1887-1966). Он в 1914 г. записал рассказ (воспоминания) одного из очевидцев — дяди Сефербия по матери, М. М. Азаматова-Бгуашева — о встрече императора с черкесами. Рукопись рассказа хранится у родственников и друзей С. Сиюхова, впервые она была опубликована Б. Х. Бгажноковым в 1990 г. в сборнике «Мир культуры» (выпуск 1). Кстати, встреча была отражена на картине «Депутация от абадзехского народа представляется государю императору в укреплении Хамкеты. 1861 г.» немецкого художника Теодора Горшельта, который долгое время пребывал на Северном Кавказе во время Кавказской войны.

В материалах мы видим и Хаджи Берзека, и Хаджемукко-Хадже (Хаджемукков), напоминающего Ахмета, сына Баракая, и талантливого оратора старца Тлише Шущезуко Цейко, речь которого во многом совпадает с речью предводителя убыхов Хаджи Керантуха из романа Б. Шинкуба «Последний из ушедших» во время его встречи с царским генералом и Хамутбеем Чачба. И далее, вслед за Ю. Тхагазитовым (46), позволю себе привести пространные отрывки уникального воспоминания, записанные С. Сиюховым, которые отражают важные стороны покорения Западного Кавказа и способствуют более глубокому пониманию образной системы романа «Последний из ушедших», в том числе и характеры Хаджи Берзека, Ахмета и других.

«... Собрание большого количества людей на лугу напоминало огромный муравейник: все жило, двигалось, говорило.

Царь подъехал совсем близко и спешился, спешилась и вся его свита. Народ расступился, и царь со своими спутниками вошел в круг, и круг замкнулся...

Затем царь заговорил: “Я к вам прибыл не как враг, а как доброжелательный друг. Я хочу, чтобы ваши народы сохранились, чтобы они не бросали родных мест, чтобы они согласились жить с нами в мире и дружбе.

Россия — большое государство, перед которым стоят великие исторические задачи. Нам необходимо укрепить наши границы, приобрести моря для выхода к другим странам. Наша торговля с другими народами должна идти через моря. Мы не можем обойтись без Черного моря. Предлагаю дать ваше согласие на прокладку через ваши земли трех дорог к Черному морю: к Анапе, Новороссийску и Туапсе. Казна моя за это выплатит вознаграждение тем аулам, которым придется переселиться с территории, отведенной под эти дороги.

Вы должны признать подданство русского царя, это не лишит вас национальной самобытности: будете жить и управляться по своим адатам, сохраните неприкосновенность своей религии, никто не будет вмешиваться в ваши внутренние дела. Администрация и суд будут из ваших выборных людей.

Вы много десятков лет воюете храбро, но ваши лучшие люди гибнут, и вам не отстоять самостоятельности потому, что моя армия велика и сильна. Уже ясно виден конец: Кавказ будет русским. Нет никакого разумного основания губить

278

и дальше людей. Если вы прекратите губительную войну, ваш народ сохранится и ему будет лучше жить. Русское государство будет вас охранять от врагов и блюсти ваши интересы, залечатся раны, утихнет вражда и забудутся обиды, и через полвека вы будете жить государственной жизнью и управляться по справедливым законам.

Ваши дети и внуки воспримут грамоту и культурные навыки в ведении хозяйства, и им жить будет легче, чем вам.

В этот решительный час я прошу вас понять неизбежность покорения русскими Кавказа и принять мои условия, при которых ваш народ сохранится в наибольшей целостности и будет иметь возможность жить и развиваться себе на пользу и благоденствие. Если мои условия вами будут отвергнуты, я буду принужден приказать своим генералам закончить войну в ближайшие годы, несмотря ни на какие жертвы, и царский приказ будет исполнен, но это принесет вам неисчислимые бедствия и истребление народа... Будьте же благоразумны и примиритесь с исторической неизбежностью. Царское слово крепкое, и я торжественно заявляю, что мое слово будет свято и нерушимо, это все я подтверждаю царским указом”.

Полковник Лоов... на чистом черкесском языке начал переводить роковые, грозные слова...

Народ слушал в гробовой тишине. Перевод окончился. Несколько секунд стояло общее молчание. Потом Хаджемуко-Хадже (*Пшымаф; абадзехский дворянин. — В. Б.*)... несколько подвинулся вперед и заговорил: “У меня любовь к родине так велика, что был бы готов любой ценой сохранить ее для наших детей. Но теперь я вижу, что у нас не хватит сил оружием отстоять наши земли. Пришло время, когда мы должны войти в одно из соседних государств... Нам ближе по религии Турция, но она не хочет оказать нам военной помощи... Русских иного, нас — мало, силы неравные, и нам не устоять... Мое мнение — принять предложение русского царя, покориться судьбе, за это бог не осудит нас...”.

В задних рядах народных масс прошел какой-то шепот, который затем стал усиливаться и вылился в мощный ропот...

Царь побледнел и спросил у переводчика, что сказал этот старец... Когда слова Хаджемукова перевел переводчик, царь сказал: “Старец сказал правильно, но, видимо, народу эти слова не понравились...”.

Вторым и последним выступил Тлише Шуцезуко Цейко. Это был высокий сухой

старик с небольшой седой бородой, с суровым мужественным лицом. Цейко был известен как выдающийся оратор и человек, который никогда и «чего не боялся, всегда открыто говорил что думал. Он оглянул сборище, повернулся к царю и заговорил:

— Русский царь нам сказал, что он должен был сказать по своему долгу, его я не осуждаю, но мои слова не совпадут с его желанием. Народ рождается, как отдельный человек, один раз, как отдельный человек, он развивается, стареет и умирает. Самый большой век человека — 100 лет, а народ живет тысячелетия...

279

Нет ничего вечного под солнцем. Русскому царю понравился Кавказ, и вот он уже 60 лет ведет войну за его покорение. Но и нам любя и дорога наша Родина-мать, и мы, не жалея жизней, защищаем и отстаиваем ее. Мы должны дать ответ своим предкам и богу за это священное дело. Нас никто не упрекает, что мы щадим себя. Нет, мы обильно проливаем свою кровь и кладем свои головы... Мы гибнем, но лучше гибель, чем рабство. Русский царь нам обещает неприкосновенность наших адатов и нашей религии. Но разве это возможно! Бросьте горсть соли в кадку воды и посмотрите, что случится с солью: она растворится. Маленький народ, покоренный большим народом, должен раствориться в нем... С окончанием нашей свободы окончится и наша самобытность, иначе и быть не может. Мы храбро и беззаветно должны продолжать борьбу. Бог не в силе, а в правде. Будем биться до конца. Если погибнем за Родину, за народ, за веру, за честь, то позора нам не будет. Может, Кавказ и будет русским, но черкесы не будут рабами русского царя, пока в их жилах течет кровь.

Русский царь называет себя нашим доброжелателем... Как это странно, наш “доброжелатель” 60 лет безжалостно проливает нашу кровь... Нет, Кавказ будет или нашей любимой колыбелью, или нашей могилой, но живыми мы его не отдадим. Лучше гибель, чем рабская жизнь. Не опозорим воинской славы наших предков и не забудем первой заповеди: “Будь героем или умри!” Считается неприличным в лицо говорить горькую истину, но не могу не сказать, что русский царь нам вовсе не друг, а исконный и непримиримый враг и кровник. И напрасно он нас призывает к покорности. Сильные духом умрут, но не покорятся. Ну, а если слабые духом, как Хаджемук-Хадже, и покорятся, то это не опозорит лучшей героической части черкесского народа. Тлебланы (л1ыбланэхэ, то есть сильные мужи, богатыри. — примеч. Б. Бгажнокова), смерть нашим врагам-завоевателям! Да живет и развивается священная война — Газават! Слава героям!

Старец замолк...

Эти слова подхватили сотни и тысячи, и скоро все поле огласилось грозным, устрашающим кличем.

Царь испуганно озирался вокруг...

Но Шуцезуко Цейко сделал рукой знак, и постепенно все утихло. Тогда Цейко сказал: “Царь в настоящее время наш гость, а гость — священная особа, и пусть никто не подумает, что абадзехи способны нарушить долг гостеприимства. Пусть народ расходится и ждет указания своих уполномоченных”» (47).

Итак, мы видим три подхода, три непримиримые позиции, мировосприятия, три возможных решения проблемы войны и мира, судьбы горцев Западного Кавказа. И каждая точка зрения имеет под собой почву, это — историческая реальность. Вопрос как бы ставится по-шекспировски: «Быть или не быть?» Очевидно, что проблема, волнующая Кавказ по сей день, приобрела философский характер, в ней во многом заключены секреты философии истории Кавказа. И эти секреты пытается раскрыть Б. Шинкуба.

280

Опираясь на исторические данные о Дзиаше Измаиле и другие материалы, Б. Шинкуба создал прекрасный динамичный образ героя (Дзапш Ахмета), который, не боясь, пошел против течения, открыто выступил против неверных решений и переселения в Турцию. Он был мудрым, дальновидным и гибким политиком; был предан народу и искренне переживал за его судьбу. Его можно рассматривать в одном ряду с Тахиром, о котором рассказывает Зауркан Золак во второй части повествования. Во время тех тяжелых переговоров между царским генералом, Хамутбеем Чачба и Керантухом генерал, считавший Ахмета не менее достойным представителем убыхов, попросил его высказать свое мнение о создавшейся ситуации. Ахмет фактически занял разумную позицию, которая вызвала раздражение как у Хаджи Берзека, так и у генерала. Ахмет сказал: «Вы не понимаете нас, господин генерал, а мы не понимаем вас». Разозленный Керантух подумал: «Причем мы, если они нас не понимают». Но Ахмет, сын Баракая далеко смотрел, он предвидел, чем могла обернуться для малочисленного убыхского народа война с огромной империей. На последнем меджлисе разгорелся новый конфликт между Ахметом и Керантухом, а также между Ахметом и его старшим братом Ноурызом. Даже братья оказались по разные стороны баррикад; Ноурыз, призывавший воевать до последнего убыха, был готов убить Ахмета, но его удержали. Ахмет, в прошлом упорно ведший борьбу против России, осмелился сказать то, о чем никто не решился бы говорить. В своей речи он критикует и себя, говорит, что раньше, воюя с царской армией, ему казалось, что он борется за свободу родины, а в действительности допустил, как и другие, непростительную ошибку: «Мы не должны были вести войну с бесчисленными войсками русского царя». Ахмет также подчеркивает, что некоторые убыхи (он прежде всего имел в виду Керантуха, себя и других), наделенные властью, однажды примирились с русскими, получили чины и погоны, но затем, поверив султану, повернули оружие против них; они не смогли трезво оценить реальную действительность. Это не значит, что герой одобряет завоевание, с какой бы стороны оно не шло. Совершенно справедливы слова бывшего турецкого офицера Осман-бея (о нем еще скажем ниже) о политике Порты на Кавказе, их можно отнести и к политике царизма на Северо-Западном Кавказе: «В Константинополе умы были затемнены до такой степени, что там не различали творимого на Кавказе, в земле черкесов, и играли судьбою целого народа с тем же

легкомыслием, как с самую ничтожною вещью в мире. Стремясь поддержать черкесов, начинают уничтожением социального и политического их быта; подстрекая на борьбу с русскими, в то же время отрезают им путь отступления...»⁴⁸. Теперь, по логике мыслей Ахмета, сына Баракая, сами убыхи могут «отрезать себе путь отступления». Завершая свою речь, Ахмет сказал: «Я вижу только два выхода для нашего народа: или погибнуть до последнего человека в битвах, или понять, что враг победил нас и — пусть теперь поступает с нами как хочет, как велит его совесть. Я больше верю тем, кто шел против нас с обнаженной шашкой, чем тем, кто тайно продавал нам свое оружие, но никогда не хотел проливать за нас свою

281

кровь. Я много раз бывал в Турции и знаю, что нас, мужчин, не ждет там ничего хорошего... Покинувший свою землю будет страдать до конца! Я знаю одно: если мы, убыхи, покинем ее — нас не будет. А теперь делайте со мной что хотите: изгоняйте или убивайте». (*Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 73-74*). Последние слова Ахмета оказали сильное воздействие на толпившихся вокруг людей. Они молчали.

А вот позиция брата Ахмета, Ноурыза: «Это не собрание мужчин, это собрание старух и гадалок!.. Если мы будем и дальше гадать, вместо того чтоб сражаться, давайте хотя бы снимем с себя мужскую одежду, не будем ее позорить... Наш дом здесь, а не в Турции и не на Кубани. Пусть трусы уходят куда хотят, а храбрые останутся сражаться, пока жив хоть один убых!» (*Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 69*). Ахмету же пригрозил: «...Как мы с тобой, рожденные одной матерью, можем примириться с русскими? Кто поднял на штыки наших двух братьев? Кто оплатит за их кровь... Клянусь покойным отцом/если ты повторишь еще раз, что хочешь примирения с гяурами, я зарублю тебя. Не доводи меня до братоубийства. Уходи! Оставь нас!» (*Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 72*). Речь, действия Ноурыза обусловлены ненавистью к врагу, жаждой кровной мести.

Сумятицу на последнем меджлисе внесло возвращение дяди Керантуха — Арсланбея Берзека с плохими новостями. Он был послан к генералу Гейману для переговоров о перемирии, но генерал категорически заявил: «Поздно. Между нами и вами уже не будет мира! Те из вас, кто согласен переселиться на равнины Кубани, пусть идут через нас, мы их пропустим, а для тех, кто хочет переселиться в Турцию, мы освободим три дороги. Пусть они идут по этим трем дорогам к морю и садятся на корабли, которые их ждут. А здесь, где вы жили, мы отныне не разрешим жить ни одному из вас». (*Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 74*). Б. Шинкуба фактически, без особого искажения приводит жесткие требования генерала В. А. Геймана (49).

Неприятная новость, переданная Арсланбеем, ошеломила всех присутствовавших на собрании убыхов, в том числе Хаджи Керантуха. И тут снова звучит четкий голос повествователя Зауркана Золака — свидетеля событий, который, используя сравнение, одной фразой отразил состояние собравшихся, напоминающее «немую сцену» в «Ревизоре» Н. В. Гоголя. «Ты, наверное, видел изломанный ураганом лес? — говорит Зауркан, обращаясь к Шарыху Квадзба. — Так выглядели в ту минуту убыхи,

собравшиеся в доме совета». (Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 74).

В конце концов совет меджлиса принял пагубное решение о переселении в Турцию, а каштановый дом совета сожгли. И с этого момента, как утверждает Зауркан, для него Хаджи Керантух перестал существовать.

Зауркан Золак дорисовывает образ Ахмета, сына Баракая. Ахмет не изменил своим словам, высказанным на последнем меджлисе, не предал себя и народ. Когда начался процесс выселения, он всеми силами пытался остановить их.

282

С обнаженной шашкой, преградив дорогу толпе (был там и Зауркан), идущей к берегу моря, к кораблям, Ахмет кричал: «Убейте меня, но пока я жив, вы не пройдете мимо меня!.. Вернитесь, пока не поздно, в свои осиротевшие дома... Вас ждут корабли. Но когда вы поймете, что вас обманули, они уже не привезут вас обратно... Те, кто ушли, — ушли, но хоть вы вернитесь, сохраните свой род!.. Почему среди вас нет настоящего мужчины, который бы сразил меня раньше, чем я увижу, как погибнет мой народ...». (Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 91-92). А из толпы ему в ответ: «Эй, Ахмет, сын Баракая! Если бы ты желал нам добра, разве б ты отстал от своего народа? Разве б ты не пошел вместе с ним?» (Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 92).

Народ не понял Ахмета и продолжал свой гибельный путь.

Корабли поплыли в сторону Турции, а Ахмет один метался по опустевшему берегу, он махал руками и что-то громко кричал вслед уплывающим, среди которых был и сам Зауркан Золак; его слова не были слышны, ибо ветер уносил их. «Давайте вернемся и возьмем его с собой, — предложил Зауркан. — Нельзя же оставлять человека совсем одного». (Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 94). Зауркан тогда не понял Ахмета, который ни при каких обстоятельствах не собирался покидать родину. Там, на берегу, Ахмет, видимо, последний раз со слезами на глазах говорил исчезающим в морском пространстве убыхам: «Что вы делаете!.. Как можно оставлять родную землю, могилы своих предков!.. Опомнитесь!..»

Соседи по лодке не знали, как реагировать на предложение Зауркана Золака. Но пока они колебались сам Ахмет, сын Баракая решил проблему за них: раздался выстрел, Ахмет качнулся и упал в море. А его конь, верный друг, оставшись один побежал по пустынному берегу. И тут Зауркана, как и других, осенило некоторое прозрение. Повествователь с горечью рассказывает: «Мы все были в смятении. Там, на дороге, когда он задерживал нас, его не хотели слушать. Но теперь его смерть наполнила наши сердца тревогой. “Кто так поступил с собой, наверное, знал какую-то правду, которой мы не знали!” — так подумали мы, сидя в лодке, когда уже поздно было об этом думать. Страна убыхов была пуста, а несчастное тело Ахмета, сына Баракая, волны бросали взад и вперед между прибрежными камнями, словно то море, то берег попеременно тянули его к себе». (Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 95).

Судьба Ахмета, сына Баракая, а также других убыхов напоминает судьбу героя — Хатажука — из небольшого малоизвестного рассказа осетинского историка, писателя и публициста А. Цаликова «Последний из убыхов. Кавказская быль», который был опубликован в 1913 г. (50) По всей видимости, рассказ написан на русском языке. Произведение, похожее на так называемое «стихотворение в прозе», воссоздает страшную картину выселения горцев в Турцию, она, в частности, отражена в образе Хатажука, потерявшего всех своих близких. Автор пишет:

«Убых Хатажук был мрачен.

283

Вот уже несколько месяцев, как он вместе с тысячами соплеменников добрался до Черного моря.

Много горя пришлось испытать изгнанникам.

Люди умирали сотнями... Скот погибал от голода и изнеможения... Весь путь от моря был усеян костями павших...

Пока Хатажук добрался до берега, он похоронил отца и мать. А здесь, не выдержав холода, голода и всевозможных лишений, умерли два его младших брата и сестра.

Хатажук осиротел.

Его род, слава о котором широко гремела по родным горам, был истреблен почти поголовно.

Побежденный, но не сломленный Хатажук не захотел остаться в руках врагов...

Повсюду он видел следы гибели родного народа, запустение, разгром...

Бешено мчался людской поток...

Скорей... Скорей... Прочь!..

Рев буйволов, ржание коней, бление овец, вой и лай собак, плач женщин и детей, выстрелы, заунывные песни, в которых народ-изгнанник прощался с родными горами, проклятия, взрывы бешенства и злобы — все это висело в воздухе с утра до вечера.

И над всем этим хаосом и шумом царило одно, полное глубокого смысла, то, в чем сосредоточивались все помыслы, надежды, чаяния, жизнь — одно далекое и не совсем понятное, но таинственно-заманчивое, близкое и родное:

— В Стамбул!.. В Стамбул!..» (250-251).

В этом эпизоде А. Цаликов сжато, но емко передает суть эпохи, рисует мрачный портрет махаджирства, которое ведет к гибели народа.

В рассказе автор развивает линию о неразрывной связи Хатажука с его конем. (Кстати, этот мотив встречается и в романе Б. Шинкуба.) Здесь, думается, уместно говорить о влиянии традиции русской классической литературы, например, М. Ю. Лермонтова («Герой нашего времени»).

Конь — вот что осталось у Хатажука. Цаликов, как и Лермонтов, с пристрастием создает портрет коня, который никогда не изменяет хозяину (джигиту). В народе говорят: «В жилах лошади течет человеческая кровь». Хороший конь для горца бесценен. В «Герое нашего времени» Азамат не пожалел свою сестру Бэлу ради коня Казбича Карагёза. А Казбич никогда не променял бы Карагёза на Бэлу. Когда Азамат предложил Казбичу свою сестру, тот долго молчал, потом запел старинную песню:

Золото купит четыре жены,
Конь же лихой не имеет цены:
Он и от вихря в степи не отстанет,
Он не изменит, он не обманет (51).

284

Казбичу «завидовали все наездники и не раз пытались ее украсть, только не удавалось, — пишет Лермонтов, — Как теперь гляжу на эту лошадь: ворона как смоль, ноги — струнки, и глаза не хуже, чем у Бэлы; а какая сила! Скачи хоть на пятьдесят верст; а уж выезжена — как собака бегаёт за хозяином...». (С. 16). Карагёз не раз спасал своего хозяина, уводил его от погони.

У А. Цаликова читаем: «Тонконогий, стройный, с маленькой головой на гордой шее, цвета вороненой стали — он не знал равного себе в беге. Враги завидовали Хатажуку... Из каких сражений, схваток, наездов вывез его невредимый верный товарищ... С ним слилась вся жизнь Хатажука, все, что было нежного в его душе, что будило воспоминания, трогало сердце сурового воина... И теперь расстаться... В тяжелую минуту, когда потеряно все... Горько стало Хатажуку, и глухо зарыдал он на шее друга...». (С. 252).

Хатажук вынужден переселиться в Турцию, он не может оставаться на родине под властью врага. И в этом он более похож на брата Ахмета Ноурыза, сына Баракая. Но что делать с другом, конем; его невозможно вести с собой, а убивать — рука не поднималась. И он решил продать тем, с кем раньше воевал. Кто-то предложил двадцать копеек, другие смеялись. «Хатажуку казалось, что люди смеются над всем, что было дорогого, заветного в его жизни. Смеются, а он, гордый джигит, должен покорно переносить обиду. Ему показалось, что наступило время, когда все, что он считал ценным, лишилось этой ценности. И внезапно сама жизнь потеряла для него какую бы то ни было привлекательность...». (С. 253). По обычаю горцев, иной человек, оскорбивший коня (скажем, ударом плеткой), оскорблял прежде всего

самого всадника, который за это мог отомстить ему. В другое время Хатажук обязательно отомстил бы за поруганную честь своего верного друга, но не та уже была ситуация. В результате он решился на крайнюю меру: «Поднял голову. Далеко в море вдавался мол, а там дальше синее небо сливалось с морем... Едва заметным движением колена повернул Хатажук коня к морю... Доехал почти до самого мола. Взмахнул плетью. Вороной красавец изогнулся, бросился в море, поплыл вместе с всадником в открытый простор, туда, где на свободе ходили сердитые волны. Плыл, а потом скрылся навеки в пучине морской». (С. 253-254).

Герой Б. Шинкуба Ахмет, сын Баракая не убивает коня, который вообще остается в стороне; все мысли персонажа, переживания сосредоточены на судьбе родины и народа. По логике Ахмета, народ без исторической родины не может существовать, но когда окончательно произошел разрыв между народом и родиной в связи с выселением, тогда его жизнь потеряла смысл. Он не мог отправиться в Турцию и в то же время не мог без народа оставаться на родине. Этим обусловлено его самоубийство.

По-другому сложилась судьба коня самого повествователя Зауркана Золака, который, в отличие от Ахмета, решил переселиться в Турцию вместе с народом. Его коня, как и коня-араша Сасрыквы — одного из главных героев эпоса о нартах, зовут Бзоу. Зауркан с болью рассказывает о Бзоу. Накануне выселения

285

он спустился с конем к ручью, выкупал его, затем, накормив его в последний раз кукурузой, повел к широкому полю, где Зауркан часто по вечерам устраивал джигитовку. «Увидев это, мать и сестра закрыли глаза руками и зарыдали, — говорит повествователь. — А мой Бзоу, ничего не зная, весело шагал за мной, иногда ласково подталкивая меня в плечо головою, словно хотел сказать: “Садись!” ... — Мой верный Бзоу, сколько раз ты спасал меня от гибели, а теперь погибнешь от моей руки, сказал я и заплакал, прижавшись к шее коня. Потом снял уздечку и погнал его по полю. У нас уже было всенародно решено, что наши кони (*именно кони, а об остальных домашних животных, которых оставляли убыхи, речь вообще не идет.* — В. Б.), так же как и мы, не должны попасть в руки врага, и пусть каждый, кто вырастил коня, сам его и застрелит». (Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 88—89).

Зауркан прицелился в ухо коня и, закрыв глаза, спустил курок, но выстрела не было — осечка. «А когда открыл глаза, — рассказывает Золак, — я прочел в добрых глазах Бзоу: “Что с тобой, наставил на меня свой пистолет, будто настал твой конец?”» (III; 122). (Эта деталь не сохранена в переводе К. Симонова и Я. Козловского.) На второй раз пистолет не подвел. Конь упал. Одновременно раздавались выстрелы в разных местах, там тоже убивали своих коней. Зауркан своими руками похоронил Бзоу. По признанию повествователя, именно тогда, возможно, жестокость закалила его. (Эта мысль отсутствует в русском переводе.)

Мотив привязанности человека (всадника) к коню и, наоборот, коня к человеку, который в контексте романа Б. Шинкуба имеет более глубокий смысл и отражает

особенности этносознания, шире — философию связи человека с родиной, нередко встречается в мировой литературе и кино, в частности, в фильме «Служили два товарища», завершающемся трагическим финалом. Сценарий фильма написан в русле традиций М. Булгакова (пьеса «Бег»; по ней снят и фильм «Бег»). Действия разворачиваются в эпоху гражданской войны. Герой В. Высоцкого — белогвардейский офицер, убедившись, что нет уже смысла продолжать борьбу, решил эмигрировать. С большим трудом он попадает на переполненный корабль, который уже отходил от берега. В порту оставались его конь и близкие люди. Что же заставило героя «бежать» (сравним его с генералом Хлудовым из пьесы «Бег», который тяжело переживал разрыв с родиной)?.. Страх перед новой властью, возмездием?.. Или что-то еще?.. Не возмездие, конечно, его волновало, а одиночество в условиях чужбины, сама Россия, без которой он не мыслил свою жизнь.

Корабль постепенно отдалялся от берега. Позади оставалась родина, прошлая жизнь, душа, отделившаяся от тела, а впереди — туман, неизвестная и бессмысленная жизнь, оторванная от родных корней. Равнодушный, пустой, отчасти тревожный взгляд героя В. Высоцкого сосредоточился на коне, который не раз спасал его и никогда не предавал; конь мечется на берегу, он не может смириться с разлукой с хозяином. В итоге он прыгнул в море и поплыл за кораблем. Развязка наступила сразу: немного подумав, герой одним выстрелом из



На переднем плане слева направо: убых, абхаз-джигет, абадзех. (Из кн. Ф. Боденштедта «Die Volker des Kaukasus und ihre Freiheitskämpfe gegen die Russen». — Франкфурт-на-Майне, 1848).



На переднем плане: слева — шапсуг, справа — натухайский дворянин Индар Мехмед с племянницей. (Из кн. Ф. Боденштедта «Die Volker des Kaukasus und ihre Freiheitskämpfe gegen die Russen». — Франкфурт-на-Майне, 1848).



Т. Горшельт. Джигитовка. (Из «Живописной России. Т. 9. Кавказ». — СПб., М. 1883).

пистолета убивает коня, тем самым окончательно разорвав связь с родиной, а вторую пулю направляет в свой висок. Самоубийством персонаж уничтожил и веру, и надежду на возвращение в Россию. То же самое сделал и персонаж Б. Шинкуба Ахмет, сын Баракая.

Как видим, мы, вероятно, имеем дело с «интертекстом» (52) или с художественным параллелизмом, порожденным образами коня и всадника, которые широко распространены в мировой литературе, а их корни глубоко уходят в национальный фольклор.

В абхазских сказках, легендах, преданиях, эпосе о нартах, историко-героических сказаниях часто встречаются образы коней, например Бзоу (эпос о нартах), араш Абрскила (предание об Абрскиле), черный, белый и серый кони (в «Сказке о трех волосинках») и другие. В фольклорных произведениях конь выступает верным другом, главным помощником героя; именно ему он часто обязан успешным совершением героических поступков. Вместе с тем, в устном народном творчестве трудно найти эпизод с убийством коня всадником. Но, как свидетельствуют раннесредневековые археологические и этнографические материалы (в частности из Цебельды), в древности у абхазов, как и у многих других народов мира, существовала традиция захоронения лошади вместе с умершим или погибшим воином. О захоронении человека с конем на Северном Кавказе писали историки и археологи XIX в., в частности Н. И. Веселовский (53). Считалось, что и в загробном мире конь должен быть вместе со своим хозяином. Впоследствии этот обычай исчез. Однако по сей день в некоторых местах Абхазии сохранились любопытные нюансы похоронного обряда, связанные с лошадью. Об этом писал, например, Ш.Д. Инал-ипа в 80-х годах XX в.: «В день похорон лошадь покойного, покрытую черным коленкором, с седлом и нагайкой, с навешанным на седло оружием хозяина — кинжалом, шашкой, ружьем и пр. — “ставили” (аеыкургылара) во главе группы родственников, несущих траур... Лошадь держал под уздцы кто-нибудь из близких родственников покойного... Траурная процессия, ведя перед собой коней, в сопровождении обрядовой похоронной песни “Ауоу”, исполняемой двумя женскими партиями, трижды обходила по кругу двор, где покоился умерший (аеыкугалара). К концу дня какой-нибудь близкий пожилой мужчина, умеющий складно говорить, став около траурной лошади, в кругу собравшихся у гроба, произносит импровизированную “напутственную речь”, которая представляет собой обычно пересказ биографии и прославление покойника. Когда последнего несут к могиле, лошадь также ведут во главе процессии, непосредственно вслед за гробом. Перед тем как предать тело земле, в некоторых местах практиковали еще не совсем забытый обряд обведения петуха вокруг лошади. Через несколько дней... петух приносился в жертву умершему. Этот символический обряд с петухом... следует понимать, как остаток отошедшего древнего обычая принесения в жертву покойнику самого коня. В течение одного года со дня смерти ни один человек не имел права ездить на лошади умершего, а в день годовщины поминал эту лошадь

бывшего владельца, которые устраивались и у других народов Кавказа» (54). Например, когда хоронили умершего адыгского (черкесского) воина, в могилу с ним клали его оружие, упряжь его коня; устраивали, как и у абхазов, скачки и стрельбу в цель.

Нередко в литературе конь становится главным персонажем эпического произведения, в частности, Бзоу — в рассказе Д. Ахуба «Бзоу», серый конь (аеыхуа) — в рассказе А. Гогуга «Серый конь» и др. Однако в них авторы решают иные проблемы, связанные с нравственностью, этикой, с философией взаимоотношения человека и природы и т. д.

Сравнительный анализ романа Б. Шинкуба «Последний из ушедших» показывает, что в нем образы коня и всадника выполняют (по сравнению с фольклорными образами) совершенно другую художественную функцию. Рассказывая о судьбе коней и их хозяев, повествователь Зауркан Золак хотел усилить мотив трагизма. Вообще, как оказалось, в произведениях о выселении и эмиграции в XIX — первой четверти XX в. иногда присутствует сцена прощания или убийства коня. И мы видим несколько типов (в данном случае три типа) развязки: 1. Зауркан Золак, покидая родину, как и другие убыхи, убивает коня; 2. Ахмет, сын Баракая не уходит с махаджирами, он застрелился, но не убил своего коня; 3. Герой В. Высоцкого из фильма «Служили два товарища» убивает коня и себя.

В первом случае, Зауркан, как и соплеменники, считает, что коней нельзя оставлять врагу, их надо умерщвлять. Однако он не застрелился, ибо убыхи надеялись на возвращение на родину. Во втором случае, конь как бы предоставлен самому себе, самоубийство самого Ахмета имеет большую значимость. В третьем случае, персонаж типа героя В. Высоцкого, потеряв родину и прошлое, разочаровавшись в жизни и не видя никаких перспектив в будущем, застрелился, но прежде убил коня, чтобы он не страдал в разлуке с хозяином.

Теперь рассмотрим другую важную и интересную оппозицию, о которой истинно говорили выше.

Зауркан Золак противопоставляет Хаджи Берзек Керантуху его молочного брата, владетельного князя Абхазии Хамутбея Чачба (Шервашидзе), которого он считал дальновзорким и мудрым политиком; он чуть ли не идеализирует его. Зауркан сожалеет, что убыхи не последовали совету Хамутбея не продолжать войну с Россией и примириться с ней. Он с горечью говорит: «... тот день, когда в страну убыхов приехал их молочный брат Хамутбей Чачба, наверное, был самым последним днем, когда нам еще не поздно было сделать другой выбор, чем тот, который мы сделали...» (Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 46). Но Зауркан мог видеть князя только два раза — во время встречи представителей убыхов во главе с Керантухом с русским генералом (с ним и был Хамутбей Чачба) и во время посещения Хамутбеем Убыхии (около 1863 г.). А как изначально Б. Шинкуба принял за правило, герои романа должны рассказывать о

том, что они лично видели, перенесли. Это важная особенность повествовательной структуры произведения. И в данном случае автор следует этому принципу. В главе «Как убыхи встретили своего молочного брата» писатель прерывает речь Зауркана Золака и передает слово «автору рукописи» Шараху Квадзба, который, опираясь на исторические документы, не растягивая свою речь, рассказывает о владетельном князе Абхазии и некоторых важнейших событиях, связанных с Хамутбеем. Шарах, объясняя почему он активно вмешивается в повествование Зауркана, говорит: «В тот вечер Зауркан действительно вычерпал для меня из колодца своей памяти все, что спустя три четверти века осталось там на дне и было связано с событием семидесятилетней давности, с приездом Хамутбея Чачба в страну убыхов... Я успел заметить... необычайную цепкость памяти Зауркана в тех случаях, когда он вспоминал о том, что видел своими глазами и слышал своими ушами. Но в данном случае дело было не так, и он сам счел нужным предупредить меня об этом... Поэтому в данном случае, изменив своему обыкновению, я не буду приводить речь Зауркана, а расскажу об этом событии (*приезд Хамутбея в Убыхию. — В. Б.*) все, что, изучая эту особенно интересную для меня страницу истории абхазов и убыхов, я узнал из самых разных источников, еще до своей поездки к Зауркану... И только в заключении дословно приведу самый конец рассказа Зауркана (*о встрече Хамутбея с убыхскими женщинами в трауре. — В. Б.*), при всей легендарности изложения опирающийся, однако, на совершенно точно установленный исторический факт». (*Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 46-47*).

Шарах дает определенную концепцию личности Хамутбея Чачба и некоторых исторических деятелей — представителей других народов Кавказа XIX в. (наиб имам Шамиля Магомет Амин, шапсугский князь Сефербей Зан и др.), которая во многом совпадает с позицией исследователей Кавказской войны, в частности крупного кавказоведа Г. А. Дзидзария, который, как отмечалось выше, усиленно изучал историю Кавказской войны и оказывал консультативную и иную помощь писателю. Основой формирования точки зрения Г. Дзидзария стали документальные материалы из Центрального Государственного исторического архива Грузии (ЦГИАГ) и Центрального Государственного (ныне Российского Государственного) военно-исторического архива (ЦГВИА/РГВИА/), труды, статьи и записки А. В. Фадеева, Т. Лапинского, Ф. Ф. Торнау, Н. А. Смирнова, М. Н. Покровского, Х. М. Ибрагимбейли, Н. Карлгофа, Е. Фелицына, С. Эсадзе, А. Лилова, С. Духовского, А. П. Берже, Я. Абрамова и др., публикации в 12-томном издании «Акты, собранные Кавказскою Археографическою Комиссиею» и т. д. К сожалению, ни для Г. Дзидзария, ни для Б. Шинкуба не были доступны (кроме некоторых) зарубежные архивы, исследования иностранных ученых, например, Англии, Германии, Франции, Турции и Польши, которые в той или иной степени были причастны к кавказским событиям и к геополитике в причерноморских странах. Ощутимо (хотя и незначительно) влияние марксистского понимания истории, идеологического и классового подхода к раскрытию истори-

ческих процессов и личностей. В итоге оно отразилось и в рассказе ученого Шараха Квадзба.

По мнению Шараха, Хамутбей (Михаил) Чачба (Шервашидзе), который был владетельным князем Абхазии с 1823 по июнь 1864 г., решил посетить Убыхию по двум причинам:

1. Вероятно, он искренне желал спасти убыхов, уговорив их сложить оружие и прекратить войну против могущественной России, которую горцам никак не победить. В этом убеждает и история самого князя — близкого родственника убыхского рода Берзек. Шарах прав: Хамутбей действительно был воспитанником (по традиции аталычества) семьи Хаджи Берзек (Берзедж) Дагомук (Адагва-ипа) — дяди Хаджи Берзек (Берзедж) Керантуха (Джирандука). Владелец надеялся и на свой авторитет среди горцев Западного Кавказа, в том числе убыхов. В записке начальника войск в Абхазии ген.-м. М. Т. Лорис-Меликова от 3 октября 1858 г. читаем: «Владелец Абхазии (*т. е. Михаил Шервашидзе /Чачба/. — В. Б.*) — воспитанник убыхов, пользуется в этом племени популярностью и влиянием совершенно исключительным. Что он у убыхов сильнее Магомет-Амина (*наиба Шамиля на Северо-Западном Кавказе. — В. Б.*) и прочих проповедников, в том нет сомнения, и при искреннем желании его, дело совершенного подчинения власти нашей джигетов, убыхов, ахчипсувцев и псхувцев потребовало бы никак не более 3-х лет времени» (55). Он действительно был влиятельной политической фигурой среди горцев Северо-Западного Кавказа, несмотря на то что ранее активно участвовал в усмирении садзов, убыхов, псхувцев, ахчипсувцев, цабальцев, дальцев и др.

2. Князь, естественно, думал и о себе, сохранении своего владения (княжества), и беспокоился о своем «шатком» политическом положении перед царской властью, хотя он — генерал-лейтенант и генерал-адъютант царской армии, награжденный орденами «Святой Анны», «Белого орла» и «Александра Невского», больше старался служить российскому престолу. В конце 50-х — нач. 60-х гг. XIX в. рапорты, письма-доносы на М. Чачба постоянно шли в Санкт-Петербург. Многим представителям царской администрации на Кавказе, особенно великому князю Михаилу Николаевичу (наместник Кавказа с 1863 г.) очень хотелось ликвидировать Абхазское княжество и устранить Хамутбея Чачба с наследственного престола владетеля Абхазии (этого добивались и противники князя в самой Абхазии). Во «Всеподданнейшем Отчете главнокомандующего Кавказскою армиею по военноподданному управлению за 1863-1869 гг.» Михаил Николаевич отмечал: «Князь Михаил Шервашидзе, вступив в сан владетеля с 1823 года и быв в начале верным слугою русского Правительства и доброжелательным правителем своей страны, впоследствии однако же, задолго до моего прибытия в край, стал пользоваться репутацией человека вредного, и для Правительства, и для своего народа. Явные и направленные в ущерб нам сношения его с непокорными горцами и с турецким правительством, своекорыстные действия по внутреннему управлению и умышленное поддержание беспорядков в среде населения аля достижения мелких целей, недостойных занимаемого им высокого положе-

ния, все это, конечно, давно должно было бы послужить поводом к устранению князя Шервашидзе от управления Абхазией, если бы Кавказское начальство не было вынуждено, по недостатку средств и по множеству других забот, воздерживаться от вмешательства в дела Абхазии» (56). И далее великий князь Михаил Николаевич предлагает императору Александру II «приступить к устройству дел в Абхазии, приняв за главное основание этого устройства удаление владельца, с потомством его, от управления страной и учреждение в ней непосредственной русской администрации» (57). Забегая вперед, скажем, что все произошло потом по сценарию Михаила Николаевича, который был ярким противником сохранения в пределах империи какого-либо «автономного субъекта», формы государства, противоречащие правилам функционирования империи. Впрочем, такой подход к народам Кавказа, не признававший какую-либо самостоятельность, каких-либо прав и свобод этноса, игнорировавший вековые национальные обычаи и традиции, задевавший честь и достоинство горцев, не способствовал устранению конфликтной ситуации на Северном Кавказе и Абхазии, предотвращению войны, которая в итоге обернулась величайшей трагедией — махаджирством.

В июне 1864 г. Абхазское княжество было упразднено, а Михаил Шервашидзе (Чачба) был арестован и сослан в Воронеж, где и умер 16 апреля 1866 г.; его похоронили в Моквском храме (в с. Моква Очамчирского района Абхазии), в фамильном склепе владетельных князей. Напомним, что Михаил был отцом известного поэта, публициста, общественного деятеля Георгия Чачба (Шервашидзе) (1846-1918), о котором говорилось в первой главе исследования.

Как ни странно, многовековое Абхазское княжество, как более или менее автономное государственное образование, со своими полумонархическими и полудемократическими порядками управления, в Российской империи просуществовало дольше всех других княжеств, ханств и царств после завоеваний и присоединений многих территорий Восточной Европы, Северо-Восточного и Центрального Кавказа и Закавказья.

Однако официальные круги Санкт-Петербурга и некоторые генералы на Кавказе (в том числе предшественники Михаила Николаевича на посту наместника Кавказа А. И. Барятинский и М. С. Воронцов) считали преждевременным упразднение Абхазского княжества и устранение его владельца до покорения горцев (черкесов) Северо-Западного Кавказа. В 1862 г., когда вновь обострился вопрос об Абхазском княжестве, тогдашний наместник Кавказа А. И. Барятинский писал: «В преследовании князя Шервашидзе я не вижу никакой надобности, а скорее вред. Влияние его в Абхазии и на соседние племена, как мне известно, еще очень важно... Поэтому расположить этого человека к нам считаю очень полезным... Князь Шервашидзе, если будет предан нашему делу, может привлечь к себе самых влиятельных людей из соседних ему племен» (58).

В романе «Последний из ушедших» Б. Шинкуба создает сложный и противоречивый образ Хамутбея Чачба. В нем, в зависимости от исторической ситуации, собственное «Я» и этническое «Я» героя то сливаются, то вступают в кон-

фликт, как это наблюдается, например, в образе шапсугского князя Сафербия из романа И. Машбаша «Жернова». В той нестабильной политической ситуации ему, конечно, было трудно сохранить свой имидж и авторитет перед собственным народом и соседними родственными этносами. Владетельный князь безусловно был одаренным политиком, дипломатом, который в течение десятилетий сумел сохранить определенную самостоятельность Абхазии. Он умело использовал русско-турецкие противоречия и конфликты, не вступая при этом в открытый военный конфликт ни с Россией, ни с Турцией, словно следовал мудрой народной пословице: «Атцэгы мбылуа, акуцгы зуа» («Одновременно и жарить шашлык, и не сжигать шомпол /деревянный/»). Вместе с тем, и Турция, и Россия постоянно стремились использовать его возможности и перетянуть на свою сторону. Ему часто приходилось лавировать между двумя державами. При этом религиозный фактор (на котором Б. Шинкуба иногда неоправданно заостряет внимание) не являлся определяющим в его действиях. В стратегическом плане князь все же придерживался пророссийской политики, которая в итоге обернулась для него и для народа трагедией, ибо царизм усиленно проводил колонизаторскую политику на Кавказе, не считаясь с интересами, с традициями, историей и культурой населяющих его народов, покупал и продавал своих сторонников. Словом, его совершенно не волновала судьба горцев. В этом одна из важных сторон философии истории империй, ведших бесконечные войны за расширение территорий и сфер влияний; под их натиском исчезали этносы и культуры, языки. И эта философия просматривается через всю образную структуру романа «Последний из ушедших».

Шарах Квадзба, говоря о положении Хамутбея Чачба после Крымской войны 1853-1856 гг., которая фактически завершилась поражением России, обращает внимание на один важный момент прошлого, сыгравший трагическую роль в истории абхазо-адыгских народов в конце 50-70-х гг. XIX столетия; она завершилась, как известно, массовым выселением горцев в Турцию. Эту проблему историография до сих пор почему-то обходит или особо не связывает с трагедией махаджирства. К сожалению, и герой романа Б. Шинкуба Шарах Квадзба не досказал, не углубил свою мысль, он остановился лишь на судьбе владетельного князя Абхазии. Шарах отмечает: «... Хамутбей Чачба во время Крымской войны оказался в достаточно трудном положении. Русские военные части уходили с черноморского побережья... Русские генералы по стратегическим соображениям временно оставляли Абхазию, выводили из нее все свои военные силы. Владетельный князь, почувствовав опасность своего положения, сначала уехал в Мингрелию к родственникам своей жены, князьям Дадиани, но потом, невзирая на риск, решил все-таки вернуться в свое княжество... Еще по пути к Сухуми его ожидало не сулившее ему добра зрелище: на горизонте маячили мачты двигавшихся к берегу турецких военных кораблей. Едва он успел появиться в своем княжеском дворце, как его — один за другим — стали осаждать гости...». (Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 49). Остановимся здесь, ибо дальше рассказчик

затрагивает не менее сложные проблемы, связанные с наибо́м Шамиля Магомет-Амином, поляком Теофилом Лапинским и другими историческими личностями.

Уход царских войск из региона происходил регулярно в течение XIX в. В результате население, которое в той или иной степени примирялось с присутствием русских гарнизонов и частей на своей территории и даже налаживались какие-то связи, снова и снова оказывалось под ударами турецкой армии, возвращавшейся на свои прежние позиции на черноморском побережье. Горцам, чтобы не вести изнурительную войну против тех же турков, приходилось как-то договариваться с ними. За это потом царские генералы обвиняли их в измене, они хотели, чтобы горцы в их отсутствие самостоятельно вели войну против врага империи — Турции. И, естественно, вставал вопрос: за что народы Кавказа должны жертвовать собой? За постоянные предательства царизма, который, уводя войска, даже не оставлял горцам в помощь военную технику (пуши!, ружья, боеприпасы), не говоря о живой силе. То же самое происходило и с турками.

Поражение России в Крымской войне укрепило положение Турции в Северо-Западном Кавказе и отчасти в Абхазии. Она разными способами пыталась привлечь на свою сторону горцев, с которыми была связана уже 300 лет. Кроме того, события 1853—1856 гг. (Россия тогда воевала не только с Турцией, но и с Англией и Францией) оказали сильное воздействие на сознание народов Кавказа; они разочаровывались в мощи самодержавия, не видели в нем опоры. Это неверие и недоверие усугублялось благодаря поведению царских администраторов и военных на Кавказе, которые грубой силой устанавливали новые порядки, вступающие в конфликт с вековыми традициями и обычаями, этикой кавказских народов. Среди горцев росло число бойцов, готовых воевать с царскими войсками. Такой заманчивый поворот событий через 7-8 лет обернулся для адыгов (черкесов) и абхазов, как уже говорили, величайшей трагедией — махаджирством, опустошением Северо-Западного Кавказа и Абхазии.

Заметим, что Зауркан Золак сказал Шараху: «Если не началась бы та большая война (*т. е. Крымская война. — В. Б.*), возможно, судьба убыхов сложилась бы иначе и не было бы той трагедии». И он был прав.

В романе «Последний из ушедших» владетельный князь Абхазии Хамутбей Чачба показан как личность, не поддающаяся уговорам турок, а также Магомет-Амина, Теофила Лапинского и др. выступить против России. Представители Турции, Англии, имама Шамиля предлагали помощь, современное оружие, славу и т. д. Многие абхазские князья и дворяне, склонявшиеся к переходу на сторону турок, упрекали Хамутбея в близорукости, в том, что он ослеп и не видит, на чьей стороне сила. Но Чачба упорствовал. По утверждению героя романа Шараха Квадзба, упорство в отстаивании своей позиции, проявленное владетельным князем в те труднейшие и опасные для его жизни дни, объяснялось двумя главными причинами: во-первых, «он лучше многих других представлял себе истинную силу русских и, несмотря на все их неудачи в Крымской войне, не верил, что они ушли из Абхазии навсегда...». (*Перев. К. Симонова и*

Я. Козловского; 50). Во-вторых, «он знал, что есть немало абхазцев, не одобрявших его русской ориентации, но знал и другое — после трех столетий владычества султана многие абхазцы, и, пожалуй, даже большинство, успев на своей шкуре достаточно хорошо испытать, что это такое, не одобряют и готовности отдаться под власть турок. И если против него вспыхнет из-за этого восстание (*абхазского народа*. — В. Б.), то еще вопрос, поддержат ли его турки, не найдут ли вместо него кого-нибудь другого, более для них удобного». (Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 50). Для подтверждения своих мыслей и научного подхода к проблеме, Шарах ссылается на статью в лондонской «Таймс», в которой подчеркивалось, что абхазы негативно относятся к туркам, мешают продвижению англо-турецких войск и не скрывают своего сочувствия к России.

«Трезво оценивая силу русских, абхазский владетель был искренен, когда хотел удержать убыхов от продолжения кровопролитной и безнадежной борьбы. — отмечает Шарах. — А то, что упорство Хаджи Керантуха, решившего продолжать эту борьбу, подыгрывалось тайными приездами сменявших друг друга турецких агентов, было хорошо известно Хамутбею Чачба и ослабляло в его душе ту меру сочувствия, которую он испытывал к убыхам, отдавая должное их мужеству...». (Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 51-52). Политическую целесообразность поведения Чачба герой противопоставляет недалёковидности Хаджи Керантуха: «Мужества у Хаджи Керантуха хватало, а ума и дальновидности — нет». При этом Шарах открыто говорит: «Однако Хамутбей Чачба ехал на переговоры с убыхами не только потому, что его тревожила их будущая судьба, но и потому, что, пожалуй, еще больше его тревожила судьба собственная... Он не без основания считал, что непримиримость и строптивость Хаджи Керантуха называют возбуждающее влияние и на его собственных подданных — абхазцев, особенно из Цебельды и других мест». (Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 52). Чачба был уверен, что от успеха переговоров с убыхами зависит и сохранение Абхазского княжества.

Речь-вставка Шараха Квадзба в главе романа «Как убыхи встретили своего маточного брата» медленно прерывается, и «автор рукописи» передает слово главному герою Зауркану Золаку, ибо Шарах считал, что о дальнейших событиях, связанных с приездом Хамутбея Чачба к убыхам, должен рассказать уже сам очевидец встречи князя со своими «воспитателями». Но Шарах еще раз обращает внимание на то, что факты, изложенные Заурканом, соответствуют действительности, несмотря на легендарные подробности его рассказа.

Естественно, речь Зауркана Золака намного отличается от речи Шараха; она образна, поэтична, метафорична и философична. В речь главного повествователя Б. Шинкуба вложил весь свой поэтический дар (напомним, что писатель вошел в литературу как талантливый поэт, автор многих стихов, поэм, романов в стихах, баллад, ставших классикой национальной литературы). Поэтому неслучайно В. Кожин называл роман «Последний из ушедших» «подлинной поэмой в прозе» (59).

Чтобы усилить эмоциональную насыщенность картины трагической встречи князя с убыхами, автор мастерски использует фольклорный жанр плача (амыткума).

Заметим, что Б. Шинкуба в романе несколько раз обращается к фольклорному жанру плача (амыткума), который по сей день распространен у абхазов. (К сожалению, не все амыткума сохранены в переводе К. Симонова и Я. Козловского.) Амыткуму произносят женщины и только в дни похорон, а также в течение года после смерти у могилы умершего или умершей. Этими женщинами чаще всего бывают мать, сестра, тетя, самые близкие родственники усопшего. Для сочинения амыткумы необходим особый «поэтический» дар. Обычно амыткума отличается сильным трагическим содержанием, проникает в душу, передает горечь потери близкого человека, без которого жизнь живых теряет смысл. Амыткума — динамичный, «мобильный» жанр и связан с индивидуальными способностями каждой женщины-сочинительницы, она ситуативна, как правило, создается экспромтом. Ее порой трудно записать. Б. Шинкуба неслучайно обращается к этому «трагическому» жанру, ибо роман насыщен смертями, от него веет могильным холодом. Естественно, амыткума, как часть поэтики произведения, отличается от фольклорной формы. В ней ощущается поэт Б. Шинкуба. В романе амыткума часто стилизована и рифмована. А в устных амыткумах не всегда встречаются рифмованные строки, они больше напоминают структуру «белого стиха», корни которого, думается, уходят в фольклор.

В данной ситуации амыткума исполняется при живом человеке. Когда Хамутбей Чачба со своими спутниками ступили на поляну с семью дубами и святилищем убыхов, где хранилась национальная святыня Бытха, их встретили женщины в черном. Заметив среди них вдову его воспитателя Хаджи Берзека, сына Адагвы, вскормившую его своим грудным молоком, князь поспешил к ней. А та даже не посмотрела на него. Она плакала и причитала, словно стояла у изголовья покойника, плакали и остальные женщины. Хамутбею легче было умереть, чем слышать амыткуму своей воспитательницы (аназеи). В ней содержались такие слова:

Нан, нан (60), уабатэида, сара усыздырзом?
 Нан, нан, иуахахьюума сара ишысхацэаз?
 Гухэпыхшла исаазаз, соуцшэыл хазына,
 Ахцэа ирылтыз, ахра иазшаз Хамытбеи.
 Дыцсит, аха дышцапси, сара хгуаша,
 Нышэ даднымкыло, лагырзык имоуа!
 Аублаакуа дырцэыцсит рыхуцха хазына,
 Ацсуаагы дырцэызит рах изыкугуг'уаз!..

(III; 68)

Нан, нан, кто ты, тебя я не знаю?
 Нан, нан, слышал ли ты, как я несчастна?

Вскормленный моей грудью, воспитанник мой,
 Хамутбей, потомственный князь, рожденный править,
 Умер, но какой страшной смертью?
 И земля не примет его, и не будет оплакан!
 Убыхи потеряли своего молочного брата,
 И абхазы потеряли своего князя, с которым связывали надежды!

(Подстрочный перевод мой. — В. Б.)

Вслед за старухой запричитала и ее дочь — молочная сестра Хамутбея. В ее плаче присутствует конкретная оценка поведения князя: «Неужели из-за чина и царского серебра / Ты предал убыхов, вскормивших тебя?..». *(Подстрочный перевод мой. — В. Б.)*.

Эта театрализованная сцена сразу же решила участь переговоров Хамутбея Чачба с убыхами; они фактически провалились, чего и добивались Хаджи Берзек Керантух и его сторонники. Князю еще не приходилось переносить такого позора и несчастья.

Зауркан Золак завершает этот важный кульминационный исторический эпизод, который мог бы отвернуть убыхов от гибельного пути, краткой, но пророческой речью Хамутбея. Он, вырвавшись из оцепенения, добежал до своего коня и вскочил на него. «Плачь, моя кормилица-мать! — крикнул он сквозь слезы. — Плачьте, мои молочные сестры! Я, ваш воспитанник, плачу вместе с вами. Плачьте, плачьте, плачьте сейчас, потому что потом не успеете! Плачьте, потому что погибла страна убыхов. А ты, Хаджи Керантух, ты, который, наверное, смеешься сейчас над тем, что я плачу, помни, что не на мою, а на твою голову падет проклятие твоего народа!» *(Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 55).*

Это — жестокая оценка, даже приговор, предварительно вынесенный предводителю убыхов Керантуху. К такому пониманию личности Хаджи Берзека пришел в итоге Зауркан Золак, такова, вероятно, позиция и самого автора романа.

Образ Хамутбея (Михаила) Чачба (Шервашидзе) особого места не занимает в художественной литературе. Как герой эпического произведения он впервые встречается в романе «Последний из ушедших». Ему не совсем повезло, как не повезло в литературе и князю, предводителю шапсугов в 20-50-е годы XIX в. Сефербею Занок (61). Исключение составляет историческая публицистика и мемуарная литература (русская и зарубежная), написанная свидетелями событий, которая пыталась раскрыть характеры этих и других исторических личностей. Вообще художественный образ личности Хамутбея Чачба во многом совпадает с образом Сафербия Зана — одного из центральных героев романа адыгейского писателя И. Машбаша «Жернова». Оба деятеля часто оказываются перед выбором пути, на перекрестке трех дорог, где первая ведет к собственному народу, вторая — в Россию, третья — в Турцию.

Анапы Ахмета-паши; 50-е гг. XIX в.), турецкого офицера, майора Осман-бея, которые были переведены с французского Н. П. Гельмерсеном и под названием «Воспоминания 1855 года. События в Грузии и на Кавказе» впервые опубликованы в 1877 г. в «Кавказском сборнике». Воспоминания написаны живым языком, отличаются художественностью; они не могли не оказать воздействия на писателей, пишущих о Кавказской войне. В них автор описывает исторические факты (события, личности и т. д.), увиденные и в основном пережитые им самим. Порою Осман-бей неожиданно лаконично выделяет ряд черт политического и физического портрета исторических фигур, (в том числе Хамутбея Чачба, Сефербея, Мустафы-паши, Магомет-Амина), которые дают возможность представить образы героев.

По мнению Осман-бея, владетельный князь Абхазии Хамутбей (Михаил) Чачба не принадлежал к числу вполне независимых владетелей, обстоятельства вынуждали его придерживаться «двуличной» политики. Мустафа-паша, который был назначен султаном как бы «маршалом (муширом) земли черкесов и батумской армии» (дабы подчинить двух соперничавших черкесских лидеров — Магомет-Амина и Сефербея), «не переставал обещать Михаилу всю вселенную, если тот серьезно примет участие в интересах Турции; последний ограничивался одним и тем же ответом: “Мы увидим! Мы увидим!” “Мы увидим” страшно сердило мушира. Князь, как видно, был ловкий (*осторожный*. — В. Б.) дипломат, не желал скомпрометировать себя; он выбирал между соперниками, в ожидании пока разъяснится политический горизонт... Придерживаясь пословицы, чтобы “волки были сыты и овцы целы”...» (62). Осман-бей считал, что было бы несправедливо упрекать за это владетельного князя, который «должен был соотноситься с желаниями своих подданных — Абхазия, разделяясь на различные племена, имела в каждом своего собственного князя, — владетель Абхазии находился поэтому более или менее в зависимости от каждого из них...» (63). Очевидна связь двух образов (ипостасей) Хамутбея (Михаила) Чачба из романа «Последний из ушедших» и из мемуаров Осман-бея. Однако Осман-бей удивлялся тому, «как Михаил, человек осторожный и знающий положение, кончил тем, что, отказываясь от разумной политики, дал себя наконец увлечь Омер-паше (*генерал, возглавлявший турецкие войска в Абхазии*. — В. Б.)» (64).

Заметим, что, в случае с Сефербеем, мы сталкиваемся со многими интерпретациями исторической личности. В романе Б. Шинкуба он встречается один раз. О нем говорит Шарах Квадзба, который рассматривает Сефербея в одном ряду с наибом Шамиля на Северо-Западном Кавказе, Магомет-Амином (65), польским добровольцем Теофилом (Тэффик-беем) Лапинским, мадьяром-«авантюристом» Бандья Иоганом (Яношом) (Мехмедбеем), английским разведчиком Брауном и другими. Они все преследуют одну цель: способствовать расширению войны горцев против России, распространению газавата (священной

войны) среди черкесов. Писатель, к сожалению, одним росчерком пера односторонне характеризует этих исторических личностей. А между тем, исторические и документаль-

298

ные материалы, военная публицистика XIX в. свидетельствуют о сложности и противоречивости характеров названных политических и военных деятелей. Возможно, Б. Шинкуба счел необходимым остановиться на краткой передаче информации о сущности ряда исторических личностей, которая как бы достаточна хтя отражения оппозиций: Хамутбей Чачба и Сефербей, Чачба и Магомет-Амин, Чачба и Мехмедбей (Бандья, Банья), Чачба и Лапинский и т. д. В результате, фрагментарность образов сузила функциональную значимость персонажей. Может быть, писателя волновала и другая проблема, связанная с особенностью повествовательной структуры романа, в котором рассказчики (главным образом Зауркан Золак) — очевидцы событий. Естественно, ни Зауркан, ни Шарах и другие не являются и не могли быть свидетелями, скажем, встречи Хамутбея Чачба с Магомет-Амином или с Теофилом Лапинским, хотя Золак тогда, несмотря на юный возраст, мог знать и видеть наиба Шамиля и Лапинского на Северо-Западном Кавказе, среди адыгов (черкесов), где они в разные годы вели политическую и военную деятельность (Магомет-Амин — в 1848 /1849/— 1859 гг., Т. Лапинский — в 1857-1859 гг.), тем более Сефербея, шапсугского (по некоторым данным — натухайского) князя (умер в декабре 1859 г.; по мнению Т. Лапинского — 1 января 1860 г.). Во всяком случае, можно было бы использовать течь Шараха Квадзбы-ученого, которая могла способствовать созданию более полных динамичных образов упомянутых исторических деятелей. О них существуют разные мнения. Им, в частности, больше повезло в романах И. Машбаша «Жернова» и отчасти представителя адыгской диаспоры в Иордании М. Кандура «Кавказ» (написан на английском языке, а ныне переведен и издан на русском языке); это единственные романы в кавказских литературах, в которых более полно раскрыты образы не только Лапинского, Сефербея, Магомет-Амина, Мехмедбея (Банья), но и других известных историографии личностей: английских разведчиков, политических деятелей, журналистов и историков Дэвида Уркварта, Джеймса Белла и Джона Лонгворта, сына Сефербея Карбатыра (Карабатыра), Хаджи Берзедж Джирандука (в романе Б. Шинкуба — Адагва-ипа Хаджи Берзек) (предводителя убыхов до Хаджи Берзек Керантуха) и других. Некоторые из них (Сефербей, Магомет-Амин, Хаджи Берзек Керантух и др.) представлены в историко-публицистической книге Теофила Лапинского «Горцы Кавказа и их освободительная борьба против русских. Описание очевидца...» (на немецком «зыке — Гамбург, 1863; на русском — Нальчик, 1995; книга имеет историко-этнографическую и художественную ценность).

В произведениях Б. Шинкуба, И. Машбаша, М. Кандура, Т. Лапинского и др. мы сталкиваемся с несколькими ипостасями ряда исторических фигур XIX столетия, в том числе упомянутых Сефербея, Магомет-Амина и Хаджи Берзека Керантуха; они в той или иной степени соответствуют свидетельствам исторических и документальных материалов.

Если Б. Шинкуба удовлетворился констатацией одной «негативной» стороны деятельности, например, Сефербея и Магомет-Амина (он отсутствует в «Кав-

299

казе» М. Кандура), то структуры образов этих героев в романе И. Машбаша «Жернова» более сложные, хотя автор не избежал чрезмерной идеализации личности Сефербея и «негативизации» Магомет-Амина. Именно в таком понимании сопоставимы литературные образы Хамутбея Чачба и Сафербия (Сефербея), созданные абхазским и адыгейским писателями; два князя, согласно романам Шинкуба и Машбаша, преследуют благородные цели: спасение народа, объединение разрозненных адыгских (черкесских) этнических групп. Оба лидера уверены, что бессмысленно воевать с Россией и необходимо идти по пути примирения. При этом Хамутбей думал и о сохранении своего княжества, а Сафербий — об единой и сильной Черкесии, в которой, вероятно, видел себя (или своего сына Карабатыра) в роли единственного лидера. Вообще в современной адыгской (черкесской) историографии наблюдается тенденция возвышения, героизации и идеализации Сефербея. Например, А. Т. Керашев в статье «Политическая деятельность князя Сефер-бея Заноко в годы Кавказской войны» пишет, что князь Сефербей являлся «одним из лидеров народно-освободительного движения адыгов в 30—50-х гг. XIX в. ...Исходной позицией политического кредо Заноко являлось представление об исконном праве черкесов самостоятельно определять свою судьбу. Сефер-бею были присущи проосманские настроения, что в значительной мере связано с его фанатичной приверженностью исламу. Однако он не рассматривал протекцию Турции как угрозу потери горцами свободы. Это его убеждение основывалось на многовековой традиции адыго-османских взаимоотношений» (66). По мнению Керашева, Сефербей видел в лице царской России главного противника независимости Черкесии, и в борьбе с ней он делал ставку на правительства Турции и европейских государств. Кроме того, князь понимал, что неразумно было бы не считаться и с военно-политической мощью России. Одной из заслуг Сефербея Керашев считает его попытку консолидации антиколониальных сил Черкесии. «Однако в этом начинании он не преуспел в должной мере. Не удалось ему преодолеть личных и идейных противоречий с другим вождем черкесского народно-освободительного движения — шамилевским наибом Мухаммед-Амином» (67). Во многом прав А. Т. Керашев, как и справедливы слова героя романа «Жернова» Берзеджа (Берзека) — предводителя убыхов, который называет Сафербия (Сефербея) своим другом: «...Сафербий, царство ему небесное, хотел мира в Черкесии, но сам же и затевал борьбу то с наибом (*Магомет-Амином*. — В. Б.), то с царем, то с султаном». Только вызывает сомнение утверждение Керашева о «фанатичной приверженности Сефербея исламу», которая якобы играла важнейшую роль в формировании его протурецкой ориентации. Такое ощущение возникает и при анализе образа Сафербия в произведении И. Машбаша «Жернова». Впрочем подобные пристрастия проявил и Б. Шинкуба, раскрывая характер Хамутбея Чачба. Когда, после Крымской войны, в Сухуми прибыл турок Омарбей (Омар-паша), занимавшийся при стамбульском правительстве кавказскими делами, и попытался вручить владетельному князю Абхазии письмо с воззванием великого визиря к кавказским горцам о

борьбе против неверных под знаменем газавата (священной войны), Хамутбей отказался принять это письмо и заявил, что он не мусульманин, а истинный христианин. Напомним, что религиозные рвения и миссионерство наиба Шамиля Магомет-Амина, если и имели частичный успех среди абадзехов, но не смогли способствовать объединению адыгских (черкесских) и абхазских субэтнотетов в антиколониальной войне; они больше раздражали черкесов (68), хотя среди них были и ревнители ислама. В 1860 г. в статье «Магомет-Амин», подписанной инициалом «Р» (настоящее имя автора не удалось установить), отмечалось: «...Магомет-Амин ясно увидел, что рассчитывать на проявление религиозного фанатизма между черкесскими племенами невозможно. Надо было ожидать других обстоятельств, более выгодных, которые бы передали в его руки власть над черкесскими народами» (69). Заметим, что в современной северокавказской (в частности, дагестанской и частично — в адыгской) историографии идет процесс героизации, идеализации и Магомет-Амина, который неизбежно ведет к критике деятельности Сефербея, являвшегося как бы противником содействия наибу Шамиля в объединении черкесских народов для борьбы с общим врагом — Российской империей. Такая интерпретация личности Магомет-Амина давно господствует в зарубежной историографии о Кавказской войне, в том числе в исследованиях ученых — представителей горской диаспоры в Турции, Сирии, Иордании и т. д. В статье Ж. Хавжоко «Магомет-Амин», опубликованной в журнале «Kuzey Kafkasya» («Северный Кавказ») в 1938 г., в частности отмечалось: «В конце 1857 г. ...турки под давлением Англии и Франции покидают Западный Кавказ. Сефер-бей представляется собственным силам... Для русского командования Сефер-бей не представлял опасности. Наоборот, оно с удовлетворением наблюдало разъединительную работу Сефер-бея, препятствующую усилиям Магомет-Эмина, который при минимуме благоприятных условий объединил и упорядочил внутренне Западную Адыгею. Сефер-бей был более выгоден для русского командования в роли разъединителя, чем в роли изменника, и поэтому оно предпочло оставить его в Западной Адыгее в качестве своего врага» (70). В воспоминаниях Осман-бея Магомет-Амин показан как «выдающаяся оригинальная личность» XIX столетия. Кроме того, автор мемуаров пытается создать портрет двух лидеров горцев Северо-Западного Кавказа, которых знал лично. Контраст очевиден. «Сефербей, человек большого роста, но глупый, как пробка, — писал Осман-бей, — другой — знаменитый посланный Шамиля — Магомет-Амин, человек до крайности честлюбивый, но одаренный большою деятельностью и упорством. Отличаясь совершенно противоположным характером, складом и направлением, Сефер-бей... был упрямый старик, гордился своею кровью и храбростью; тогда как Магомет-Эмин, в полной силе лет, походил на тех трибунов, которые дышат огнем и энергиею и требуют, на подобие пророка, слепого повиновения безграничной власти...» (71).

У Т. Лапинского — очевидца и участника многих событий конца 50-х годов XIX в., Сефербей — человек недоверчивый, упрямый, слепо верящий в непобе-

димось султана; он не имел такого авторитета среди всех адыгов, чтобы объединить их, он больше думал о себе и привилегиях своего рода (Занов). Но он не был скупым и алчным. Лапинский, воевавший вместе с черкесами против царских войск, даже предложил некоторым старшинам западных адыгов взять под стражу князя Сефербея и отправить в Турцию. «Таким образом, — считал он, — был бы устранен самый большой камень преткновения для организации и объединения страны (черкесов. — В. Б. ; по Лапинскому — абазов), а Порта (под чьим покровительством Сефербей вернулся из Турции на родину. — В. Б.) могла бы убедиться в том, что в отношении положения дел в Абазии (72) все идет к лучшему» (73).

Т. Лапинский не скрывает, что он симпатизирует наibu Шамиля Магомет-Амину (Мохамед-Эмину), через которого хотел выйти на имама Чечни и Дагестана. По его мнению, Магомет-Амин слыл после Шамиля самым ученым и набожным имамом, сильным и могущественным политиком, который всегда выступал от имени Шамиля и никогда не упоминал имя султана (74). Это не устраивало Порту, но открыто выступать против Магомет-Амина она не рисковала, ибо таким образом она поссорилась бы с имамом Шамилем и породила бы конфликт султана со «старотурецкой фанатично магометанской партией», позиции которой были сильны в Константинополе, так как эта партия считала Шамиля и наibu Магомет-Амина святыми и высокочтимыми людьми. Поэтому Порта стремилась найти противовес личности Магомет-Амина среди адыгов, которым можно было бы манипулировать. Как утверждает Лапинский, таким человеком был князь Сефербей. Вместе с тем, Лапинский критически относился к чрезмерному следованию наibом нормам ислама, шариату, «к его недоверчивому отношению ко всему христианскому», которое отталкивало от него горцев Северо-Западного Кавказа, хорошо помнящих свое христианское и языческое прошлое. Даже офицерам польского отряда Теффик-бея не нравилось «явно преувеличенное мусульманское ханжество наibu и его приближенных» (75). Прав и современный историк А. Панеш, который пишет: «Мусульманское государство, к которому стремился Магомет-Амин, являлось военно-теократическим. В Черкесии позиции ислама были не так сильны, чтобы играть роль консолидирующего элемента в государственной системе. К тому же дух свободы и независимости черкесов противоречил строгим рамкам теократического государства» (76).

Документальные и исторические материалы в основном подтверждают точку зрения Т. Лапинского о Магомет-Амине. Наib действительно являлся незаурядной, одаренной личностью, талантливым политиком, которого иногда сравнивали с Шамилем; он, по всей видимости, был лучшим наibом имама. Более того, он вполне мог заменить Шамиля. Создается впечатление, что они могли быть равнозначными фигурами, только Магомет-Амином меньше интересовались (чем Шамилем) художники, историки, публицисты и писатели XIX~XXвв., поэтому о нем меньше известно.

Если в романе Б. Шинкуба «Последний из ушедших» владетельный князь Хамутбей

нии И. Машбаша «Жернова» князь Сафербий (Сефербей) противопоставлен Магомет-Амину. Заметим, что в романе И. Машбаша нет той сложной, многоступенчатой повествовательной структуры, как в произведении Б. Шинкуба; в нем рассказ ведется от третьего лица (не участника событий), в котором легко угадывается сам автор. Поэтому его взгляд на исторические события и личности открыт, объективен. Ощущаются его антипатии и симпатии к тем или иным героям. Симпатии иногда ведут к некоторой идеализации образов персонажей (Сафербия, Карбатыра и др.), антипатии — к негативизации героев (Магомет-Амина, Лапинского и др.). Такая точка зрения часто формируется на основе противопоставления «своего» и «чужого»; этническая и родовая принадлежность здесь играет важную роль.

В романе «Жернова» Магомет-Амин воспринимается многими адыгами Северо-Западного Кавказа (шапсугами, натухайцами и другими) как чужой, лишь среди абадзехов он стал своим. «В горной Абадзехии возвысился хитрый и лукавый Магомет-Амин. Сначала он обласкал князя Болотокова и внимательного Цея и, воспользовавшись доверчивостью адыгов, их искренней верой в Аллаха, “одчинил своей воле. Добившись этого подчинения, он отстранил от власти князя и родовитых, опираясь главным образом на зажиточных крестьян (*по опыту Шамиля в Дагестане. — В. Б.*). Правда, он всюду говорил, что у Аллаха нет богатых и бедных...», — так пишет И. Машбаш о наибе Шамиля. (Машбаш; 337—338). Вместе с тем, автор объективно описывает ту государственную систему, которую создал Магомет-Амин в Абадзехии. По сути была сформирована авторитарная власть во главе с верховным правителем, в одном лице воплощающем духовного и светского лидера. Наиб копировал Имамат (государство) Шамиля. Были созданы мехкеме — областные управления. Областные правители в аулах вершили государственные и судебные дела. Введены законы шариата. «Раньше в Абадзехии главной задачей суда была попытка примирить противные стороны, уговорить или пристыдить. Наказывали крайне редко. Теперь же все было наоборот: за неверность мужу, за несоблюдение законов шариата, за кровосмешение, за воровство и другие преступления приговаривали к расстрелу, к сидению в яме, отрубали руки, топили в реках. ...Это была — государственность, сильная власть... Соседи абадзехов внимательно присматривались к новшествам, веденным Магомет-Амином, многим начинала нравиться эта сильная власть». (Машбаш; 338). Повествователь отмечает, что наиб прекрасно разбирался в психологии людей, толпы и умело этим пользовался; был хорошим оратором. Он непримиримый противник царской России.

Писатель, создавая портрет Магомет-Амина, сочетает авторское повествование с диалогами, размышлениями других персонажей, которые выражают собственное отношение к наибу, «чужестранцу», как говорят некоторые герои. Это важно для того, чтобы отразить особенности восприятия адыгами наиба Шамиля и его деятельность. Например, один из персонажей Тим Некрас (русский по происхождению, но живет среди адыгов) при каждой встрече находил в

Магомет-Амине что-то новое, необычное. «Он (*наиб.* — В. Б.) в общем производит такое впечатление, будто владеет некой силой, с помощью которой подчиняет человека своей воле... Да и разговаривает Магомет-Амин с людьми так, будто ему не важно, что они скажут, главное, что скажет сам...». (Машбаш; 343). Любопытен и диалог Тима с женой Сафербия Бабурой, в котором четко просматривается отношение многих адыгов к Магомет-Амину и вновь затрагивается проблема единения разрозненных черкесских субэтносов, возвеличивается личность Сафербия.

«— Что поделаешь, Тим, — тяжело вздохнула Бабура, — видно, уж такова доля адыгов, не могут между собою договориться о единстве, больше того, грызутся, а пришлый человек этим самым и воспользовался. Как ни старался Сафербий, его не поддержали, и Хан-Гирей (77) покойного зря мы не послушались.

— Хан-Гирей... — Тим вздохнул тяжело. — Если ты не адыг, то не жди, чтобы тебя поддержали адыги, даже если ты им верно служишь...

— Не говори так, родственник (*дочь Тима была невесткой в доме Сафербия.* — В. Б.). По сравнению с этим дагестанцем (*Магомет-Амином.* — В. Б.), Хан-Гирей по всей своей жизни, по духу своему — истый адыг...

— Что касается наива, то твоими устами, Бабура, истина глаголет,.. — согласился Тим. — Наиб этот очень жестокий человек: у него в одной руке коран, а в другой плетка. Ты посмотри, он этих упрямых абадзехов сделал прямо шелковыми. Бросит клич, и они пойдут войной на нас, на кого прикажет, на того и пойдут слепыми в своем гневе». (Машбаш; 348-349).

В одном письме из Турции к своему сыну Карбатыру (Карабатыру), написанном накануне Крымской войны, Сафербий (Сефербей) предостерегает его от ошибок в отношениях с Магомет-Амином, призывает к осторожности. По словам Сафербия, наиб хитер, коварен, неискренний, двуличный, его оружие: улыбка, обещания, показная доброта. «...Этот самый Магомет-Амин Асалаев намного хитрее и коварнее своих предшественников, — наставляет сына Сафербий. — Главное, не верь ему, что он якобы борется за единение адыгов. Он имеет в виду единое подчинение своей воле, свое возвышение. Если уж Крымское ханство и Турция не могли дать ладу адыгам, то, поверь, у Дагестана и вовсе ничего не получится. Это понял не только я, но и турки и русские. Газават Шамиля ничего хорошего не сулит адыгам... Уж лучше примириться с русскими, потому что они наши ближайшие соседи, могучая нация. Это первое. Во-вторых, ни Хаджемуклова, ни Берзеджа, ни Цея, никого, кто зовет адыгов к единению, к созданию нашего собственного государства, не избегай, поддерживай, но опять же, не бросайся в их объятия... Джеймс Белл (*а также и Джон Лонгворт, Теофил Лапинский и другие.* — В. Б.) тоже не из тех, кому можно полностью доверять, ведь он слуга старой, доброй, удивительно хитрой Англии. Надо то же самое сказать... и о французах. Беда адыгов состоит в

том, что их земли — лакомый кусок для каждого государства. И, в третьих, в ближайшее время в Крыму произойдут чрезвычайно важные события, не связанные напрямую с адыгскими делами,

304



Г. Гагарин. Совещание абхазских предводителей. Сочи, 1841.

Слева направо: второй — дворянин Маан Кац, третий — владетель Сочи Аублаа Али Ахмет, четвертый — князь Гечба Арсланбей, пятый — князь Зосхан Амаршан; четвертый справа (с открытым лицом) — княжич Ростом Инал-ипа — воспитанник убыхского дворянина Хаджи Берзек Керантуха.
(См.: Д. Чачхалиа. Хроника абхазских царей. — М., 1999. С. 84–92).

20 — 7905

1856 гг., о которой говорилось ранее в связи с образом Хамутбея Чачба. — В. Б.)». (Машбаш; 355-356). Как видим, Сафербий во многом напоминает владетельного князя Абхазии Хамутбея Чачба. И. Машбаш приводит и другое письмо Сафербия в Россию от 27 марта 1853 г., в котором он выражает свою лояльность к России и просит императора разрешить ему вернуться прямо на родину (а не в Керчь, как предлагали царские власти). Однако князь, как свидетельствует письмо, слишком высокого мнения о себе, о своем авторитете среди адыгов. «Если же... я отправлюсь прямо в мое отечество, то все наши 12 племен, если я им буду советовать присоединиться (к России. — В. Б.), то ни один из них не будет тому противиться». (Машбаш; 334). Конечно, это не так. А горькая правда заключалась в том, что ни одному из адыгских лидеров, в том числе и Магомет-Амину, не удалось объединить черкесов в одно государство.

Эти письма Сафербия, к которым прибегнул писатель, создают ясный портрет политической фигуры князя и утверждают позицию самого автора о герое, который считает Сафербия мудрым, выдающимся, дальновидным политиком. Аналогично мнение Б. Шинкуба о своем герое Хамутбее Чачба, хотя он показывает и его слабости, связанные с заботой о собственной судьбе, карьере и жизни.

Сравнительный анализ исторических фактов, исторических образов в романах «Последний из ушедших» и «Жернова» показывает, что и Б. Шинкуба, и И. Машбаш придерживаются определенной сходной философии личности и истории. Личность может сыграть ту или иную (положительную или отрицательную) роль в истории народа, целого региона и т. д. При этом поведение личности зависит от многих факторов, в том числе от социального, экономического и культурного развития народа, внешних воздействий, физических и психологических данных, этического воспитания и духовного уровня, ораторских способностей и т. д. Несовершенство хотя бы нескольких факторов обычно приводит к трагическим последствиям. Об этом в частности свидетельствуют исторические романы Б. Шинкуба и И. Машбаша. Это — урок на будущее. И в этом ценность исторического романа вообще, который устанавливает связь времен, дает возможность заглянуть в прошлое, чтобы лучше понять настоящее и видеть перспективы будущего.

Вторая часть повествования Зауркана Золака связана с жизнью убухов в Турции; в условиях чужбины народ переносит невероятные испытания. Основной удар пришелся на национальную культуру: родной язык, этику, обычаи и традиции. Кроме того, убухи в Турции оказались на гребне истории: Османская империя разваливалась, горцы с Кавказа использовались в качестве пушечного мяса в войне с врагами империи, а в 20-х годах XX в. они вновь оказались между двумя огнями, т. е. противоборствующими силами за власть в Турции, между сторонниками Мустафы Кемалю (Ататюрка) и султанской власти. И те и другие искали поддержку среди многочисленной и воинственной горской диаспоры.

противоположных берегах. После победы кемалистской революции части горцев, в том числе убыхов, пришлось покинуть Турцию. Процесс выселения продолжался.

В чужой стране, в инонациональной среде под давлением насильственной ассимиляции происходит деформация этнического, национального самосознания. Рассказ Зауркана Золака показывает, как конфликт собственного «Я» героя (ищущего выгоду) с этническим «Я», преобладание рационализма и прагматизма над экзистенциальным мышлением, отказ от национально-этической основы, сущностного этнического бытия, невозможность и нежелание защиты и сохранения своего этнического «Я» многими персонажами романа (Мансоу сын Шардына, Золак Астан и др.) в результате рассеяния по чужой территории тоже привели к трагедии народа. Показательным примером служит образ Астаны Золака.

После десятилетнего заключения в турецкой тюрьме (Зауркан попал туда после того, как он убил Езмитского пашу, спасая честь своих сестер) и испытания рабской жизни в неволе, Зауркан Золак оказался в доме Сита, мужа его тети (сестры отца) Хымжаж. От нее он узнает, что из фамилии Золак остался единственный человек по имени Астан, внук известного в народе музыканта (ацхьарцархэафы) слепого Сакута. Хымжаж, используя народную мудрость, дает меткую характеристику Астане: «Остался один, похожий на того мула, которого спросили: “Кто твой отец?” — а он ответил: “Моя мать лошадь, о каком отце вы говорите?”» (3; 354). Это говорит о том, что человек отказался от своей фамилии, происхождения, ибо продолжение фамилии, рода у убыхов шло, как у других народов Кавказа, по мужской линии. Впоследствии Зауркан сам убедился в справедливости слов тети. Он спешил увидеть Астана, ибо считал, что в мире только они двое (Астан и Зауркан) остались из фамилии Золак и должны держаться вместе. Астан был младше Зауркана, и, по обычаю, он первым должен был провести Зауркана, но Зауркан так и не дождался его и посетил Астана. Астан не узнал Зауркана (ведь очень много времени прошло с тех пор, как они последний раз виделись) или сделал вид, что не узнает. Когда же тот убедил Астана, что является Заурканом, он даже не встал, а продолжал сидеть перед точильным камнем; он также не соизволил пригласить гостя домой. Когда Зауркан сказал: «Мы с тобой последние из фамилии Золак. Негоже, чтобы мы бросили друг друга», Астан ответил: «Я уже отказался от своей фамилии и взял фамилию одной из моих жен шаруалки (у него было две жены. — В. Б.) Казанджи-оглы». (3; 357). Это ошеломило Зауркана, воспитанного в рамках национальных традиций и этики, худшего позора он не встречал раньше. И далее Астан продолжил: «Ха-ха-ха! Все от гордыни. Помню характер моего деда... Если у кабачка отломилась пуповинка, он не ел его. Мясо, которое оставалось от вечернего пиршества, не давали гостям к завтраку: объедки, мол... Голодай хоть круглый год, а для гостя чтобы все на столе было. Мы, убыхи, на ладони Кавказа умещались, а спеси нашей конца не было. А чем все это обернулось?..»

307

(3; 357). Более того, Астан сказал, что он пасет гусей Хусейна-эфенди, а новая фамилия облегчает ему и его детям жизнь; он говорит только на турецком языке, забыл или стыдится родного языка, над которым, мол, турки смеются и называют

Удрученный всем услышанным, Зауркан покинул Астана. Такого падения человека он не ожидал. Обращаясь к Шараху Квадзба, Зауркан произнес: «Да, род Золаков, род лихих наездников и воинов, о котором по всей Убыхии ходила завидная молва, погиб, а в лице Астана погиб бесславно и даже с позором. Говорят, что все зависит от обстоятельств. Если так, то глупо винить одного Астана. Он — жертва, а обстоятельства — топор над его шеей. С плахи не убежишь! А от меня какой прок? Кто я сам? Нет у меня ни семьи ни детей. Копчу небо, как замшелый дуб, в который угодила молния. Дотлею — и не останется ничего. Род Золаков исчезнет бесследно, как будто и не было его. Как же так, как же исчезает целое племя? Как же исчезает его язык, звучавший много веков? Язык, на котором люди славил и хулили друг друга, пели колыбельные песни, говорили о хлебе насущном, ...проклинали и молились! Предопределено ли это судьбой или является результатом чьей-то пагубной опрометчивости? И могло бы такое произойти с нашим народом, если бы все сыновья его были такими, как Тагир? Нет, если бы все были такими, как он, вряд ли бы обрушилась на нас наша гибель!..» (Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 250-251). В данном случае мы использовали эпизод из русского перевода романа. Однако сравнительный анализ текстов показывает, что в переводе К. Симонова и Я. Козловского эта часть (как и некоторые другие части) произведения намного сокращена (78). Из него исчезли художественно значимые детали образной системы романа, которые в абхазском оригинале составляют неотъемлемую часть речи Зауркана Золака и подчеркивают важные характерные черты главного героя и других персонажей. О них, думается, следует сказать. Остановимся на некоторых из них.

После встречи с Астаном Зауркан говорит о себе: «Конечно, я не опущусь, как Астан, не покачусь вниз, буду подниматься по крутому склону, не забывая и храня все то, что научили мои предки, но у моего пути нет будущего». (3; 362). И далее повествователь немного по-другому говорит о судьбе дерева (по сравнению с «дубом» переводчиков), которую сравнивает с судьбой рода: «Одно дерево в течение ста лет осеняло пустынную поляну. Однажды ураган (аурт) свалил его, вырвал корни. Люди, увидевшие это, распилили его на дрова и увезли, не оставив ни одной щепки. Со временем на поляне не осталось никакой раны, все выровнялось, заросло, как будто там никогда не стояло дерево». (3; 362). Зауркана также беспокоит мысль: «Может быть, и мы сами виноваты в нашей трагедии? Возможно, мы допустили послабления и где-то просчитались? Может быть, нам не хватило просвещенности?..» (3; 362). И вдруг вспоминает о Мансоу сыне Шардына, который учился вместе с Тахиром (Тахир; в русском переводе лучше было бы сохранить имя в транскрипции «Тахир»): «...Хотя, кто

скажет, что наш дворянин Мансоу не просвещенный? Он образованный человек, бывал во многих странах мира, многое видел, однако он мыслит по-иному (по сравнению с Тахиром. — В. Б.). Он рад тому, что потерял национальное лицо, черты...». (3; 362). (Напомним, что все эти отрывки романа отсутствуют в русском

переводе.)

Мансоу показан в романе конформистом и, в определенной степени, космополитом; ему безразлична судьба народа, он живет для себя. Для Мансоу этническое «Я» умерло, но вроде бы есть личное, индивидуальное «Я» (но он не индивидуалист), хотя оно безликое и подчинено власти денег и тщеславия. Его философский взгляд на жизнь вмещается в двух словах: «Человек должен жить только ради себя, остальное все не имеет смысла. При этом “цель оправдывает средства”». Однако у него собственная точка зрения об участии родного народа и лучших его представителей (типа Тахира). Мансоу относится к тем людям, которые считали, что такой народ, как убухи, не имеет исторической перспективы, и в условиях Турции должен («обязан») раствориться среди турок. Зауркан подробно передает диалог, который состоялся между ним, Тахиром и Мансоу во дворце дворянина (Мансоу), куда они были приглашены. Мансоу не скрывает свои мысли, он хладнокровно и открыто рассуждает о себе и о других (ведет разговор только на турецком языке). Он напоминает манкурта, космополитизм — неотъемлемая черта его характера. По типу человека он стоит в одном ряду с пиши персонажами, как Астан Золак. Кроме того, ощущается духовная близость героя с русскими западниками XIX-XX вв., хотя он не знаком с их философией. «Я не турок и не убух, я европеец, — говорит Мансоу. — Таков мой путь, и по нему я должен идти... С тех пор как помню себя, я не считал себя убухом, не знаю и языка, не следую национальным обычаям и традициям. И это не печалит меня, а только радует. Я принадлежу к великой нации с громадным историческим прошлым, пользуюсь ее плодами просвещения». (3; 374—375). (В русском переводе данный отрывок /кроме первого предложения/ отсутствует). Согласно его утверждению, «убухи — отставший от истории народ, они застряли на первой ступени развития, с которой столетия тому назад далеко шагнули вперед другие народы по пути просвещения! Они застыли там, и у них нет никаких перспектив. Собственного просветительства (культуры, родного языка и т. д. — В. Б.) у них уже не будет, но физически убухов может сохранить только наша сила — Султанская власть!» (3; 375). Мансоу считает, что судьба убухов предрешена историей, и лучше будет для них быстрее слиться с турецкой нацией, забыть свой язык, и с оружием в руках защищать власть султана — «отца всех мусульман мира» (которая трещала по швам под ударами кемалистской революции). Отвечая на предложения Тахира не терять свой народ, способствовать открытию убухских школ, изданию букваря и истории народа, Мансоу говорит, что он не видит в этом смысла и перспективы, хотя он мог решить эти проблемы, используя собственные материальные ресурсы и личные связи. Свою позицию он оправдывает странным образом, хотя в его словах есть доля правды:

309

«Скажу почему (нет смысла создавать школы, печатать книги и т. д. — В. Б.): когда жили на прекрасной родине, убухи не создали ничего такого, чем можно было бы гордиться. Разобщенность, воровство, грабежи, убийства за ничего не значащее оскорбление и отсюда — кровомщение (мечь) — уничтожение родов друг друга — вот чем занимались убухи тогда и не отказались от них и сегодня... Если двое подружатся, то третий становится их врагом. И не думайте, что убухи объединятся,

они перегрызут друг друга и таким путем сойдут с исторической арены. Их судьба предрешена, и те, подобные Тахиру, заблуждаются, когда пытаются повернуть колесо истории...». (3; 375). В русском переводе эти мысли Мансоу сильно упрощены и сокращены; там даже встречается такая фраза, звучащая из уст Мансоу: «Знайте — судьба убыхов, мне не безразлична, вот почему я предостерег вас от опасности. — И обращаясь к Тагиру, отчеканил: — Помни, проповедник вчерашнего дня, швырнешь мой совет свинье под хвост — не взыщи!..» (Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 261). Очевидно, что переводчики допустили некорректное отношение к тексту, хотя, может быть, неточности были заложены в подстрочнике. Ибо такое высказывание Мансоу никак не соответствует духу оригинала и искажает образ персонажа Б. Шинкуба, т. е. Мансоу, сына Шардына. Возможно, в глубине души Мансоу чувствует свое убыхское происхождение, жалеет народ, но его поведение и мысли не подтверждают это, к тому же он не переносит трудностей: когда в Турции «запахло жареным» (кровопролитная борьба между кемалистами и сторонниками султанской власти), он уезжает в Европу, во Францию (его жена француженка). «Скоро уеду, не могу я более оставаться в этой пустыне (дыре)... Уеду во Францию, к братьям моей жены (сцоит сабхуараахь), и бокалами лучших французских вин буду поднимать тосты за упокой души убыхских героев, отдавших жизнь за Султана». (3; 376).

Оппонентами Мансоу выступают сам повествователь, Зауркан Золак, и Тахир. Зауркан с любовью и почтением рассказывает о Тахире, трагическая судьба которого усугубила положение убыхов, с надеждой смотревших на него. Он — образованный человек, первый убыхский просветитель и ученый, который пишет историю убыхов, создает алфавит и хочет открыть национальную школу у себя дома. Он даже добился открытия мектеба (школы) в сельской мечети для убыхских детей. Он бесплатно преподавал историю, затем постепенно начал учить детей родному языку на основе созданного им алфавита. Однако местный мулла весьма негативно отреагировал на это и подчеркнул: «где это было видано, чтобы учили на этом “птичьим” (убыхском. — В. Б.) языке. Турецкий язык это другое дело...». (3; 325). Мулла считал, что надо немедленно прекратить обучение на родном языке, которое «вселяет в души детей заразу», и не один донос на Тахира он написал в адрес правительства. Создавая образ Тахира, Б. Шинкуба безусловно учел опыт культурной деятельности абхазо-адыгской диаспоры в Турции, которая вопреки националистической и ассимиляторской политике «младотурков» пыталась способствовать просвещению народа, сохранению родного

310

языка, национальной этики. Тахир отчасти напоминает просветителей из горской диаспоры в Турции: Омара Бейгуаа (79) (1901 г. р.), Нури Цагова, Мыстафу Бутба (1860/?/г. р.) и других, о которых писатель знал. В частности М. Бутба окончил два университета — анкарский и парижский. Он был яростным сторонником «абхазофильства» в диаспоре. В 1919 г., в Стамбуле с большим трудом Бутба выпустил абхазский букварь на латинской графической основе. В конце 10-х годов он открыл абхазскую школу, которая, проработав восемь месяцев, была закрыта. М. Бутба хотел вернуться на родину предков, в Абхазию, но из-за «железного занавеса», который появился после установления советской власти на Кавказе, его

мечте не суждено было сбыться.

Тахира воспитывали родители Зауркана Золака. У него никого не было кроме бабушки Хамиды, но она бросилась в реку и погибла во время неудачной попытки группы убыхов (Хамида была с ними) возвратиться на родину. Перед смертью она усыновила брата Зауркана Мату и передала ему маленького внука Тахира. Затем Тахир вместе с Мансоу учился в Стамбуле в мектебе (школе), какое-то время они росли вместе, однако, несмотря на это, их пути разошлись. Автор фактически противопоставляет Тахира Мансоу. Мансоу признает, что Тахир талантливая личность, но говорит ему: «Когда-то мы вместе учились в Стамбуле, и тогда чувствовалось, что ты способный, одаренный человек. Но какая польза от твоих знаний, если не можешь прокормить себя». (3; 371). Мансоу обвиняет Тахира в том, что он не доволен существующей системой, противопоставляет богатых и бедных, придерживается «революционных взглядов», и, обращаясь к Тахиру, говорит, что именно это отдалило их, росших вместе как братья, друг от друга. Однако Мансоу не глуп, он прекрасно понимает, что Тахира больше всего волнует не классовая борьба, не «революционные идеи», а судьба народа. Мансоу предупреждает: «Я знаю, что ты погубишь себя, Тахир, во из-за тебя может погибнуть целый народ!» (3; 372). В словах Мансоу явно просматривается цинизм, и вряд ли читатель поверит в его искренность. Ибо далее он, призывая Тахира и Зауркана, как уважаемых в народе людей, поднять убыхов на защиту власти султана, говорит: «Если ты (*Тахир*. — В. Б.) и Зауркан захотите, убыхи встанут с оружием в руках, а народ — это стадо баранов, куда его направишь, туда и пойдет». (3; 376). Тахир открыто говорит своему «побратиму»: «Как же так Мансоу?!.. Я и раньше знал, что ты отдалился от своего «арода, но не думал, что так превратишь себя в живой труп. Ты растоптал в грязи честь народа!.. Предпочел жить без рода, племени, кровного родства! Слава богу, что в твоих руках не сосредоточена государственная власть, за одну ночь ты уничтожил бы всех убыхов... Так знай, пока будет жив хоть один убых, тебя будут проклинять как гнусного предателя!» (3; 376). (К сожалению, опять приходится констатировать, что в русском переводе данный эпизод отсутствует.) Невольно вспоминаешь отрывок из документальной и биографической повести Г. Гулиа «Повесть о моем отце», в котором приводится любопытный диалог патриарха абхазской литературы Дмитрия Гулиа с наркомом внутренних дел

311

Абхазии (30-е годы). Нарком, обращаясь к Дмитрию Иосифовичу, сказал: «Если ради интересов мировой революции пришлось бы стереть с лица земли весь абхазский народ, у меня не дрогнула бы рука» (80). Д. Гулиа иногда вспоминал разговор с наркомом и отмечал: «Когда мне слишком “левые” товарищи рисовали картину “мировой революции”, в которой Абхазия всего-навсего малозначащая капля, у меня — не скрою — невольно выпадало перо из рук. Стоит ли трудиться ради капли, которая все равно испарится?..» (81) Но, как известно, Д. Гулиа всю жизнь посвятил этой «капле». Культурный подвиг Д. Гулиа пытается повторить и Тахир. А Мансоу более похож на наркома, хотя «идейного»; его конформизм опаснее, ибо он готов пожертвовать целым народом ради собственного благополучия.

Зауркан Золак, размышляя о Тахире, иногда говорит: «Да, Тахир вышел из нашего народа, но откуда у него такое ностальгическое чувство к родине, если он ее совсем не видел, он еще был грудным ребенком, когда привезли в Турцию...». (3; 362). Однажды, как рассказал Зауркану садз Шоудыд (до своей смерти сидел в турецкой тюрьме вместе с Заурканом), Тахир, узнав, что убыхов выселили из Осман-Коя, не мешкая ушел с народом. Он поступил так же, как балкарский поэт Кайсын Кулиев, который в 1944 г. отправился с депортированным народом в Среднюю Азию, хотя он мог остаться в Москве и жить спокойно. Более того, Б. Шинкуба именно в его уста вложил народную пословицу «Потерявший родину, теряет все». Одно предложение, но в нем отражена величайшая трагедия; у края пропасти может оказаться весь народ или отдельная личность.

В романе встречается и другая поговорка (вероятнее всего, афоризм самого Б. Шинкуба), сказанная отцом Шоудыда как бы в наставление своему сыну: «Родина может потерять тебя, но самому ее терять нельзя» (3; 298), т. е. она должна жить в памяти, в культуре, этике, языке, традициях и обычаях, словесном искусстве (фольклоре) и т. д. За эту истину держится и Тахир: он физически не помнит родину, но, благодаря старшему поколению, он сохраняет ее образ в душе; она вдохновляет его и единственное спасение народа он видит в возвращении убыхов на Кавказ. Эта мысль с особой силой зазвучала на встрече группы уважаемых представителей убыхов, организованной Заурканом и Тахиром в доме старца Даута, после их пребывания во дворце Мансоу. (Эта часть романа в объеме 7 страниц, которая в оригинале называется «И снова вскрылись наши раны», полностью отсутствует в русском переводе.) На встрече Тахир проявил себя прекрасным оратором. Заметим, что повествование Зауркана Золака часто прерывается диалогами и весьма пространными и содержательными речами других персонажей, которые рассказывают об увиденном ими самими или излагают собственные субъективные размышления. Зауркан как бы дает возможность самим героям-очевидцам поведать о том, что они лично видели и перенесли. Писатель допускает такое разветвление повествования ради достижения главной цели: заставить читателя поверить в истинность событий, усилить художественно-эстетическую значимость произведения.

312

Речь Тахира убедительна, эмоциональна; она оказала сильное воздействие на участников встречи. Выразив, как полагается по этике, уважение к почетным представителям народа, Тахир начинает с вопросов, которые затрагивают жизненные интересы убыхов: «Вы сами видите, в какое время мы живем, что нам делать, кому верить? Положившись на Али Хазрет-пашу, встать с оружием в руках и пролить кровь за разваливающуюся власть Султана? Так знайте, если бы не французские и английские войска, находящиеся здесь, турки сами давно свергли бы Стамбульского государя. За кого же и против кого нам воевать? Против братьев армян и курдов, которые борются за свои национальные права? Или воевать с народом, ведущим освободительную борьбу против захватчиков?.. Скажите, разве они не наши братья?» (3; 380). Слово «братья» в устах Тахира многозначно, под ним он подразумевает всех тех, которые страдают и не имеют никаких прав.

Вопросы, поставленные Тахиром, взбудоражили участников встречи; он этого и хотел и дал им возможность порассуждать. Они активно включились в обсуждение волнующих всех проблем и фактически нашли ответ. Настроение присутствовавших яснее выразил старик Сит: «Что только мы, убыхи, не делали для султанов? Мы за них пролили море крови... Где только не погибали наши сыновья... Несмотря на это нас за людей не считают, мы бесправны... Кому же помешали наши фамилии, что требуют от нас забыть их (*и заменить их турецкими фамилиями. — В. Б.*). А для Мансоу фамилия ничего не значит, он и так отказался от нее. Нет, лучше мы умрем с нашими родовыми фамилиями, чем ради кого-то продадим себя». (3; 381).

Поняв позицию собравшихся, Тахир пошел дальше, он затронул сложную проблему, о которой убыхи вынуждены были забыть, не веря в ее решение. То есть Тахир сказал, что собирается поехать в Анкару и встретиться с консулом Советской России в Турции, который прибыл в страну согласно договору о дружбе и сотрудничестве, заключенному между правительством Мустафы Кемаля и Россией. От имени народа Тахир думал просить российского представителя об оказании содействия в возвращении убыхов на родину. Участники встречи не ожидали такого поворота речи Тахира; какое-то время они молча смотрели на него. Установившуюся тишину нарушил Сит, он заметил: «Ех, дад Тахир, нам сложно обсуждать этот вопрос, ибо для нас твои слова похожи на то, если бы ты сказал, что все умершие наши близкие воскресли и пришли сюда». (3; 383). Другие спрашивали: «Мы точно не знаем, что на Кавказе происходит. Может быть, наша земля, родина, уже заселена другими? У нас иная религия, а там есть мечети?» и т. д. (*Последний вопрос, с нашей точки зрения, лишний и не имеет никаких оснований. — В. Б.*) Видя замешательство, неуверенность старейшин, Тахир предоставляет слово Омару Дацан, который побывал в России и на Кавказе (он, видимо, служил в войсках Антанты, попал в плен к Красной Армии). Омар рассказал о своем пленении и как он оказался в Абхазии. Он был свидетелем свержения старой царской власти, виновной в выселении

313

горцев, установления новой власти в Абхазии и образования республики. По его словам, там землю раздали крестьянам, открыли школы с обучением на родном языке, бесплатные больницы. Когда в Абхазии узнали, что он убых, ему сказали: «Убыхский народ совершенно исчез с Кавказа, оставайся здесь, мы выделим тебе землю где ты пожелаешь!» Другого отношения к Омару в Абхазии не могло быть, хотя он участвовал в интервенции, ибо сами абхазы испытали ужас махаджирства. Ненависть горцев к царизму формировалась под воздействием исторических событий XIX столетия; она и стала определяющим фактором поведения народов Кавказа — участников освободительной борьбы в эпоху Кавказской войны во время революции и -гражданской войны. Эта ненависть порождала и месть самодержавию за покорение и выселение большей части горцев в Османскую империю. Однако Омар вернулся в Турцию, ибо он не мог бросить пожилых родителей. Завершая свою краткую речь, Омар подчеркнул: «Как несчастные наши предки покинули этот райский край!?. Уважаемые представители народа, ...я лично здесь не намерен оставаться, если даже купался бы в золоте; возвращаюсь на родину...». (3; 384).

Конечно, слово очевидца не могло не подействовать на слушателей. (Еще раз подчеркнем: все события в романе излагаются их очевидцами и участниками. Это усиливает художественную значимость произведения и эстетическое воздействие на читателя.) И вновь слышим голос основного рассказчика Зауркана Золака, подтверждающий его постоянное присутствие в повествовательной структуре произведения. «Тахир внимательно вглядывался в наши лица... Он, видимо, чувствовал, как в наших сердцах запылало пламя надежды. Затем он спокойно продолжил свою речь». (3; 384). Именно эта часть речи Тахира обладает какой-то магической силой. Она направлена на создание, если так можно выразиться, виртуальной реальности будущего убыхов. Духовной основой, источником образа будущего является ностальгия по родине, смешанная с романтическими чувствами, вера и надежда, которые никогда не покидают человека. Эта речь необычна и тем, что Тахир не ведет привычный последовательный рассказ, а представляет импровизированную сцену (будущего) возвращения народа на землю предков, в которой звучат и другие голоса. Это оказывает колоссальное воздействие на старейшин, которые должны принять судьбоносное решение. Вот отрывок речи Тахира: «Уважаемые наши старики, женщины и мужчины, дети... Безобидный народ, единогласно решив, отправляется в путь, на родину. И кто может помешать возвращающемуся домой? Довольно, дадраа, нашим страданиям. Сколько нас обманывали, сколько погибло наших братьев и сестер?..

Если мы, убыхи, которых царь-убийца выселил и султан обманул, дойдем до границы страны рабочих и крестьян, нам обязательно откроют дорогу! Так мы все вместе ступим на родную землю, вернемся в прекрасную страну убыхов. И она с радостью примет нас!

Мы бросаемся и целуем землю, в которой захоронены наши предки. “Прости нас за то, что не ценили тебя и покинули!” — говорим мы... и снова целуем

314

родимую землю. А тех, кто никогда не видел родину предков, она удивит своей красотой...

“Идите, идите, дадраа, не чувствуйте себя гостями, вы хозяева этой земли!” — так вы, старейшины, говорите молодежи. Потом вы ведете нас и показываете земли, где фамилиями, родами будем жить.

И везде слышны разговоры: “Ты, дад, видишь старую пацху, в ней жили твои несчастные родители, деды и прадеды, и те, заросшие кустарниками, яблони посажены их руками... Живи здесь, возроди очаг!” “А твои, дад, предки жили в этом месте. Видишь, домов не осталось, но сохранился очаг... Вот здесь ты построй пацху и снова зажги очажный огонь!” Так каждый занимает усадьбы, покинутые предками. Проходит немного времени, то там, то здесь уже видны крыши домов, и в небо тянется дым от очажного огня; слышны и лай собак, и крик петухов...

... В Убыхии вновь звучат мелодии героических песен, забытые здесь (в Турции. — В.

Б.)... Вы слышите, братья, это не сон, а будущая реальность!..» (3; 385).

По завершении речи Тахира Зауркан Золак, оценивая ее, отмечает: «Он говорил увлеченно, эмоционально, пламенно, даже мулла так не смог бы читать Коран». (3; 385). А старик Сит выразил свое впечатление так: «Дад, сейчас я мысленно разгуливал по двору моих родителей в Убыхии». (3; 385). У других слушателей слезы проступили на щеках. Слова Тахира воскресили давнюю боль махаджиров.

Однако произошла величайшая трагедия: убит Тахир, сожжен его дом с библиотекой и рукописями. И самое ужасное — убийство совершил убых, подкупленный врагами свободы народа. Умирая, Тахир вновь произнес: «Умиравший умрет, а кто держится на ногах, тот продолжает идти... Здесь вы погибнете, не жалеете себя. Придется — поднимите оружие! Идите! Идите на Кавказ! В страну убыхов! Проявите, как в старину, свой героизм!.. На границе с новой Россией вам откроют путь!.. Братья мои, для убыхов нет иной дороги!..» (3; 404). Народ потерял выдающегося сына, возможно, своего спасителя. Даже Мансоу прибыл на похороны, он сказал: «Сочувствую вам, вы потеряли прекрасного сына... Если он жил бы в хорошее время, мог сделать многое... Я неоднократно говорил ему, что он избрал опасный путь... Напрасно он погубил себя, погубил и свою семью... Он оказался похожим на человека, который пальцем хотел разрушить крепость!..» (3; 405). С одной стороны, конечно, трогает, что Мансоу пришел проститься с Тахиром и высоко оценил его талант. Но прислушаемся к его словам: он использует второе лицо, подчеркивает: «вы потеряли прекрасного сына», а не говорит: «мы потеряли...». Этим он снова утверждает, что стоит вне народа.

Образ Тахира дорисовывает плач (амыткума) тети Зауркана Золака Хымжаж. (Этот отрывок также отсутствует в русском переводе.) Плач Хымжаж дает сжатый, обобщающий образ Тахира, оценку персонажа. Она говорит:

315

...Ирбартам акумзар, иагацәа к̆уӑк̆уасоуп,
Иара ды̆коуп, ды̆казоуп, жәлар ргуы даласоуп!
Учкунцәа-маалык̆ыцәа уцс аткыс иутахыз,
Ужәлар гуак̆а рынасып, иаутеит цсататәыс.
Уц̆хәыс даутеит агулшәап, хамцын иқумларц,
Уфны затә амца ацроутеит, хамфәа урлашарц!
Ишпаҳацсыхуоу, нан, ацәа узалымтдыр?
Иага илашыцазарг̆, уара уакун ацырцыр!
Рейҳа уанахтахыз, аехьакра уатәазам,
Уара уеипш инахдызо даеазә дҳамазам!..

(3; 406-407).

...Его враги разбиты, только они уже этого не видят,
Он живой, остался навсегда, он в сердце народа навечно!
Своих детей-ангелов, которых ты безумно любил,

Принес ты в жертву во имя счастья народа.
Свою жену ты отдал агулшьапу (дракону), чтоб он не трогал нас,
Ты зажег свой дом, чтоб осветить нам дорогу.
Как же нам быть, нан, если ты не проснешься?
Несмотря на густую темноту, ты освещал все!
Ты не должен уйти, когда мы больше нуждаемся в тебе,
Вместо тебя нет человека, который встал бы во главе нас.

Эти строки из амыткумы Хымжаж передаются через Зауркана, он в целом запомнил их и прочел Шараху Квадзба.

Хымжаж подчеркивает, что Тахир пожертвовал собой и своей семьей ради спасения всего народа. Плач состоит из трех уровней: 1) мистификация реальности, неверие, недопущение в сознании смерти героя; 2) героизация, восхваление персонажа; 3) объяснение значения трагедии, потери героя для народа. При этом Б. Шинкуба использует не только жанр амыткумы, но и фольклорные образы, архетипы, углубляющие смысл строк; они обычно трансформируются в литературный образ и подчинены авторскому замыслу. «Свою жену ты отдал агулшьапу (дракону), чтоб он не трогал нас», — говорит в частности Хымжаж. Вся строка погружает нас в мифологические и сказочные сюжеты, где, например, дракон закрывает источник, не дает сельчанам воду; где люди постоянно через какое-то определенное время должны приводить жертву (часто девушку) дракону. Но появляется герой (типа Сасрыквы из Нартского эпоса), который побеждает дракона и спасает людей, девушку и т. д. (Так, например, в сказке «Как Мазлоу и Жакур стали сыновьями Каурбея» Мазлоу, убив дракона /агулшьап/, спасает жертвенную девушку — дочь сельского князя. В итоге благодарный князь выдает ее замуж за Мазлоуа⁸².) Дракон олицетворяет всеобщее зло, а в амыткуме Хымжаж — врагов убыхов, которые убили Тахира. Однако в фольк-

316

лорных произведениях часто превалирует оптимистический пафос, в них добро побеждает зло. Этого пафоса нет в плаче — неотъемлемой части «романа-трагедии», да и не могло быть, ибо он противоречил бы самому духу, внутреннему содержанию романа. Тахир, одинокий в борьбе, не в силах победить «дракона», он сам погибает. Его судьба похожа на судьбу главного героя повести А. Гогуга «Он настолько был близок, а ты его не заметил» Леуана (Леона) — патриота своего народа, страны, национальной культуры, который тоже один ведет борьбу со злом и несправедливостью и погибает от рук подонков («драконов»). Хотя заметим, что в произведении А. Гогуга звучит оптимистическая нота, ощущается луч света: у Леуана от любимой девушки Марии скоро родится сын — «спаситель народа», который отомстит за отца и продолжит его дело. Этого не скажешь о романе «Последний из ушедших».

Вообще, как видим, роман Б. Шинкуба насыщен трагическими образами (Тахир, его бабушка Хамида, Баркай-ипа Ноурыз, слепой музыкант Сакут, Шоудыд, умерший в тюрьме на руках Зауркана Золака, жрец убыхов Соулах, сестры Зауркана и многие

другие); в нем масса смертей. И каждая смерть героя вызывает содрогание, ибо она больно бьет по народу, приближает конец, смерть самих убыхов.

* * *

Значительное место в поэтике романа «Последний из ушедших» занимает символика, которая позволила писателю раскрыть многие важные стороны исторической действительности, на которые мало внимания обращали даже историки или преподносили их в искаженном виде. С этой точки зрения, особую художественную и историко-этнографическую ценность представляет символический образ святыни (аныха) Бытха (Бытха). В связи с ним возникает важнейшая проблема религии эпохи Кавказской войны и выселения горцев, в том числе и убыхов. Образ языческой святыни опровергает существовавшее долгое время в исторической науке и публицистике мнение об исламе, как одной из главных причин выселения коренных жителей Северного Кавказа и Абхазии, а то и всей Кавказской войны. Официальная историография преследовала одну цель: всю вину в кавказской трагедии XIX в. возложить на самих горцев, которые якобы были одержимы религиозным фанатизмом, а также на «единоверную» Турцию. У кого-то может возникнуть вопрос: а ведь именно в мусульманскую Турцию выселялись горцы? Но куда же еще могли эмигрировать сотни тысяч кавказских беженцев, у которых насильственно отняли право жить на родной земле; в понимании горцев Турция выступала в качестве союзника. Хотя ясно было, что две крупнейшие империи вели ожесточенную борьбу за обладание стратегически важным регионом, а народы Кавказа расплачивались за удовлетворение имперских амбиций. Именно в этом главная причина траге-

317

дии горских народов. История Кавказа не знает ни одной религиозной войны, вера никогда не служила поводом для крупных столкновений между народами и даже причиной внутриродовых разбирательств. Горцы всегда отличались веротерпимостью, тем более что один и тот же народ и даже род могли быть полирелигиозными. Однако все без исключения должны были соблюдать неписанные правила горской этики (у адыгов/черкесов/ — Адыгэ хабзэ, у абхазов — Апсуара и т. д.), регламентировавшие взаимоотношения людей внутри общества и между соседними народами. Справедливы слова ученого, общественного и политического деятеля А. Цаликова (Цалыкаты), высказанные в начале XX в.: «...В этом переселении (*т. е. выселении горцев в XIX в. — В. Б.*) религиозный фанатизм, на который любят ссылаться некоторые историки, далеко не играл той роли, которую ему обыкновенно стараются приписать, дабы сложить всякую ответственность за судьбы многочисленного народа с тогдашних вершителей судеб на Кавказе» (83).

В данном вопросе и современное литературоведение под влиянием историографии о Кавказской войне XIX в. часто допускает ошибки, которые препятствуют правильному пониманию художественного мира романа Б. Шинкуба. Этого не избежал и В. Ацнариа. Касаясь религиозных мотивов и иных проблем истории

Кавказской войны и трагической судьбы убыхов, он пишет: «Если большинству малочисленных народов (*Кавказа. — В. Б.*), в том числе и убыхам, сказали бы, что они раньше были христианами, они могли оскорбиться; вот насколько они забыли свою древнюю религию, несмотря на то что продолжали проводить некоторые христианские праздники (Пасху и т.д....). Мусульмане, объединив свои силы, распространяли среди воюющих против Российской империи, лозунг реакционного мюридизма — “Газават, священная война против неверных, христиан...”. Изначально героическая освободительная борьба Кавказских народов, поддавшихся исламской пропаганде, приобрела неверное, исторически неперспективное направление, ...борьба должна была иметь антиколониальный характер, но стала антирусской. Потому что война, которую развязал русский император, тоже была антикавказско-национальной...» (84). И далее В.Ацнариа утверждает, что по этим причинам борьба горцев не смогла слиться с революционно-демократическим движением в России против царизма; только в эпоху марксизма стало возможным участие представителей других народов в революционной борьбе русских рабочих и крестьян⁸⁵. Вообще, возможно ли было говорить о двух совершенно разных исторических явлениях (борьба горцев за свободу и революционно-демократическое движение в России, которое не ставило вопроса разрушения Российской империи и кардинального изменения ее границ), которые не имели никакой связи? Тем более что в России не было никаких организаций, активно выступавших против войны на Кавказе, хотя в частном порядке высказывались мнения о трагедии народов Кавказа. Напомним, что религиозный фактор не занимал главенствующее место в русской классической литературе XIX в. (А. Пушкин, М. Лермонтов, А. Бестужев-Марлин-

318

ский, Л. Толстой и др.); только в некоторых историко-публицистических работах он муссировался с определенной целью, о которой, как отмечалось выше, писал А. Цаликов. Однако были и другие материалы (записки путешественников, русских офицеров и др.), которые подтверждают нашу точку зрения. В частности, офицер Генерального штаба Российской империи Иоганн Бларамберг (86), служивший в Отдельном Кавказском корпусе, писал, что у черкесов (*в т. ч. у убыхов, отчасти и у абхазов. — В. Б.*) «существуют: магометанская религия, ...некоторые обряды христианской религии (*праздники в честь Пресвятой девы, соблюдение православных постов, Пасха и т. д. — В. Б.*), обряды культа Зороастры и, наконец, языческие обычаи (*поклонение Солнцу, языческим божествам в священных рощах и т. д. — В. Б.*)... В зависимости от времени и от обстоятельств следует ожидать, что либо ислам пустит там еще более глубокие корни, либо христианская религия вновь будет воспринята всеми этими народами» (87). Данные Бларамберга почти совпадают с этнографическими материалами, приводимыми немецким ученым К. Кохом, который путешествовал по Кавказу в 1836-1838 и 1843-1844 гг. Кох писал, что «среди черкесов распространена христианская религия, смешанная с различными, языческими верованиями» (88). Согласно его описанию, черкесы своеобразно празднуют некоторые христианские праздники (освящение /крещение/ ребенка, пасха, почитание Марии и т. д.), магометанские (Рамадан и Байрам), языческие, посвященные различным божествам и духам (божествам грома, огня, ветра, воды и

лесов). «Основой всех религиозных взглядов черкесов является вера в высшее существо, ...в единого бога, в неотвратимость судьбы и в недолгую жизнь на этом свете...» (89). О смешанных религиозных верованиях писали также многие авторы XIX в., в том числе Н. Дубровин (90), П. Хицунов (91), П. Услар (92), И. Хазров (93), Л. Люлье (94) и другие.

Естественно, не было никакого религиозного фанатизма и у убыхов, предки которых столетия тому назад принимали и христианство (95), а затем и ислам, сохраняя при этом традиционные («языческие») религиозные верования. И навязывание им религии в качестве идеологии борьбы положительных результатов не давало, они обычно мало кому доверяли. Как пишет Г. Дзидзария, «горцы не доверяли не только туркам, но и англо-французским агентам. Сразу же после десанта в Крыму союзные дипломаты явились на восточный берег и предложили горцам “избавить” их навсегда от русских, если они примут покровительство Англии. Но горцы ответили, “ что если и французы, и англичане начнут занимать их земли, то они будут с ними драться также ожесточенно, как дрались с царскими войсками... Горцы стали воздерживаться и от повиновения Мухаммеду-Эмину. Например, в Шапсугии и Убыхии, где, по словам Т. Лапинского, “ население всегда относилось неприязненно к религиозному рвению наиба и его страсти к обращению в новую религию, ничего больше не требовалось для того, чтобы поколебать и повергнуть его еще слабый авторитет. В самое короткое время была сброшена с таким трудом введенная административная система; здания мехкеме были сожжены, начальники изгнаны, кади и муртацки (или

319

муртазеки. — В. Б.) принуждены были разойтись по домам. Но на этом не остановились эти горные народы. Русские отступили, и пророк Магомет уже являлся лишним. Во многих местностях, в особенности в горах, жители сожгли мечети и воздвигли старые кресты”» (96). В Убыхии, по свидетельству того же Т. Лапинского, «магометанство также не сильно распространено”» (97).

Из уст героя-повествователя Зауркана Золака в романе «Последний из ушедших» узнаем, что турецкие власти отзывались об убыхах (когда они жили в Осман-Койе) пренебрежительно: «Они и не мусульмане и не христиане, и в мечеть не хотят, и в церковь не ходят, это дикари без веры» (3; 278).

Что-то подобное о горцах можно было часто встретить на страницах многих русских изданий XIX в. Но они (убыхи) не были «воинствующими атеистами», как и не преследовали христиан или мусульман. Их национальная этика объединяла в себе и языческие, и христианские, и исламские ценности; нормы поведения, их самосознание формировалось под воздействием этих религий, и никаких острых конфликтов между ними не могло быть, хотя в романе Б. Шинкуба и описано противостояние ислама и язычества (образы представителя мусульманского духовенства Сахаткери и жреца или хранителя Бытхи Соулаха). Думается, оно слишком выпячивается в «Последнем из ушедших» и может сбить с толку читателя, пытающегося извлечь правду о трагедии народа и ее причинах. Писатель хотел

подчеркнуть значение символического образа общенациональной святыни Бытхи. По значимости образ Бытхи не уступает образу главного героя, столетнего старца Зауркана Золака, по которому прошло безжалостное колесо истории и уничтожило его народ. Он, как одинокое дерево в пустыне, единственный представитель рода, оставшийся в живых в полном смысле этого слова, т. е. сохранивший язык, этику, знание о судьбе убыхов, их традициях и обычаях и т. д. Судьба Зауркана Золака — это судьба самого народа. То же самое можно сказать и об образе святилища. История Бытхи символизирует трагическую историю убыхов. Кроме того, Бытха — это символ свободы, сохранения своего национального облика, собственного «Я» народа, символ родины во время жизни в турецких пустынях. Зауркан Золак рассказывает: «Когда мы из-под Самсуна переселились в Осман-Кой... убыхи собрались и во главе с жрецом Соулахом нашли для нашей святыни — частицы Бытхи небольшой холм с одиноким грабом. *(У убыхов, как и у абхазов, в качестве священных деревьев почитались дуб, граб и др. — В. Б.)* Мы с радостью приходили сюда и со слезами на глазах усердно молились Бытхе, после чего мы освобождались от болей и переживаний и успокаивались. Святыня была единственной, которая объединяла нас памятью о покинутой родине... Видение Убыхии являлось нам во время молитвенного поклонения Бытхе». (3; 198).

Забвение святыни молодежью, пренебрежительное отношение к ней предвещали деградацию и трансформацию национального самосознания, потерю культуры и языка, процесс манкуртизации и ассимиляции убыхского общества. Исчезновение Бытхи (ее выкрали; через управляющего Хусейна-эфенди она была



Первый абхазский этнограф Званба (Званбай) Соломон Темуркович (1809–1855).



Мodelьная роца абхазов в селении Сача на холме Архыцна Аху (Холм очажной цепи). Он же — Аублаа-ныха. (Из кн. Дж. Белла «Journal of a residence in Circassia during the years 1837, 1838 and 1839. Vol. 1–2». — Лондон, 1840). Копия рисунка предоставлена Д. Чачхалиа.

послана Али Хазрет-паше, у которого ее и выкупил Мансоу, сын Шардына. Мансоу заявил убыхам, что он от своего имени сдаст святыню в один из лучших музеев Парижа, чтобы «все видели ее и чтобы она напоминала о существовавшем некогда народе под названием убыхи» /3; 405/) — это завершение исторического трагического пути убыхов как народа, переход в мир мертвых этносов и языков. И роман ставит клеймо позора и варварства на лице цивилизации, которая допустила подобное величайшее преступление.

Но что же все-таки такое Бытха? Историко-этнографическая реальность или созданный фантазией писателя символический образ, который не имеет аналога в действительности? Вообще в романе Б. Шинкуба историческая и художественная правда так переплетены, перекликаются и даже сливаются, что порой на него можно ссылаться как на историко-этнографическое исследование. В нем много исторических личностей, в их числе владетельный князь Абхазии Михаил (Хамутбей) Чачба — воспитанник дома Берзеков, предводители убыхов Хаджи Берзек, сын Адагвы и Хаджи Берзек Керантух, султаны и паши Турции и т. д. Даже Шарах Квадзба — второй главный рассказчик, «автор» рукописи, — не вымышленный герой, а имеет, по словам Б. Шинкуба (98), реального прототипа в лице лингвиста, ученика Н. Я. Марра, Виктора Кукба, который при содействии учителя посетил Турцию для собирания материалов по убыхскому языку. В. Кукба был репрессирован в конце 30-х годов (в романе Шарах погиб во время Второй мировой войны).

Роман насыщен этнографическими описаниями, они раскрывают характерные черты убыхов, их обычаи и традиции, этнопсихологию и т. д. Иногда встречаются и лингвистические «пристрастия» Шараха Квадзба, в которых просматриваются научные интересы самого Б. Шинкуба, пытающегося разгадать тайну термина «Бытха». Наличие научного подхода к тем или иным вопросам истории и культуры горцев вполне соответствует речи одного из повествователей — Шараха, ученого-лингвиста, рукопись которого якобы сохранилась. Все эти моменты усиливают доверие читателя к повествователю; роман приобретает, помимо художественной, историко-этнографическую ценность.

Представляет интерес описание убыхского святилища (аныха), образ которого проходит по всему произведению. В действительности Бытха существовала. Б. Шинкуба, до того как начать писать «Последнего из ушедших», посетил место расположения святилища в Сочинском районе. Поэтому он и смог создать образ Бытхи и описать связанные с ней обычаи и традиции. Но это не исключает вопросов. Зауркан Золак впервые подробно рассказывает о Бытхе тогда, когда убыхи готовятся к выселению. Благодаря его повествованию узнаем о силе и значимости главного святилища. Оно считалось всемогущим, и даже проклятие, произнесенное у Бытхи, обязательно исполнялось. В главе «С горстью родной земли» убыхи собрались у святыни и вместе с жрецом Соулахом молились ей, чтобы она не дала им погибнуть. Тогда же они произнесли страшное проклятие в адрес тех, которые не пойдут вместе со всеми в Турцию: «Если кто-нибудь из

нас не пойдет вместе со всеми, то пусть наша святыня обречет его на гибель, и вечное проклятие коснется его самого и всех его детей и родных». (3; 99). Затем Соулах говорит, что народ не может отправиться в путь без частицы всемогущей святыни. «Старейшины сперва не соглашались прикоснуться к ней, — говорит Зауркан, — считая это грехом, но потом, подумав, послушались Соулаха. Три столетних старика вместе с ним вынули Бытху из ее подземного обиталища, в котором никто никогда к ней не прикасался... Она была вырезана из камня и больше всего была похожа на орла. Глаза у нее были сделаны из золотых пластинок, а клюв, крылья и когти из серебра.

После молитвы мы положили ее обратно... Это была большая, или, как назвал ее Соулах, старшая Бытха. Но там же, вместе с ней, лежала еще и маленькая, младшая Бытха, тоже каменная, с золотом и серебром, но размером с голубя.

Старики вместе с Соулахом взяли ее, обернули несколько раз в облитый воском холст и положили в крепкую кожаную сумку. В день переселения Соулах привязал эту сумку к своему поясу; и по дороге к берегу, и на корабле, и когда... высадились в Турции, всюду, где бы мы ни были, какие бы страдания ни терпели, младшая Бытха была с нами...». А потом она исчезла и начинается трагедия...

Сейчас трудно сказать, насколько с историко-этнографической точки зрения точны описания Бытхи в образе орла (99), существование святыни «младшей» («маленькой») и «старшей» («большой»). Однако автору романа необходимо было придать образу конкретную форму, чтобы она к тому же представляла материальную ценность. Он расширяет символическое содержание образа и решает важную художественную задачу, усиливая эмоциональный накал и трагизм произведения. Ведь Соулах взял с собой в Турцию младшую Бытху, а старшую положил на место, ибо убыхи надеялись, что когда-нибудь они вновь воссоединятся с родиной и будут, как в былые времена, приходить к святилищу и молиться. Кроме того, если не было бы такой Бытхи, то невозможно было бы описать «трагическое путешествие» главной святыни убыхов, которую можно сравнить с той или иной значительной христианской иконой, а затем и ее исчезновение.

В действительности языческое святилище Бытха было неотъемлемой частью жизни убыхов. Но этнографические материалы говорят о том, что нельзя было передвигать святилище с 'одного места на другое, ибо священным считалось и само место ее нахождения, и дерево. В Абхазии, к которой примыкала страна убыхов и в которую Убыхия входила когда-то (100), до сих пор существуют святилища (аныхакуа), которые своими функциональными и другими особенностями совпадают с убыхским; о многих из них писали Н. Джанашиа, Г. Чурсин, Ш. Инал-ипа и др. В августе—сентябре 1996 г. мне удалось собрать ряд полевых материалов о святилищах в Гагрском и Гудаутском районах. Их оказалось немало. И самое интересное то, что им по сей день поклоняется часть абхазов. В романе Б. Шинкуба Шарах Квадзба, как ученый-лингвист и этнограф, говорит о главных святилищах

тельно к ним используют термин «божества» /языческие/) абхазов и сравнивает их с Бытхой. И у абхазов «тоже были... древнейшие божества, и имена их были связаны с названиями тех святых мест, где они обитали: Лдзаа, Лыхны, Дыдрыпш, Инал-куба, Елыр, Лашкиндар» (3; 101). Обычно информаторы, говоря о святилищах, произносят эти названия (кроме Инал-куба, находившегося допустевшем после Кавказской войны с. Псху) с добавлением специального религиозного термина «аныха», появившегося, вероятно, несколько тысячелетий тому назад в глубокой языческой древности: Лдзаа-ныха, Лых-ныха, Дыдрыпш-ныха, Елыр-ныха, Лашкиндар-ныха. Само понятие «аныха», представляющее большой научный интерес и часто встречающееся в романе, несет важную смысловую нагрузку и требует особого анализа в связи с образом Бытхи. Думается, что в русском переводе «Последнего из ушедших» К. Симонова и Я. Козловского необходимо было сохранить, или хотя бы дать в комментариях, емкий термин «аныха», определяющий смысл Бытхи. Он подчеркивает древность святыни, которая является неотъемлемой частью убыхской культуры и свидетельницей тысячелетней истории народа. С этой точки зрения образ Бытхи имеет также огромное значение для раскрытия трагической судьбы целого народа, прошедшего нелегкий и долгий жизненный путь, трагически завершившийся в XIX веке. Писатель хотел сказать: трагедия убыхов — это боль не только абхазо-адыгских народов, но и трагедия всей мировой цивилизации, которая потеряла еще один древнейший народ и еще одну самобытную многовековую культуру.

Убыхская святыня была близка к абхазским святилищам (аныхакуа). Возможно, что она была в числе семи главных святилищ исторической Абхазии, в которую в течение многих веков (в частности, в VIII — нач. XIX в.) входила и страна убыхов. И сегодня в Абхазии из уст стариков можно услышать любопытную фразу: «Апсны быжь-пааимбарк (некоторые говорят: “быжь-ныхак”) ахылапшуп» (Абхазии покровительствуют /охраняют/ семь архангелов /божеств или святынь/). В числе семи святынь информаторы называют: Елыр-ныха (в Очамчирском районе), Дыдрыпш-ныха (в Гудаутском районе), Лдзаа-ныха (в Пицунде) (эти три святилища считаются самыми крупными и сильными), Лашкиндар-ныха (в зоне г. Ткварчал), Инал-куба (в горном селе Псху (101)), Кбаа-ныха/ Кбаада-ныха (102) (от топонима Губаадэы — нынешняя Красная поляна). Седьмой святыней одни называли Лых-ныха (Лыхненская — в Гудаутском районе), другие — Киач-ныха (в Очамчирском районе). Однако никто не упомянул Бытху, вероятно, с исчезновением народа она стерлась из памяти людей, хотя вполне возможно, что она могла быть седьмой или девятой большой аныхой древней Абхазии, северо-западные границы которой доходили до Кубани. Есть более мелкие по значимости родовые и фамильные святилища (аныхакуа), их много, но материалы о них до сих пор недостаточно собраны и изучены. Вместе с тем, информаторы утверждали, что некоторые святыни передвигаются и общаются между собой (в частности, Лдзаа-ныха и Дыдрыпш-ныха). Например, Куна Гицба

(1900-1998 гг.), мой отец Бигуаа Акакий (1919 г. р.) и другие говорили, что они видели, как общаются Лдзаа-ныха и Дыдрыпщ-ныха. Дыдрыпщ-ныха выходит из своего обиталища, раздается взрыв, и святыня в форме продолговатой корзины для сбора винограда с острым концом (амцышэ) *(по описанию она похожа на ракету. — В. Б.)*, длиной более 30 метров, словно светящаяся ракета, летит в Лдзаа. По прибытии туда опять раздается взрыв. То же самое происходит, когда Лдзаа-ныха летит к Дыдрыпщ-ныха. Интересные материалы о святилищах приводятся в исследовании Г. Ф. Чурсина «Материалы по этнографии Абхазии». В нем, в частности, говорится и о перемещении святынь, например, Дыдрыпщ-ныха. «Святыня или “священная сила” Дыдрыпща называется Аныпсных... Аныпсных, как и всякая другая “святая сила”, иногда покидает место постоянного своего пребывания — вершину Дыдрыпщ и совершает путешествия по своим родственникам и приятелям. Она часто посещает Лдзаа-ных, Елыр-ных, Лашкендар, а иногда отправляется даже в далекие путешествия, в Турцию и Индию. В Турции абхазы-переселенцы нашли себе свой Дыдрыпщ в виде какой-то горы, молятся ему и, по их мнению, получают от него поддержку. Перелет “святой силы” с места на место сопровождается, по словам стариков-абхазов, некоторыми явлениями: в воздухе остается огненный след, а в том месте, куда спускается “святая сила”, появляется свет и раздается грохот, подобный пушечным выстрелам» (103).

Значительное количество этнографических материалов о святилищах Абхазии приводится в новом исследовании А. Б. Крылова «Постсоветская Абхазия. (Традиции. Религии. Люди)» (М., 1999). Автор описывает только часть крупных святилищ Западной Абхазии, а именно: Дыдрыпщ-ныха, Лдзаа-ныха, а также ряд более мелких святилищ. Для более четкого представления функциональной значимости убыхской Бытхи, остановимся, например, на Дыдрыпщ-ныхе (с. Ачандара Гудаутского района), жрецом которой сегодня является Заур Чичба. (Вообще жрецами этого святилища выбирают честных и порядочных мужчин из фамилии Чичба.) По сведениям А. Крылова, в селении Ачандара сохранилось всего девять дворов чичбовцев, они проживают также в Сухуми, Гудауте, Пицунде. Любопытна религиозная ориентация представителей этой фамилии (она типична для абхазов и некоторых горцев Северного Кавказа — адыгов /черкесов/, осетин и др.): 5-6 семей чичбовцев относят себя к христианам, остальные к — мусульманам, однако никакой разницы нет между ними (104); данная ситуация никак не влияет на избрание жреца на общем семейном сходе. «В фамилии Чичба... все представления о Дыдрыпще, о правилах общения с высшими силами и порядке совершаемых при этом обрядов передаются из поколения в поколение при помощи устной традиции» (105). 3. Чичба утверждает, что Дыдрыпщ-ныха связана с именем ангела Дыдрыпщ, представляющего Бога. А гора Дыдрыпщ считается священной, ибо она является местом обитания этого ангела. 3. Чичба поведал А. Крылову, что апааимбар (ангел) Дыдрыпщ был обычным человеком, но выделялся своей красотой, ораторскими способностями, пра-

ведным образом жизни. В нем сочетались человеческое и божественное начала. Дыдрыпщ мог предсказать судьбу, лечить больных и т. д. Люди, поняв его сверхъестественные возможности, начали обращаться к нему по каждому поводу, даже по мелочам, что нельзя было делать. Тогда Дыдрыпщ обратился к Богу за помощью. Бог сделал Дыдрыпща невидимым, как и он сам; с тех пор он передвигается на крылатом коне Араш, бывает везде. А местом его постоянного обитания считается гора Дыдрыпщ, у подножия которой находится святилище (106). По словам жреца Заура Чичба, «апааимбара нельзя беспокоить по мелочам — это может только разгневать его. Обращаться к нему за помощью разрешается лишь в тех случаях, когда абхазскому народу угрожает реальная опасность, либо когда люди сами не в состоянии выяснить истину и решить важные для них проблемы... Жрец, к примеру, не может попросить Дыдрыпща помочь бездетной женщине, спасти умирающего человека, ... так как судьбы людей “предопределены Богом и тут ничего нельзя изменить”» (107). Дыдрыпщ-ныха, при посредничестве жреца, может исправить плохих людей, наказать преступника (наказание может последовать и через десять лет, и через сто /вина преступника может перейти на представителей фамилии, рода, которые могут пострадать из-за своего сородича/).

Святилище составляет единое целое, но оно состоит из двух частей: «Дыдрыпщ Ду» («Большой Дыдрыпщ») и «Дыдрыпщ Хучы» («Малый Дыдрыпщ»).

У Малого Дыдрыпща (у подножия горы) обычно проводятся очистительные клятвы, проклятия и т. д. А подниматься к Большому Дыдрыпщу дозволено только избранным (чаще безгрешным) представителям фамилии Чичба.

На месте расположения Малого Дыдрыпща есть небольшая роща старых грабов; рубить их запрещено. Например, при очистительных церемониях жрец дает пришедшему грабовую веточку, сорванную из этих деревьев. И с этой веточкой «подозреваемый» вслед за жрецом произносит очистительную клятву (108).

Обращаться к Дыдрыпщ-ныхе за помощью могут и представители других национальностей. Как вспоминает З. Чичба, раньше к жрецу приходили и армяне из Адлера, и грузины из окрестных сел, и русские из Абхазии и Сочи и другие. При этом не существует никаких ограничений по половым и иным признакам, но необходимо соблюдать установленные порядки, они обязательны для всех.

По словам З. Чичба, «когда он произносит молитву в святилище, то “чувствует божество”, у него “внутри все дрожит” и слова произносятся “под влиянием вроде бы самого Дыдрыпща”» (109).

Б. Шинкуба, внедряя образ Бытхи в художественную структуру романа «Последний из ушедших», естественно, учитывал фольклорные, этнографические и другие материалы об абхазских святилищах. Бытха — это примечательный пример трехуровневого восприятия и интерпретации этнографического факта (этнографический факт — фольклорный образ — литературный образ), о котором говорилось во введении.

Б. Шинкуба, опираясь на собранный историко-этнографический и фольклорный материал об абхазских святилищах, в том числе и о главной святыне убыхов, отмечает, что и Бытха летала, она общалась со святилищами Абхазии, именно Абхазии (писатель не назвал их (110)). Все это говорит о том, что отнесение писателем Бытхи к числу аныха-куа исторически оправдано. В романе Шарах Квадзба — лингвист, он пытается расшифровать термин «аныха»: «Само божество по-абхазски связано со словом “аныха”, и некоторые языковеды расчленяют это слово на две части: аны-ха/“ан-хы” — “анцэа-хы”. В слове “ан-цэа” “ан” — мать, “цэа” — суффикс множественного числа». (3; 100). В слове “аныха” «“ан” — бог и “ха” — голова, то есть голова бога.

...“Аныха” обозначает языческое божество, но в понятии “голова бога” присутствуют элементы христианства. Очевидно, появившееся задолго до проникновения христианства, слово “аныха” приобрело христианские функции уже задним числом. Во всяком случае, по форме эти материальные символы веры не напоминают головы бога. В одних случаях это камни, похожие на горного орла, в других — на бараний череп, в третьих — на какое-то непонятное существо. Есть исторические данные, говорящие о том, что византийские миссионеры, распространяя еще в IV веке христианство в Абхазии, использовали в своих целях древние языческие святыне места и именно там воздвигали христианские церкви: в Лдзаа, на Пицунде, в Лыхнах, в Елыр, — и в этих церквах, в своем позднейшем значении, слово “аныха” обозначало голову божьей матери, а в других местах оставалось по-старому, и слово “аныха”, как и встарь, было связано только с древними языческими обрядами. ...Очевидно, так это было и для убыхов». (Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 80-81).

Такое объяснение важных для поэтики произведения Б. Шинкуба понятий Шарахом и, естественно, самим автором в целом приемлемо, но с оговорками. Нет, конечно, сомнения в том, что термин «аныха» сформировался в дохристианский период истории абхазов и родственных им народов, однако в средние века, с утверждением христианства в Абхазии (с IV в.), происходит некоторая трансформация содержания понятия. Оно начинает означать и «икону», при том, что сохраняется и первоначальное его значение — языческое божество, святилище или святыня. Г. Ф. Чурсин тоже переводил термин «аныха» как «икону». А трехсложное название «Аныпсных» (Аныгсных), о которой говорилось выше, этнограф расщепляет по частям и переводит так: «... ан — “мать”, псы — “умершая”, (псы / ηсы/ можно перевести и как “дух”, “душа”. — В. Б.), ныха — “икона”, следовательно, [Аныпсных] означает образ Успения Богоматери. Из этого заключают, что существовавшая на вершине Дыдрыпца церковь была посвящена Успению божьей матери» (111). Слово же «аныха», как правильно отмечает герой романа Шарах Квадзба, состоит из двух корней: «“ан” и “ха”. Нет сомнения, что “ан” связано с Анцэа — Бог, в котором “ан” — “мать”, “цэа” — суффикс множественного числа, или же корень от слов “ацэа”, “ацэеиж” в значении “кожа”, “плоть”. Анцэа по абхазским и абазинским мифологическим традици-

ям — верховный бог, творец природы, людей, мироздания, равных ему нет, он един. Анцэа переводится на русский язык только как Бог. Он пребывает на небе (в народе говорят: “хыхь и́коу”, т. е. “находящийся наверху, выше”). “Когда он спускается с неба, гремит гром, когда поднимается, — сверкает молния. Гром и молния — его карающая сила... С одной стороны, существуют представления об Анцэа как о божестве, лишенном каких-либо конкретных внешних черт; с другой стороны, иногда его представляют либо молодым красивым мужчиной, либо седым старцем...» (112).

Любопытно, что в шумеро-аккадской мифологии Ан (шумер, «небо»), Ану(м), Ану (аккад.) — одно из главных божеств, бог неба. Списки богов XXVI в. до н. э. из Фары (как и все списки богов) начинаются с имени верховного бога Ан (Ану). Кроме того, Ан — божество города Урука, его постоянный титул — «отец богов» (113). По своей значимости он близок абхазско-абазинскому Анцэа/Нчва и адыгскому Тха и Тхашхо. Вместе с тем, в аккадском пантеоне появляется Анту(м) как женское соответствие Ану. Во II в. до н. э. происходит возрождение культа Ану и Анту(м), об этом свидетельствует новый храм, возведенный обоим божествам в городе Уруке (один из шедевров поздней вавилонской архитектуры) (114).

Ан встречается в именах божеств ряда народов, например, Анахит, Анаит — в армянской мифологии богиня-мать, богиня плодородия и любви, возникшая под влиянием распространенного у многих народов Древнего Востока культа богини-матери (115). Возможно, и абхазское божество Ан-цэа, в котором ан — мать, изначально формировалось в русле национальных и древневосточных традиций; названию этого божества, по нашему мнению, не менее четырех тысяч лет. Во всяком случае хаттский период истории абхазо-адыгских народов (в т. ч. убыхов) непосредственно связан с созданием пантеона языческих божеств у абхазов-абазин и адыгов (черкесов). В III—I тысячелетиях до н. э. многочисленные предки этих народов обитали в Малой Азии и на Кавказе, они сталкивались с другими древнейшими племенами: шумерами, египтянами, хеттами, греками и др., и их культура не могла развиваться обособленно, она формировалась во взаимодействии с другими культурами (116). Результатами исторических, языковых, культурных и других контактов стали и названия верховных языческих божеств Анцэа, Ан, Ану(м), Анту(м) и т. д. Интересно, что в абхазском языке «Ан» в значении «Бог» встречается в двухкоренном слове «аныхэара» («ан» — бог, «а-хэара» — просить) — молить (просить) бога, моление. Термин, видимо, первоначально звучал как анихэара (ан-и-хэара), в котором «и» префикс от местоимения третьего лица «иара» (имеется в виду Ан). А в абхазском языке префиксы от местоимений (т. е. начальные буквы) встречаются вместе с глаголом. Есть и другой термин — «аныхэа» (современное значение — «праздник»), который первоначально означал «моление» (ан + хэара); он также встречается в сочетании с другими словами, например, «гуарпныхэа» (дословно — «моление за двор»), ацуныхэа (моление, посвященное вызыванию дождя при длительной засухе), аныхэара (тост) и др.

В романе «Последний из ушедших» Б. Шинкуба называет Бытху аныхой. Возможно, что в народе (во всяком случае среди абхазов) главное убыхское святилище называли Быт-ныха (Быт-ныха), сокращенный вариант от Бытха-ныха (Бытха-ныха). Здесь Бытха топонимическое название. Например, в «Лоции Черного моря» (1851) отмечалось, что Бытх — горка, «от которой выдается мыс Соча-Бытх» (117).

Г. З. Шакирбай, по данным архивных материалов и картам XIX — нач. XX в., составил таблицу топонимов от реки Ингур (Ингури) до Новороссийска. Среди этих топонимов встречаются: гора Аублаарных (*дословно: гора-святилище Аубла. — В. Б.*), горная река Битха или Бытха (118). По свидетельству лингвиста В.А. Чирикба, побывавшего в Турции, в селении Чыуаа ркыта (по-турецки — Богазкёй) живут в основном обабхазившиеся (точнее осадзившиеся) убыхи и садзы (абхазский субэтнос). Старик-убых Беджыхи Омурхуа помнит, что убыхи вышли из Кавказа, из местности Бытха (119).

В работах Л. Люлье приводится и гидроним Батхь — название речки (120). Г. З. Шакирбай, отмечая, что убыхи этнически и лингвистически занимали промежуточное звено между абхазами и адыгами и говорили как на родном, так и на абхазском и черкесском языках, название Бытха относил к абхазским топонимам. По его мнению, одно из названий местностей в Сочинском районе «Бытха, по-абхазски Бытәхуа, можно этимологизировать как Бытә — родовая абхазская фамилия Бытәба и хуа — “холм”, “гора”, т. е. — холм Бытәбовых» (121). В исследовании «Садзы» Ш. Д. Инал-ипа среди садзских святилищ перечисляет и Аублаа-рныха (святилище /рода/ Аублаа) на территории г. Сочи (гора Батарейка). Кроме того, ученый считал, что Аублаа — это абхазская, в частности, садзская фамилия. А по Д. Чачхалиа, Аубла — это титул, который присваивался выбранным правителям Соча (Сача; абх. Шәашаа, Шәачаа) (Соча — в прошлом абхазская «община» в центральной Сочи, в районе современного г. Сочи). В романе Б. Шинкуба Аублаа — этноним, он используется в качестве названия всего народа. В таком случае «Аублаа» и «Убых» имеют разные значения: первое — это фамилия или титул, второе — это название народа.

В XVII в., а точнее — в 1666 г. на Кавказе побывал турецкий путешественник и ученый Евлия Челеби. Результатом этой поездки стала «Книга путешествий», в которой описано более двадцати народов и этнических групп, живших от границ Абхазии с Грузией (Ингури, по-абхазски — Егры) до Туапсе и Анапы. По его мнению, двадцать из описанных племен, в том числе и племя «соча» — это племена народа абаза (122). Причем многие из них говорят как на черкесском, так и на абхазском языке. Вероятно, что племя (вернее, община или общество) соча относится к абхамам и близка убыхам. Так или иначе, нет сомнения в исторической, этнической, языковой близости абхазов и убыхов. Поэтому необходимо рассматривать образ святилища Бытхи и этимологию понятия «Бытха» с точки зрения абхазской религиозной традиции и языка. Вместе с тем, убыхи также близки адыгам (черкесам). И, возможно, что вторая часть

понятия «Бы-тха» — «тха» связана с названием верховного божества Тха, встречающемся в адыгской мифологии. Генетически Тха связано с архаическим божеством солнца. Оно считалось демиургом, создателем мира. Однако постепенно функции Тха переходят к Тхашхо, хотя часто в качестве верховного божества встречаются оба названия. Кроме того, «тха» встречается в многосложных понятиях из адыгской мифологии: «Псатха» — бог души, «Тхагаледж» — бог плодородия и земледелия, Мезитха — бог лесов и охоты, покровитель диких зверей и т.д. (123) В абхазском и абазинском языках, как отмечалось, встречаются ахы/хы (голова, глава), ах/ха (владелец, царь, правитель), ахада (главный), выражение «Хыхь иҟоу» (в смысле «находящееся наверху, т. е. на небе», Бог); «хыхь» — всегда означает верхний. Здесь очевидны абхазо-адыгские языковые связи.

Таким образом, символический образ святилища Бытхи в романе «Последний из ушедших» многофункционален. Во-первых, он раскрывает особенности менталитета, быта и верований убыхов, говорит об ошибочности мнения многих историков, которые считали, что одной из главных причин борьбы горцев против Российской империи (особенно на Северо-Западном Кавказе и Абхазии), а также их выселения или переселения является религия (ислам). Во-вторых, образ святилища свидетельствует о том, что убыхи — древнейшие аборигены Кавказа, со своими обычаями и традициями, часть истории цивилизации. В-третьих, судьба святилища — это судьба самого народа.

Важнейшую роль в поэтической структуре произведения играют также образы трубы и пояса с кинжалом. Они отчасти выполняют те же функции, что и образ Бытхи, способствуют углубленному раскрытию авторского замысла, трагической судьбы целого народа. Зауркан Золак получил эти реликвии из рук старейшего убыха, жреца и хранителя Бытхи Соулаха. Зауркан Золак рассказывает Шараху о трубе и кинжале в самом начале своего горького повествования: «Соулах, самый старший из нас, оставшихся в этом краю убыхов, перед смертью отдал мне этот пояс с кинжалом и эту трубу. Пояс с кинжалом были его, а труба принадлежала нашему народу. Сегодня она у меня, а когда я умру, кто знает, чья она будет. Когда мы жили на Кавказе, у моего отца была почти такая же, и когда к нам приезжали из Цебельды (*село находится в Восточной Абхазии. — В. Б.*) братья моей матери, отец этой трубой собирал соседей и родственников. Услышав ее, все знали, что к Хамирзе приехали гости. Так пусть же она протрубит и в эту ночь, пусть все убыхи узнают, что у меня в гостях приехавший издалека близкий человек, мой дядя по матери! Пусть все узнают и придут на пир!» (*Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 17*). После этих слов старик Зауркан выходит из хижины и начинает трубить. Труба издает душераздирающий звук, приглашая к столу в честь высокого гостя¹²⁴ тех, кого уже нет в живых. Первая глава «Последнего из ушедших» «Трапеза с мертвыми» играет важную роль в повествовательной структуре и оказывает сильное воздействие на читателя, который жаждет узнать о причинах странного поведения главного героя —

столетнего старика Зауркана, о тайнах истории гибели народа. Этому способствуют и символические образы трубы и кинжала.

Кинжал с поясом — личные вещи Соулаха, которые, как было принято у абхазов и других горцев, могли передаваться от отца к сыну, они являлись семейной реликвией. Перед смертью Соулах передает их Зауркану, ибо он верит в него, считает его достойнейшим представителем убыхов, способным сохранить родной язык, национальные обычаи и традиции. Именно ему же передает и трубу, превращенную писателем в обобщенный символический образ реликвии целого народа (а реально таких труб могло быть немало). «Братья, ...знайте, что это перешло ко мне от дедов и отцов моих. Знайте, что этот кинжал выкован еще тогда, когда край убыхов процветал в славе и доблести. Все владельцы его были настоящими мужчинами, и длань каждого из них была продолжением стального лезвия. А эта труба слыла глашатаем народа, вестницей его радостей и горевестницей. Даже горы вторили ей. Я стою у края могилы. Мой внук... человек больной и малоопытный... Сын мой, Зауркан Золак (*обращается к Зауркану как к родному сыну. — В. Б.*), ты моложе всех присутствующих, а страданий перенес больше, чем любой из нас. Слабых духом страдания разрушают, а сильных духом — закаляют. И потому только ты достоин унаследовать вещи, на которых лежит печать судьбы. (Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 233-234).

Образы кинжала и трубы появляются и в конце романа, завершая трагическую эпопею народа. Зауркан чувствует, что смерть потихоньку подкрадывается к нему. Он переживал за будущую судьбу этих реликвий, когда-то переданных ему хранителем Бытхи Соулахом. Но тут, к счастью, появляется представитель близкого ему народа Шарах Квадзба, с которым он разговаривает на чистом абхазском языке — языке его матери. От Шараха Зауркан узнает, что Абхазия сохранилась и в ней еще живут абхазы. Передавая реликвии дорогому гостю, Золак сказал: «Дорогой Шарах, от убыхов, которые исчезли с лица земли, осталось только это. Возьми их с собой в Абхазию! Для Бирама (*турок, приемный сын Зауркана. — В. Б.*) они безмолвны, а с тобой будут говорить. Здесь, после моей смерти, они, наверное, попадут в чужие руки. А вместе с тобой окажутся в родных краях!..» (Перев. К. Симонова и Я. Козловского; 285).

Зауркан Золак до конца своей жизни остался убыхом. Несмотря на возраст и болезнь, он даже пытался соблюсти правила национального этикета. Покидая старика, Шарах приложил все усилия, чтобы удержать Зауркана Золака в постели, но тот все равно встал; надел архалук и черкеску, папаху, взял посох и, выйдя из дому, провел почетного гостя до калитки...

Таким образом, сравнительно-типологический анализ произведения Б. Шинкуба «Последний из ушедших» показывает, что мы имеем дело с историко-философским романом со сложной повествовательной структурой и в целом художественной системой, который стал крупным явлением не только в абхазской, но и в кавказских литературах.

В романе впервые открыто и масштабно поставлены важнейшие проблемы истории Кавказской войны XIX столетия. Творение свидетельствует о том, что художественная литература иногда может опережать историографию и философию (в частности философию истории, которая до сих пор отсутствует в кавказских культурах).

Неслучайно роман «Последний из ушедших» завоевал сердца миллионов читателей, особенно он стал родным на Северном Кавказе, народы которого пережили в XIX в. трагедию войны и махаджирства, ибо автор отразил не только судьбу исчезнувшего конкретного этноса, но и выразил общую боль многих народов, больших и малых. Смерть этноса писатель рассматривает как философскую (историософскую), общечеловеческую проблему, как урок, величайшую утрату для мировой цивилизации.

Роман утверждает: осмысление прошлого помогает лучше понять настоящее и заглянуть в будущее. Произведение также предупреждает: то, что случилось с убыхами, может произойти с каждым народом, и даже с цивилизацией; тому примеров много в мировой истории (судьбы хаттов, хеттов, латинян, инков, индейских племен Америки и т. д.).

Сквозь образную систему романа проходит и другая мысль: все войны, беды и трагедии в мире, уносящие миллионы человеческих жизней, уничтожающие целые народы, совершаются из-за глупостей, алчности, невежества и несовершенства человека, от недостатка духовности, культуры. Б. Шинкуба с сожалением подтверждает известную истину, выраженную И. Крыловым: «У сильного всегда бессильный виноват...»; и другое: миром правила и правит грубая сила.

Вместе с тем, роман ставит массу и других вопросов философского, историософского и этнософского характера. Среди них такие проблемы: война и человек, судьба этноса в контексте мирового исторического процесса, личность и народ, роль личности в истории народа, личность и свобода с точки зрения индивидуализма и коллективизма, личность и национальная этика, этническое и национальное сознание, язык и культура в условиях чужбины и т. д.

При этом произведение изнутри часто вступает в острую полемику с историографией и этнологией, иногда даже отвергает их лживую концепцию событий, художественным словом, тютячъсгами средствами, срывая чадру с лица жестокой реальной исторической действительности. Речь, конечно, не идет о таких фундаментальных исследованиях, как труд Г. А. Дзидзария «Махаджирство и проблемы истории Абхазии XIX столетия» (125), который стал чуть ли не настольной книгой ученых и читателей, занимающихся изучением Кавказской войны XIX в.

Роман также полемизирует с самой трагической реальностью, которую он

проклинает, отвергает, хотя и отражает ее. И в этом проявляется конфликт между художественной правдой и исторической правдой. Произведение дискутирует и с историческими личностями, которые могли не допустить трагедии,

332

направить народ по более спасительному пути. Хотя автор прекрасно понимал, что в той ситуации это было трудно сделать, ибо, по словам Л. Арутюнова, было очевидно, что «суть трагической ситуации — в роковой невозможности правильного, разумного решения...» (126).

Духовная сила романа «Последний из ушедших» заключается и в том, что та полемика, предложенная им, продолжается и сегодня, и, видимо, продолжится и в будущем. Об этом свидетельствуют события, происходящие на Кавказе в течение последних 10-15 лет. Опять происходит спор между Хаджи Берзеком и Хамутбеем Чачба, между Хаджи Берзеком и Ахметом, сыном Баракая; или между императором Александром II и Цейко, и между Цейко и Хаджемук-Хадже. Говорят, что история рассудит правых и неправых, но сама история связана с человеком, она не может быть без него. Поэтому проблема заключается в самом человеке, обществе...

Многие из проблем, затронутых Б. Шинкуба, впоследствии нашли отражение в исторических повестях Д. Зантария «Судьба Чыу Якупа» и «Князь хылцисов», исторических романах адыгских писателей — И. Машбаша «Жернова» и «Хан-Гирей», С. Мафедзева «Достойны гыбзы» («Достойны печальной песни») и др., посвященные той же эпохе Кавказской войны; в социально-психологических и философских повестях и романах А. Гогуга «Вкус воды», «Большой снег», А. Джения «Анымирах — божество двоих», исторических романах Б. Тужба «Апсырт», В. Амаршана «Апсха — царь Абхазии» и т. д. Последние произведения не связаны с XIX веком, в них события разворачиваются в VI—VIII вв. и в XX столетии.

Примечания

1 Надъярных Н. С. Ритмы единения. Киев, 1986. С. 167.

2 Новейшие географические и исторические известия о Кавказе, собранные и пополненные Семеном Броневским. Ч. I. М., 1823. Глинка Ф. Поход ген. Б... [Бибикова] в закубанские горы против черкес и турецкой крепости Анапы // Военный журнал. Кн. 8, 9. 1818, Сын отечества. 1824. № 24. Колюбакин Н. П. Взгляд на жизнь общественную и нравственную племен черкесских. Извлечение из записок // Кавказ. 1846. № 11; Об Абхазии. Исторический очерк // Кавказ. 1853. № 71. Данилевский Н.Я. Кавказ и его горские жители в нынешнем их положении. М., 1846. Пушкарев С. Абхазия и абхазцы // Кавказ. 1854. №№ 60, 61. Люлье Л. Я. Общий взгляд на страны, занимаемые горскими народами, называемыми черкесами (адиге), абхазцами (азега) и другими смежными с ними // Записки Кавказского Отдела Русского Географического Общества. Кн. IV. Тифлис, 1857; Верования, религиозные обряды и предрассудки у черкес // Записки Кавказского Отдела Русского Географического Общества. Кн. V. Тифлис, 1862; Учреждения и народные

обычаи шапсугов и натухажцев // Записки Кавказского Отдела Русского Географического Общества. Кн. VII. Тифлис, 1866. С. 1-18; Черкесия: Историко-этнографические статьи. Краснодар, 1927; Черкесия. Киев, 1991. Селезнев М. Руководство к

333

познанию Кавказа. Кн. 1—3. СПб., 1847—1850. Швецов В. Очерк о кавказских горских племенах с их обрядами и обычаями в гражданском, воинском и домашнем духе. М., 1856. Романовский Д. И. Кавказ и Кавказская война. СПб., 1860. Карлгоф Н. О политическом устройстве черкесских племен, населяющих северо-восточный берег Черного моря // Русский вестник. Т. 28. Кн. 2. № 16. 1860. Макаров Т. Племя Адыге // Кавказ. 1862. №№ 34, 36. Махвич-Мицкевич А. Абадзехи, их быт, нравы и обычаи // Народная беседа. 1864. № 3. Духовский С. Материалы для описания войны (1864 г.) на Западном Кавказе // Военный сборник. 1864. №№ 11, 12. Отдельное издание — СПб., 1864. Шопен И. Новые заметки по древней истории Кавказа и его обитателей. СПб., 1866. Рождовский А. Эпизод из жизни шапсугов в 1780 г. // Кавказ. 1867. 70. Ильин Д. Свадьба у православных черкесов // Кавказ. 1868. № 111. Вишняков. Очерки Кавказской войны. СПб., 1872. Дроздов И. Обзор военных действий на Западном Кавказе, с 1848 по 1856 год // Кавказский сборник. Т. X. Тифлис, 1876. Иоакимов А. Абхазцы // Кавказ. 1874. № 39. Кавецкий А. Первоначальное физическое воспитание детей у абадзехов, темиргоевцев и других племен горцев, населяющих Майкопский уезд Кубанской области // Кубанские областные ведомости. Екатеринодар, 1879. № 27, 14 июля. Верещагин А. В. Исторический обзор колонизации Черноморского побережья Кавказа и его результат. СПб., 1885. Альбов Н. М. Этнографические наблюдения в Абхазии // Живая старина. Вып. 3. СПб., 1883. С. 297—329. Леонид [Кавелин], архимандрит. Абхазия и ее христианские древности. 2-е издание. М., 1887. Белокуров С. А. Сношения России с Кавказом. М., 1889. Максимов Е., Вертепов Г. Туземцы Северного Кавказа. Вып. I. Осетины. Ингуши. Кабардинцы. Владикавказ, 1892. Уварова П. Кавказ, Абхазия, Аджария, Шавшетия, Псховский участок. Путевые заметки. М., 1891; Христианские памятники Кавказа // Материалы по археологии Кавказа. Вып. IV. М., 1894. Ольшевский М. Я. Кавказ с 1841 по 1866 гг.: В 2-х ч. [СПб.], 1894; Записки о Кавказской войне с 1854 по 1866 г. // Русская старина. 1895, октябрь. Погго В. А. Кавказская война: В 5-ти тт. Ставрополь, 1994. Фадеев Р. А. Шестьдесят лет Кавказской войны. Тифлис, 1860; Очерки покорения Кавказа. СПб., 1901. Фелицын Е. Д. О переселении горцев в Турцию // Кавказ. 1877. № 147, 16 декабря; Численность горцев и других мусульманских народов Кубанской области с распределением их по месту жительства и с показанием племенного состава жителей каждого аула // Сборник сведений о Кавказе. Т. IX. Тифлис, 1868; Описание восточного берега Черного моря, составленное в 1839 году генералом Н. Н. Раевским. Материалы для истории Кубанской области // Кубанские областные ведомости. 1890. №№ 48—52; О контрабанде и ее прекращении на Черноморской береговой линии в 1838—1842 годах. Документальные материалы для истории Северного Кавказа // Кубанские областные ведомости. 1890. №№ 10, 12; Князь Сефер-бей Зан // Кубанский сборник. Т. X. 1904. Дубровин Н. Ф. История войны и владычества русских на Кавказе. Тт. 1-6. СПб., 1871-1888; Черкесы (адыге). Краснодар, 1927; Черкесы (Адыге) // Черкесы

(Адыге) [Сборник работ]. Нальчик, 1991. Филипсон Г. И. Воспоминания. М., 1885. Леонтович Ф. И. Адагы кавказских горцев. Вып. 1—2. Одесса, 1882—1883. Берже А. Краткий обзор горских племен на Кавказе // Кавказский календарь на 1858 год. Тифлис, 1857. Отдел III (отдельное издание — Тифлис, 1858; переиздание — Нальчик, 1992); Выселение горцев с Кавказа в 1858-1865 гг. //

334

Русская старина. Т. 33. 1882. Савинов В. Три месяца в плену у горцев // Современник. 1848. № 11; Достоверные рассказы об Абхазии. (Воспоминания офицера, бывшего в плену у абхазов) // Пантеон. Т. 1. Кн. 2. СПб., 1850. С. 1-19; Два года в плену у горцев. СПб., 1851; Кубегалы. Рассказ из абхазских нравов // Пантеон. Т. 12. СПб., 1853. С. 1— 15; Англичане-контрабандисты на Сухумских берегах // Сын отечества. 1858. № 22. Ковалевский Е. Очерки этнографии Кавказа // Вестник Европы. Т. 3. 1867. Торнау Ф. Ф. Горские племена, живущие за Кубанью и по берегу Черного моря от устья Кубани до Ингура // Кавказ. 1850. №№ 94-96, 98; Записки русского офицера, бывшего в плену у горцев // Кавказ. 1852. №№ 1—2; Воспоминания кавказского офицера. М., 1864. Кондаков Н. П. Древняя архитектура Грузии. М., 1875. Вейденбаум Е. Г. Священные рощи и деревья у кавказских народов // Известия Кавказского Отдела Императорского Русского Географического Общества. Т. V. № 3. Тифлис, 1878; Кавказские этюды (исследования и заметки). Тифлис, 1901. Ковалевский М. М. Закон и обычай на Кавказе. Тт. 1-2. М., 1890; Поземельные и сословные отношения у горцев Северного Кавказа // Русская мысль. 1883. № 12; Поклонение предкам у кавказских народов // Вестник всемирной истории. 1902. № 3. Миллер В. Ф., Ковалевский М. М. В горских обществах Кабарды // Вестник Европы. Кн. 4. 1884. Абрамов Я. Кавказские горцы // Дело. 1884. № 1. (Опубликовано также в сборнике «Черкесы /Адыге/». Нальчик, 1991). Услар П. К. Этнография Кавказа. Языкознание. Абхазский язык. Тифлис, 1887. Пантюхов И. И. Заметки по антропологии Кавказа. Сванеты. Абхазцы...// Протоколы Русского Антропологического Общества. 1890. Рыбинский Г. А. Абхазия в этнографическом и сельскохозяйственном отношении. Тифлис, 1894. Сталь К. Этнографический очерк черкесского народа // Кавказский сборник. Т. XXI. Тифлис, 1900. Кулаковский Ю. А. Где был построен императором Юстинианом храм для авазгов? // Археологические изыскания и заметки. Т. V. № 2. М., 1897; История Византии: В 3-х тт. СПб., 1996; Избранные труды по истории аланов и Сарматии. СПб., 2000. Александров Н. Степи и горы. Кавказ. Черкесы и кабардинцы. М., 1901. Дьячков-Тарасов А. Н. Абадзехи. (Историко-этнографический очерк) // Записки Кавказского Отдела Русского Географического Общества. Кн. XII. Вып. 4. Тифлис, 1902. Державин Н. С. Абхазия в этнографическом отношении // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. XXXVII. Тифлис, 1907; Свадьба в Абхазии // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. XXXVI. Тифлис, 1906. Короленко П. Записки о черкесах // Кубанский сборник. Т. XIV. Екатеринодар, 1909. Кох К. Черкесы [Отрывок книги XIX в.] // Адыги. Нальчик, 1992. № 4. Миллер А. А. Разведки на Черноморском побережье Кавказа в 1907 году // Известия Императорской Археологической Комиссии. Вып. 33. СПб., 1909. С. 81-82; Из поездки по Абхазии в 1907 году // Материалы по этнографии России. Т. I. СПб., 1910. С. 61—80; Черкесские постройки // Материалы по этнографии России. Т. II. СПб.,

1914. Васильков В. В. Очерк быта темиргоевцев // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. XXIX. Тифлис, 1901. Ган К. Ф. Поездка в Мигрелию, Самурзакань и Абхазию (летом 1900 г.) // Кавказский вестник. 1902. №4. С. 20—24. Щербина Ф. А. История Кубанского казачьего войска. Тт. I, II. Екатеринодар, 1910, 1913; Очерки борьбы русских с черкесами. Екатеринодар, 1917. Латышев В. В. К истории христианства на Кавказе. Греческие надписи из

335

Ново-Афонского монастыря // Сборник археологических статей, поднесенный графу А. Бобринскому. СПб., 1911. С. 169-198. Карганов Н. А. О горских словесных судах на Северном Кавказе. СПб., 1914. Солодун М. С. Из прошлого Северного Кавказа. Ставрополь, 1914. Башенев Н. 50-летие покорения Западного Кавказа и окончания Кавказской войны. Тифлис, 1914. Ковалевский П. И. Народы Кавказа. История завоевания Кавказа. Т. I—II. Петроград, 1915. Чурсин Г. Ф. Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис, 1913; Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957. Олонецкий А. А. Колонизация Абхазии во второй половине XIX столетия. Сухуми, 1934. Пожидаев В. П. Горцы Северного Кавказа: Ингуши, чеченцы, хевсур, осетины, кабардинцы. Краткий историко-этнографический очерк. М.—Л., 1926. Ладыженский А. М. Обычное семейное право черкес // Новый Восток. М., 1928. № 22. Генко А. Н. Свидетельство Геродота о колхах // Абхазское научное общество. Бюллетень № 3 Распорядительного комитета Первого съезда деятелей по краеведению Черноморского побережья и Западного Кавказа. Сухум, 1924. Марр Н. Я. Крещение армян, грузин, абхазов и алан св. Георгием. СПб., 1905; О языке и истории абхазов. М.—Л., 1938. Шиллинге. М. В Гудаутской Абхазии // Этнография. 1926. № 1—2. С. 61—82; Черкесы // Религиозные верования народов СССР. Т. 2. М.—Л., 1931; Абхазы // Религиозные верования народов СССР. Т. 2. М.—Л., 1931. Кудрявцев К. Сборник материалов по истории Абхазии. Сухум, 1926. Замятнин С. Н. Палеолит Абхазии. Сухуми, 1937. Бушуев С. К. Борьба горцев за независимость под руководством Шамиля. М.—Л., 1939; Из истории внешнеполитических отношений в период присоединения Кавказа к России (20—70-е годы XIX в.). М., 1955; Из истории русско-кабардинских отношений. Нальчик, 1956. Голенко К. О монетах, приписываемых Савмаку // Вестник древней истории. 1951. № 4. С. 199—203; Денежное обращение Колхиды в римское время. Л., 1964. Косвен М. О. Аталычество // Советская этнография. 1935. № 2; Этнография и история Кавказа. Тбилиси, 1952. (Переиздание — М., 1961); Архивные материалы по географии и этнографии Кабарды (1808—1834) // Ученые записки Кабардино-Балкарского НИИ. Т. 13. Нальчик, 1957; Семейная община и патронимия. М., 1963. Анфимов Н. В. Древнейшие поселения Прикубанья. Краснодар, 1953; Древняя история Кубани. Краснодар, 1956; Из прошлого Кубани. Краснодар, 1958; Новый памятник древнемеотской культуры // Скифский мир. Киев, 1975; Протомеотский могильник у с. Николаевского // Сборник материалов по археологии Адыгеи. Т. 2. Майкоп, 1961; Курганы рассказывают. Краснодар, 1982; Племена Прикубанья в сарматское время // Советская археология. Т. 28. 1958; Сельское хозяйство у синдов // История и культура античного мира. М., 1977; К вопросу о населении Прикубанья в скифскую эпоху // Советская археология. 1949. № 11. Фадеев А. В. Россия и Кавказ в первой трети XIX в. М., 1960; К вопросу о феодализме в Абхазии. Сухум, 1931; Русский

царизм и крестьянская реформа в Абхазии. Сухум, 1932; Очерки истории Абхазии. Сухум, 1932; Крестьянское восстание 1866 года в Абхазии // Труды Абхазского НИИ краеведения. Вып. III. Сухум, 1934; Убыхи в освободительном движении на Западном Кавказе // Исторический сборник. Вып. 4. М.-Л., 1935; Кавказ в системе международных отношений 20—50 гг. XIX в. М., 1956. Куфтин Б. А. Материалы к археологии Колхиды. Тт. I—II. Тбилиси, 1949-1950. Коробков И. И. Итоги пятилетних исследований яштухского палеолитического местонахождения // Советская археология.



Ученый-кавказовед Услар Петр Карлович (1816–1875).



Всадники, ожидающие решение споров под дубом. (Рисунок Прянишникова). (Из «Живописной России. Т. 9. Кавказ». — СПб.–М., 1883). Копия рисунка предоставлена Д. Чачхалиа.

1967. № 4. С. 194—206; К проблеме изучения нижнепалеолитических поселений открытого типа с разрушенным культурным слоем // Материалы и исследования по археологии СССР. 1971. № 173. С. 61-99; Новые палеолитические находки на Яштухе // Советская археология. 1965. № 3. С. 91-99; Яштухская палеолитическая стоянка (вопросы геологии и условий залегания палеолитических индустрий): Тезисы докладов по плановой теме
20 апреля 1992 г. // Археологические вести. СПб., 1995. № 4. С. 313-315. Иващенко М. М. Великая Абхазская стена // Известия Абхазского научного общества. Вып. IV. Сухуми, 1926. Лавров Л. И. Из поездки в черноморскую Шапсугию // Советская этнография. 1936. № 4-5; «Обезы» русских летописей // Советская этнография. 1946. № 4; Классовое расслоение и племенное деление абазин в XVIII и XIX вв. // Советская этнография. М., 1948. № 4; Абазины. Историко-этнографический очерк, // Кавказский этнографический сборник. Вып. 1. М., 1955. С. 5-47; Адыги в раннем средневековье // Сборник статей по истории Кабарды. Вып. 4. Нальчик, 1955; Доисламские верования адыгейцев и кабардинцев // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959; Дольмены Северо-Западного Кавказа // Труды Абхазского Института языка, литературы и истории. Т. XXXI. Сухуми, 1960; К истории бжедугов и жаннеевцев // Ученые записки Адыгейского НИИ. Т. 4. Майкоп, 1965; Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках. Чч. 1, 2, 3. М., 1966, 1968, 1980; Историко-этнографические очерки Кавказа. Л., 1978; О происхождении абазин // Археология и этнография Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1979; Этнография Кавказа: (По полевым материалам 1924-1978 гг.). Л., 1982. Яковлев Н. Ф. Культура кабардинцев и черкес по данным словаря // Ученые записки Кабардино-Балкарского НИИ. Т. 2. Нальчик, 1947. Трубаев О. Н. О синдах и их языке // Вопросы языкознания. М., 1976. № 4; Таврские и синдомеотские этимологии // Этимология. 1977. М., 1979. Покровский М. В. Иностранные агенты на Западном Кавказе в первой половине XIX века // Кубань. 1952. № 11; Социальная борьба внутри адыгейских племен в конце XVIII — первой половине XIX в. и ее отражение в общем ходе Кавказской войны. М., 1956; О характере движения горцев Западного Кавказа в 40-60-х годах XIX века // Вопросы истории. 1957. № 2. С. 62-74; Русско-адыгейские торговые связи. Майкоп, 1957; Адыгейские племена в конце XVIII — первой половине XIX в. // Кавказский этнографический сборник. Вып. 2. М., 1958. Покровский М. Н. Дипломатия и войны царской России в XIX столетии. Л., 1991. Покровский Н. И. Кавказские войны и имамат Шамиля. М., 2000. Смирнов Н. А. Кабардинский вопрос в русско-турецких отношениях XVI-XVIII вв. Нальчик, 1948; Политика России на Кавказе в XVI-XIX веках. М., 1958; Юридикализм на Кавказе. М., 1963. Смирнов А. П. К вопросу о формировании кабардинского народа по археологическим данным // Труды Кабардинского НИИ. Т. IV. Нальчик, 1948. Крупнов Е. И. Краткий очерк археологии Кабардинской АССР. Нальчик, 1946; Древняя история и культура Кабарды. М., 1957; Древняя история Северного Кавказа. М., 1960. Алексеева Е. П. Средневековая история народов Северо-Западного Кавказа. Л., 1969. Кушева Е. Н. Народы Северного Кавказа и их связи с Россией (вторая половина XVI-30-е годы XVII века). Марковин В. И. Дольменная культура и вопросы этногенеза адыго-абхазов. Нальчик,

1974; Дольмены Западного Кавказа. М., 1978; Испун — дома карликов. (Заметки о доль-

338

менах Западного Кавказа). Краснодар, 1985. Артамонов М. И. История хазар. Л., 1962. Дьяконов И. М. Языки древней Передней Азии. М., 1967. С. 166-176. Соловьев Л.Н. Первобытное общество на территории Абхазии. Природа и человек нижнего и среднего палеолита Абхазии. Сухуми, 1971. Данилова Е. Н. Абазини. Историко-этнографическое исследование хозяйства и общинной организации. XIX в. М., 1984. Новосельцев А. П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М., 1990. Кобычев В. П. Современное адыгейское жилище и его история // Труды Адыгейского НИИ. Т. 4. Майкоп, 1965; Типы жилища у народов Северо-Западного Кавказа в середине XIX в. // Кавказский этнографический сборник. Вып. 5. М., 1972; Поселения и жилища народов Северного Кавказа в XIX-XX вв. М., 1982. Волкова Н. Г. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. М., 1973; Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII — начале XX века. М., 1974. Федоров Я. А. Топонимика Западного Кавказа и некоторые вопросы его этнической истории // Из истории Карачаево-Черкесии. Труды Карачаево-Черкесского НИИ. Черкесск, 1974; Место майкопцев в этнической истории Западного Кавказа // Вестник МГУ. Серия 9. История. 1975. № 5; Историческая этнография Северного Кавказа. М., 1983. Гадло А. В. Этническая история Северного Кавказа. IV—X вв. Л., 1979; Этническая история Северного Кавказа. X-XIII вв. СПб., 1994. Смирнова Я. С. Аталычество и усыновление у абхазов в XIX—XX вв. // Советская этнография. М., 1951. № 2. С. 105-114; Семейный быт и общественное положение абхазской женщины (XIX-XX вв.) // Кавказский этнографический сборник. Вып. 1. М., 1955. С. 113-181; Обычаи избегания у адыгейцев и их изживание в советскую эпоху // Советская этнография. 1961. № 2. С. 41-52; Воспитание ребенка у абхазов // Краткие сообщения Института этнографии. Т. 36. М., 1962. С. 36-43; О некоторых религиозных пережитках у причерноморских адыгейцев // Советская этнография. 1963. № 6; Воспитание ребенка в адыгейском ауле в прошлом и настоящем // Ученые записки Адыгейского НИИ литературы, языка и истории. Т. 8. Майкоп, 1968. С. 109—178; Традиции и инновации в развитии семейной обрядности (по материалам Северного Кавказа). М., 1973; Детский и свадебный циклы обычаев и обрядов у народов Северного Кавказа // Кавказский этнографический сборник. Вып. VI. М., 1976. С. 47-98; Некоторые количественные показатели отхода от обычаев избегания у кабардинцев и балкарцев // Советская этнография. 1977. № 2. С. 77-83; Культурное взаимодействие и семья. По материалам Северного Кавказа // Советская этнография. М., 1977. № 5. С. 81-92; Избегание и процесс его отмирания у народов Северного Кавказа // Этнические и культурно-бытовые процессы на Кавказе. М., 1979. С. 118-163; Роли и статусы старших в абхазской семье (к проблеме геронтофильных факторов долгожительства) // Советская этнография. М., 1982. № 6. С. 40— 51; Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. Вторая половина XIX—XX вв. М., 1983; Роль старших возрастных групп в абхазской фамилльно-патронимической организации // Феномен долгожительства. М., 1982; Абазини // Народы мира. Историкоэтнографический справочник. М., 1988. С. 35; Абхазы // Народы мира. Историко-этнографический справочник. М., 1988. С. 35-36. Иванов

Вяч. Вс. Разыскания в области анатолийского языкознания//Этимология. М., 1971.
Воронов Ю. Н. Археологическая карта Абхазии. Сухуми, 1969; Краткий очерк археологии Клухорского перевального пути.

339

Сухуми, 1969; Тайна Цебельдинской долины. М., 1975; Древности Военно-Сухумской дороги. Сухуми, 1977; В мире архитектурных памятников Абхазии. М., 1978; Древности Сочи и его окрестностей. Краснодар, 1979; Диоскуриада — Себастополис — Цхум. М., 1980; Колхида на рубеже средневековья. Сухум, 1998; Древняя Апсилия. Сухум, 1998. Воронов Ю. Н., Бгажба О. Х. Главная Крепость Апсилии. Сухуми, 1986. Воронов Ю. Н., Бгажба О. Х. Материалы по археологии Цебельды. Тбилиси, 1985. Турчанинов Г. Ф. Летописный Редедя и черкесские «редада» // Ученые записки Кабардинского НИИ. Т. II. Нальчик, 1947; Древнейшая III в. н. э. адыгская (меото-синдская) надпись на гемме Краснодарского историко-краеведческого музея // Ученые записки Кабардино-Балкарского НИИ. Т. 19. Серия экономическая и историческая. Нальчик, 1963; Памятники письма и языка народов Кавказа и Восточной Европы. М.»-Л., 1971.; Открытие и дешифровка древнейшей письменности Кавказа. М., 1999. Хрушкова Л. Г. Древняя печать из Нового Афона // Советская Абхазия. 1976, 22 октября; Скульптура раннесредневековой Абхазии V—X века. Тбилиси, 1980; Новые данные о распространении христианства у апсилов // Известия Абхазского Института языка, литературы и истории. Т. IX. Тбилиси, 1980; Цандрипш. Материалы по раннехристианскому строительству в Абхазии. Сухуми, 1985; Новая октогональная церковь в Севастополе в Абхазии и ее литургическое устройство // Труды XVIII конгресса византистов и другие материалы, посвященные памяти Иоанна Мейендорфа. СПб., 1995; Лыхны. Средневековый дворцовый комплекс в Абхазии. М., 1998. Невская В. П. Присоединение Черкесии к России и его социально-экономические последствия. Черкесск, 1956; Земельная реформа и отмена крепостного права в Черкесии // Труды Карачаево-Черкесского НИИ. (Серия историческая). Вып. 3. 1959; Карачай в XIX в. Черкесск, 1966; Аграрный вопрос в Карачае и Черкесии в эпоху империализма. Черкесск, 1972; Алексеева Е. П. Очерки по экономике и культуре Черкесии в XVI—XVII вв. Черкесск, 1957; Древняя и средневековая история Карачаево-Черкесии. М., 1971; Этнические связи сарматов и ранних алан с местным населением Северо-Западного Кавказа. Черкесск, 1976; Археологические памятники Карачаево-Черкесии. М., 1992; Из истории политических взаимоотношений черкесов и абазин с Россией в XVI веке // Вестник Карачаево-Черкесского Института гуманитарных исследований. Вып. I. Черкесск—Ставрополь, 1999. С. 21—26; Крушкол Ю. С. К вопросу об этногенезе синдов // Античное общество. Труды конференции по изучению проблем античности. М., 1967; Античные авторы о древней Синдике. Будапешт, 1968; Древняя Синдика. М., 1971; Клад бронзовых монет времен Митридата XV из селения Сукко Анапского района // Вестник древней истории. 1978. № 4. Бабич И. Л. Народные традиции в общественном быту кабардинцев. М., 1995; Эволюция правовой культуры адыгов. М., 1999. Некрасов А. М. Международные отношения и народы Западного Кавказа. Последняя четверть XV — первая половина XVI в. М., 1990.
3 «Кавказский календарь» (Тифлис, 1845-1916; 72 тома), «Сборник сведений о кавказских горцах» (Тифлис, 1868—1881), «Сборник сведений о Кавказе» (Тифлис,

1871— 1885; 9 томов), «Кавказские епархиальные ведомости» (Ставрополь, 1873-1882), «Кавказская старина. (Исторический, археологический, этнографический и библиографический журнал)» (Тифлис, 1872—1873), «Кавказский сборник» (Тифлис, 1876-1912; 32 выпуска),

340

«Записки Императорского Русского Географического Общества» (СПб., 1846—1859; 13 книг), «Записки Кавказского Отдела Императорского Русского Географического Общества» (Тифлис, 1852-1919; 30 книг), «Вестник Европы. (Журнал науки—политики—литературы)» (СПб., 1866—1918), «Военный сборник» (СПб., 1858—1917), «Донские войсковые ведомости» (Новочеркасск, 1849-1916; с 1872 г. — «Донские областные ведомости»), «Терские ведомости» (Владикавказ, 1868-1916), «Ставропольские губернские ведомости» (Ставрополь, 1850-1916), «Русский инвалид» (СПб., 1813-1916), «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа» (Тифлис, 1881-1929; 46 выпусков), «Северный Кавказ» (газета; Ставрополь, 1884—1906), «Акты, собранные Кавказскою Археографическою Комиссиею» (Тифлис, 1868-1904; 12 томов), «Русский художественный листок» (XIX в.), «Сборник сведений о Северном Кавказе» (Ставрополь, 1906-1914; 11 томов), «Византийский временник» (М., начал выходить в 1894 г.), «Сухумский листок» (газета; Сухум, 1911-1916), «Сухумский вестник» (газета; Сухум, 1912-1913), «Вестник древней истории» (начал выходить с 1937 г.), Вестники, Труды, Ученые записки Абхазского, Адыгейского, Кабардино-Балкарского, Карачаево-Черкесского и других научно-исследовательских институтов языка, литературы и истории, журналы «Советская археология», «Советская этнография» и т. д., в которых публиковались исследования как национальных, так и русских ученых о народах Кавказа, и многие другие издания.

4 Wackerbarth. Die Tscherkassier. Dresden, 1708. Peyssonnel de. Observations historiques et geographiques sur les peuples barbares qui ont habite les bords du Danube et du Pont-Euxin. Paris, 1765; Traite sur le commerce de la mer Noire. Paris, 1784; Essai historique sur le commerce et la navigation de la mer Noire. Paris, 1805. Potocki J. Memoire sur un nouveau periple du Pont Euxin ainsi que sur la plus ancienne histoire des peuples du Taurus, du Caucase et de la Scythie. Par le comte Jean Potocki. 1796; Voyage dans les steppes d'Astrakhan et du Caucase. Histoire primitive des peuples qui ont habit-anciennement ces contrees. Nouveau periple de Pont Euxin. Par le comte Jean Potocki. 2 Bde. Paris, 1798, 1829. Pallas P. S. Bemerkungen auf eine Reise in siidlichen Staathalterschaften des Russischen Reiches in den Jahren 1793 und 1794. Bd. 2. Leipzig, 1803. Klaproth H. J. Geographisch-Historische Beschreibung des dstlichen Kaukasus. Weimar, 1814; Travels in the Caucasus and Georgia performed in the years 1807 and 1808. London, 1814; Beschreibung der russischen Provinzen am Kaspischen und Schwarzen-Meere. Berlin, 1814; Commentaire sur la description des pays Caucasiens de Strabon// Journal Asiatique. I. 1828; Kaukasische Sprachen. Halle und Berlin, 1814; Memoire dans lequel l'identite des Ossetes, peuplade 'du Caucase, avec les Alains du moyene age // Extrait des Annales de Voyages. T. XVI. Paris, 1822; Voyage au mont Caucase et Gcorgie. 2 Volumes. Paris, 1823; Tableau historique geographique et ethnographique et politique des peuples du Caucase. Paris—Leipzig, 1827; Asia polyglotta. Paris, 1831; Beschreibung der Kaukasischen Lander. Berlin, 1834. Taitbout-de-

Marigny E. Voyage en Circassie fait en 1818. Bruxelles, 1821. Puttmann H. Tscherkessenlieder. Wild und Frei. Hamburg, 1841. Urquhart D. (Davud Bey). The Flag of Circassia Speech. Glasgow, May 23, 1823; How Russia tries to get into her hands the supply of com of the whole of Europe. The English-Turkish Treaty of 1838. London, 1859; The Secret of Russia in the Caspian and Euxine: the Circassian war as affecting the insurrection in Poland. German introduction to the visit of the Circassian Deputies to England. London, 1863.

341

Neumann K. F. Russland und Tsherkessen. Stuttgart und Tubingen, 1840. Rommel C. Die Volker des Caucasus nach den Beruchter der Reisedeschrieben. Weimar, 1808. Spencer E. Travels in Circassia, Krim, Tartary etc. in 1836. 2 vol. London, 1837; Turkey, Russia, the Black sea and Circassia. London, 1854. Id. ib., 1855. Mordan J. Mission scientifique au Caucase. Etudes Archeologiques. T. II. Recherches sur les origines des peuples du Caucase. Paris, 1889. Clowin Ivan von. The Caucasus. Geographique, historiques, ethnographique. London, 1854; Cassel, 1854. Hell Xavier Hommaire de. Les Steppes de la mer Caspienne, la Caucase, la Crimee et la Russie. Meridionale voyage pittoresque historique et scientifique. Bd. 1—3. Paris—Strasbourg, 1843—1845. Haxthausen Baron August von. The tribes of the Caucasus with an Account of Schamyl and the Murids. London, 1855. Ditson G.L. Circassians: A tour to the Caucasus. New-York—London, 1850. Mackie J.M. Life of Schamil and Narrative of the Circassian War of Independence against Russia. Boston, 1856. Wagner F. Schamyl and Circassia. London, 1854. Wagner M. Reise nach Kolchis und nach den deutschen Kolonien jenseits des Kaukasus. Leipzig, 1850; Der Kaukasus und das Land der Kosaken in den Jahren 1843—46. 2 Bde. Leipzig, 1850; Travels in Persia, Georgia and Kordistan: with sketches of the Cossack and the Caucasus. 3 Volumes. London, 1856. Dubois de Montpereux Frederic. Voyage autor du Caucase, chez les Tcherkesses et les Abkhases, en Colchide, en Georgie, en Armenie et en Crimee. 6 Tt. Paris, 1839—1843; Reise um den Kaukasus zu den Tscherkessen und Abchasen, nach Kolchis, Georgien und in die Krim. 3 Bd. Darmstadt, 1842—1846. Bodenstedt F. Les peuples du Caucase et leur guerre d'indépendance contre la Russie Traduit par le prince E. de Salm-Kyrburg. Paris, 1859. Kanitz F. Donau Bulgarien und der Balkan. Leipzig, 1875. Hodges J. The Tcherkess and his Victim: sketches illustrative of the moral, social and political aspects of life in Constantinople. London, 1880. Friedenthal A. Das Weib im Leben der Volker. Berlin, 1910; Das Weib als Mittelpunkt einer ethnographischen Darstellung. 2 Bde. Berlin, 1922. Baddeley J.F. The Rugged Flanks of Caucasus. 2 Vol. London, 1940; Russian in the Eighties. London, 1921. Dumezil G. La langue des Oubykhs. Paris, 1931; Recherches comparatives sur le verbe Caucasiens. I. Les suffixes de temps dans les langues Caucasiennes. II. Les elements preradicaux du verbe autres que les preverbes et les indices de personnes ou de classes. Paris, 1933; Textes Chapsoug// Journal Asiatique. 1954. N° 242. P. 1—48; Etudes Oubykhs. Esquisse grammatical. Textes de Haci Osman Koyu, Manyas-Balikesir (1955—1957). Paris, 1959; La fille intelligente, recit Oubykh// Tphil Soc. 1961. P. 56—67; Documents Anatoliens sur les langues et les traditions du Caucase. Tt. I—II. Paris, 1960—1962; Le livre des Heros legendes sur les Nartes. Paris, 1965. Widerszal L. The British policy in the Western Caucasus 1833—1842. Warszawa, 1933; Caucasian Affairs in European Politics. Warszawa, 1935; Die Kaukasischen Probleme in der europaischen Politik von 1831—1864. Warszawa, 1935.

Popper W. Egypt and Syria under the Circassian Sultans, 1382—1469 A. D. Systematic Notes to Ibn Taghri Birdi's Chronicles of Egypt//University of California publications in Semitic philology. Vol. XV. Berkeley—Los-Angeles, 1955. Farson N. The lost World of the Caucasus. London, New York, 1958. Kollautz A. Abasgen—Abasgia// Reallexikon der Bisantinistik. Band 1. Heft 2. Amsterdam, 1959; Abasgia. Abhazya Tarihi'nin Bizans Donemine Ait En Onemli Belgeleri / Ceviren B. Qelebi. Istanbul, 2000. Seton-Watson H. The Russian Empire. 1801—1917. Oxford, 1967. Canale M. Les estoues de Venise Florence. 1972. Pinson M. Ottoman Colonization of the Circassians in Rumili after the Crimean War.

342

Sofia, 1972. Toumanoff C. Chronology of the Kings of Abasgia and other Problems // Le Museon. 69. [1956]. P. 73—90. Karpat K. The Eviction of the Circassian from The Caucasus and The Balcans, and their settlement in Syria. Amman, 1980; The Religious and ethnic distribution of the Ottoman Population. Wisconsin, 1985; Ottoman population, 1830—1914: Demographic and social characteristics. Madison: Univ. of Wisconsin press, 1985 и др.

5 Бакрадзе Д. Очерк Мингрелии, Самурзакани и Абхазии//Кавказ. 1860. №№48, 49. Эсадзе С. С. Исторический очерк распространения русской власти на Кавказе. Тифлис, 1913; Покорение Западного Кавказа и окончание Кавказской войны. Тифлис, 1914; Волнения в Абхазии в 1866 году//Кавказский край. Тифлис, 1905. № 1. Жордания Ф. Хроника абхазских царей//Духовный вестник Грузинского экзархата. Тифлис, 1902. №№ 13, 14; Абхазские каталикосы. (Краткий очерк из истории Абхазской церкви). Ставрополь, 1893. Джанашивили М. Абхазия и абхазцы. (Этнографический очерк)//Записки Кавказского Отдела Императорского Русского Географического Общества. Книга 16. Тифлис, 1894. Мачавариани К. Д. Некоторые черты из жизни абхазцев. Положение женщины в Абхазии // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 4. Тифлис, 1884; Религиозное состояние Абхазии // Кутаисские губернские ведомости. 1889. №№ 11—14, 16, 20—22, 24, 26—29; Очерки Абхазии // Черноморский вестник. 1899. № 254, 1900. №№ 13, 17, 31, 34; Описательный путеводитель по городу Сухуму и Сухумскому округу с историко-этнографическим очерком Абхазии. Сухум, 1913; Светлой памяти павшего на войне героя корнета К. Ш. Лакербай. Батум, 1917. Такайшвили Е. Диван абхазских царей//Искусство и литература. (Ежегодник). Тифлис, 1918. №2—3. Джавахишвили И. А. История грузинского народа. Кн. 1—2. Тифлис, 1913; Экономическая история Грузии. Тт. 1—2. Тбилиси, 1930-1934; Основные историко-этнологические проблемы истории Грузии, Кавказа и Ближнего Востока//Вестник древней истории. 1939; Древнегрузинская историческая литература // И. А. Джавахишвили. Соч. Т. VIII. Тбилиси, 1977. — На груз. яз. Джанашиа Н. С. Религиозные верования абхазов // Христианский Восток. Т. IV. Вып. 1. Петербург, 1915; Абхазский культ и быт//Христианский Восток. Т. V. Вып. 3. Петербург, 1916; Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми, 1960. Джанашиа С. О времени и условиях возникновения Абхазского царства // Сообщения ИЯИМК. Вып. VIII. 1940; О времени и условиях образования Абхазского царства//С. Н. Джанашиа. Труды. Т. 2. Тбилиси, 1952. — На груз. яз. Георгика (Georgica). Сведения византийских писателей о Грузии. (Греческие тексты параллельно с грузинским переводом). Тт. 1— 4.

Тбилиси, 1936—1952. Каухчишвили С. Племя мисимиан // Труды Тбилисского государственного университета., Вып. I. Тбилиси, 1936; Греческая надпись на сухумском светильнике // Труды Абхазского Института языка, литературы и истории. Вып. XXVIII. Сухуми, 1957. Каландадзе А. Археологические памятники Сухумской горы. Сухуми, 1953. Леквинадзе В. А. Вислая печать Константина Абхазского // Сообщения АН Грузинской ССР. Т. XVI. №5. Тбилиси, 1955; О древнейшей базилике Питиунта и ее мозаиках // Вестник древней истории. 1969. №2; О постройках Юстиниана в Западной Грузии // Византийский временник. Вып. 34. 1973; О Драндском храме // Кавказ и Византия. Вып. 6. Ереван, 1988. Квезерели-Копадзе Н. И. Дорожные сооружения древней Абхазии. Сухуми, 1956. Апакидзе А. М. Об итогах новых археологических раскопок в Грузии. М., 1960.

343

Апакидзе А. М., Микеладзе Т. К., Лордкипанидзе О. Д., Рамишвили Р. М. Итоги археологических исследований Причерноморской археологической экспедиции АН ГССР летом 1960 г. Тбилиси, 1962. Апакидзе А. М. и др. Великий Питиунт. Тт. I—III. Тбилиси, 1975—1978. Меликишвили Г. А. О происхождении грузинского народа. Тбилиси, 1952; К истории древней Грузии. Тбилиси, 1959; Кулха // Древний мир. Сб. ст. М., 1962; Основные этапы этносоциального развития грузинского народа в древности и средневековье. М., 1964; Политическое объединение феодальной Грузии и некоторые вопросы развития феодальных отношений в Грузии. Тбилиси, 1973. — На груз. яз.; К вопросу о характере древних закавказских и средневековых горских северокавказских классовых обществ // История СССР. 1975. Какабадзе С. С. Грузинские документы Института народов Азии АН СССР. М., 1967. Бердзенишвили Н. А. Вопросы истории Грузии. Тт. 1—9. Тбилиси, 1964—1979. Инадзе М. П. Причерноморские города древней Колхиды. Тбилиси, 1968. Ломтатидзе К. О некоторых вопросах происхождения и расселения абхазов // Мнатоби. 1956. № 12. Антелава И. Г. Очерки по истории Абхазии XVII—XVIII веков.. Сухуми, 1949. Гамрекели В. Н. Документы по взаимоотношениям Грузии с Северным Кавказом в XV—XVI вв. Тбилиси, 1968. Рехвиашвили С. Из истории дружбы грузинских и северокавказских горцев. Тбилиси, 1977. Лордкипанидзе Г. А. Колхида VI—II вв. до н. э. Тбилиси, 1978; К истории древней Колхиды. Тбилиси, 1976. Лордкипанидзе Г. А., Кигурадзе Н. Ш., Тодуа Т. Т. Раннехристианская стела из Пицунды // Вестник древней истории. 1990. № 3. Лордкипанидзе О. Д. Древняя Колхида. Тбилиси, 1979. Мегрелидзе Ш. В. Грузия и русско-турецкая война 1877—1878 гг. Батуми, 1955; Закавказье в русско-турецкой войне 1877—1878 гг. Тбилиси, 1972. Боцвадзе Т. Социально-экономические отношения в Кабарде в первой половине XIX века. Тбилиси, 1965; Народы Северного Кавказа во взаимоотношениях с Грузией. Тбилиси, 1974. Бадридзе Ш. А. О времени и условиях возникновения Абхазского царства // Труды Тбилисского государственного университета. Вып. 4 (143). Тбилиси, 1972. Лежава Г. П. Изменение классово-национальной структуры населения Абхазии (конец XIX в. — 70-е гг. XX в. Сухуми, 1989. Рчеулишвили Л. Д. Купольная архитектура VIII—X веков в Абхазии. Тбилиси, 1988. Цулая Г. В. Описание Колхиды и сведения об абхазах в армянской «Географии» VII в. // Ономастика Кавказа. 2. Орджоникидзе, 1980; Абхазия и абхазы в контексте истории Грузии. Домонгольский период. М., 1995 и т.д.

6 Званба С. Т. Зимние походы убыхов на Абхазию // Кавказ. 1852, № 33; Этнографические этюды. Сухуми, 1955. (Переиздание — Сухуми, 1982). Тарнава М. И. Краткий очерк истории Абхазской церкви. Сухум, 1917. Басария С. Абхазия в географическом, этнографическом и экономическом отношении. Сухум-Кале, 1923. Ашхацава С. М. Пути развития абхазской истории. Сухум, 1925. Гулиа Д. История Абхазии. Тбилиси, 1925. (Переиздание — Сухуми, 1986). Biiyiika Omer /Beygua/) (Беигуаа Омар). Abhaz Mitolojisi — Ana? mi? (Древнейшая ли абхазская мифология?). Стамбул, 1971; Kafkas Kaynaklarina Gore İlk Yaratilişlar — İlk İnsanlık — Kafkas Gerfekleri. (Кавказские источники о первоначальном периоде зарождения человеческой цивилизации). Тт. 1-2. Стамбул, 1985-1986. Butbay Mustafa (Бутба Мустафа). Kafkasya hatıraları. (Воспоминания о путешествии по Кавказу [Февраль-август 1920 г.]). Анкара, 1990. Инал-ипа Ш. Д. Очерки по истории брака и

344

семьи у абхазов. Сухуми, 1954; Абхазы. Историко-этнографические очерки. Сухуми, 1960. (2-е доп. издание — Сухуми, 1965); Об этногенезе древнеабхазских племен. М., 1964; Страницы исторической этнографии абхазов. Сухуми, 1971; К вопросу о древних этнокультурных связях Западного Кавказа и Малой Азии. М., 1973; Вопросы этно-культурной истории абхазов. Сухуми, 1976; Очерки об абхазском этикете. Сухуми, 1984; Зарубежные абхазы. (Историко-этнографические этюды). Сухуми, 1990; Ступени к исторической действительности. (Об этнической ситуации в Абхазии XV — нач. XX вв.). Сухуми, 1992; Садзы. Историко-этнографические очерки. (Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. XXVIII. Народы Кавказа. Кн. 2). М., 1995. Трапш М. М. Труды. Тт. 1-4. Сухуми, 1969—1975; Памятники колхидской и скифской культур в селе Куланурхва Абхазской АССР. Сухуми, 1962; Памятники эпохи бронзы и раннего железа в Абхазии. Сухуми, 1971. Дзидзария Г. А. Народное хозяйство и социальные отношения в Абхазии в XIX веке. Сухуми, 1958; Присоединение Абхазии к России и его историческое значение. Сухуми, 1960; Декабристы в Абхазии. Сухуми, 1970; Участники польского национально-освободительного движения 20—40-х гг. XIX в. в Абхазии // Известия Абхазского Института языка, литературы и истории. Вып. II. Тбилиси, 1973; Махаджирство и проблемы истории Абхазии XIX столетия. Сухуми, 1975. (2-е доп. издание — Сухуми, 1982); Торнау Ф. Ф. и его кавказские материалы XIX в. М., 1976; Формирование дореволюционной абхазской интеллигенции. Сухуми, 1979; Труды. Тт. 1—2. Сухуми, 1988—1990. Анчабадзе З. В. Социальное положение тльфокотлей и их классовая борьба в адыгейском обществе первой половины XIX в. // Труды Института истории АН ГССР. Т. 2. Тбилиси, 1956; Из истории средневековой Абхазии. (VI—XVII вв.). Сухуми, 1959; История и культура древней Абхазии. М., 1964; Очерк этнической истории абхазского народа. Сухуми, 1976; Проблемы истории горских народов в трудах И. Джавахишвили. Тбилиси, 1976. Анчабадзе З., Дзидзария Г. Дружба извечная и нерушимая. (Очерки из истории грузино-абхазских отношений). Сухуми, 1972. Анчабадзе З. В., Боцвадзе Т. Дж., Тогошвили Г. Д., Винцадзе М. В. Очерки истории народов Северного Кавказа. Вып. 1, 2. Тбилиси, 1969, 1978. Бжания Ц. Н. Из истории хозяйства абхазов. Этнографические очерки. Сухуми, 1962; Из истории хозяйства и культуры абхазов. Исследования и материалы. Сухуми, 1973. Гунба М. М. Западная Грузия и Византия. Сухуми, 1962; К

вопросу о локализации крепости Трахеи// Труды Абхазского Института языка, литературы и истории. Вып. XXXIII—XXXIV. Сухуми, 1963; К вопросу о времени образования Абхазского царства//Известия Абхазского Института языка, литературы и, истории. Вып. II. Сухуми, 1973; Новые памятники цебельдинской культуры. Тбилиси, 1978; Апсны атоурых аочерккуа. [Очерки истории Абхазии]. Акуа, 1982; Атарские гончарные печи. Тбилиси, 1985; Абхазия в I тысячелетии н. э. (Социально-экономические и политические отношения). Сухуми, 1989; Абхазия во II тысячелетии нашей эры (XI—XIII вв.). Сухум, 1999. Хонелия Р. Х. Некоторые вопросы политической истории Абхазии VI—VIII вв. по данным армянских источников // Сборник научных работ аспирантов. Сухуми, 1967; Некоторые вопросы историографии создания Абхазского царства // Труды Абхазского государственного университета. Т. 3. Сухуми, 1983. Амичба Г. А. Сведения средневековых грузинских нарративных источников об Абхазском царстве и Абхазском княжестве. Тбилиси, 1969; Политическое положение ран-

345

несредневековой Абхазии (VI—X вв.). Сухуми, 1983; Восстание миссимиян в середине VI века // Известия Абхазского Института языка, литературы и истории. Вып. XIII. Тбилиси, 1985; Абхазия и абхазы в средневековых грузинских повествовательных источниках. Тбилиси, 1988; Культура и идеология раннесредневековой Абхазии (V—X вв.). Сухум, 1999. Амичба Г. А., Папуашвили Т. Г. Из истории совместной борьбы грузин и абхазов против иноземных завоевателей. (VI—VIII вв.). Тбилиси, 1985. Шамба Г. К. Ахаччараху — древний могильник нагорной Абхазии. Сухуми, 1970; Эшерские кромлехи. Сухуми, 1974; Эшерское городище. Тбилиси, 1980; Очерки по археологии Абхазии. Сухуми, 1981; Раскопки древних памятников Абхазии. Сухуми, 1984. Акаба JI.X. У истоков религии абхазов. Сухуми, 1979; Исторические корни архаических ритуалов абхазов. Сухуми, 1984. Бгажба О. Х. Очерки по ремеслу средневековой Абхазии (VIII—XIV вв.). Сухуми, 1977; По следам кузнеца Айнара. Из истории кузнечного ремесла древней и средневековой Абхазии (VII в. до н. э. — XV в. н. э.). Сухуми, 1982; Черная металлургия и металлообработка в древней и средневековой Абхазии (VIII в. до н. э. — XV в. н. э.). Тбилиси, 1983. Цвинария И. И. Поселение Гвандра. Тбилиси, 1978; Культура энеолита и ранней бронзы в Абхазии. Сухуми, 1978; Новые памятники дольменной культуры Абхазии. Тбилиси, 1990. Шамба С. М. О чем говорят монеты. Сухуми, 1982; Монетное обращение на территории Абхазии (V в. до н.э. — XIII в. н.э.). Тбилиси, 1987; Гюзнос—I. Тбилиси, 1988. Бжания В. В. Древнейшая культура Абхазии. (Эпоха неолита и ранней бронзы). М., 1966. Аджинджал И. А. Из этнографии Абхазии. Сухуми, 1969. Ардзинба В. Г. Хаттские истоки социальной организации древнехеттского общества. М., 1971; Ритуалы и мифы древней Анатолии. М., 1982. Аджинджал Е. К. К вопросу проникновения христианства в Абхазию//Труды Абхазского государственного музея. Вып. V. Сухуми, 1980; Об одном аспекте ранневизантийской дипломатии на Кавказе// Вестник древней истории. 1987. № 3; К истории абхазской автокефальной церкви//XVIII Международный конгресс византинистов. Резюме сообщений. Т. I. М., 1991; Из истории абхазской государственности. Сухум, 1996; Из истории христианства Абхазии. Сухум, 2000. Шервашидзе Л. А. Археологические раскопки в крепости

Абаанта. Полевые археологические исследования в 1976 г. Тбилиси, 1979;
 Некоторые средневековые стенные росписи на территории Абхазии. Тбилиси, 1971;
 Средневековая монументальная живопись в Абхазии. Тбилиси, 1980. Малия Е. М.
 Народное изобразительное искусство абхазов. Тбилиси, 1970; Одежда и жилище
 абхазов. Тбилиси, 1982; Украшение одежды у абхазов. Сухуми, 1985. Анчабадзе Ю.
 Д. Традиционные развлечения абхазского крестьянства в конце XIX — начале XX
 века // Советская этнография. 1981. № 4; Общественный быт абхазов во второй
 половине XIX — начале
 XX веков. Дисс. канд. ист. наук. М., 1981; Абаза. (К этно-культурной истории Северо-
 Западного Кавказа) // Кавказский этнографический сборник. VIII. М., 1984. Лакоба С.
 З. Боевики Абхазии в революции 1905-1907 годов. Сухуми, 1984; «Крылились дни в
 Сухум-Кале...». (Историко-культурный очерк). Сухуми, 1988; Новые источники по
 истории революционного движения 1905—1907 гг. в Абхазии // Источниковедческие
 разыскания 1985 г. Тбилиси, 1988; Очерки политической истории Абхазии. Сухуми,
 1990; Абхазия — де-факто или Грузия де-юре? (О политике России в Абхазии в
 постсоветский период. /1991—2000 гг./). Саппоро, 2001. Лакоба С. З., Шамба С. М.
 Кто же такие абхазы // Совет-

346

ская Абхазия. 1989, 8 июля. Бигвава Валерий. Образ жизни абхазских долгожителей.
 Тбилиси, 1988. Бигуаа Валери. Ац,сны атоурых. Акуа, 1992. BeyguaV. Abhazy tarihi /
 Seviren Paparpha Mahinur Tuna. Istanbul, 2000. Чачхалиа Д. К. Абхазская
 Православная церковь. Хроника. Прибавления. М., 1997; Хроника абхазских царей.
 Статьи. Заметки. М., 1999. Тхайцухов М. С. Этнокультурная общность абхазов и
 абазин поданным ономастики // Актуальные проблемы истории народов Кавказа.
 (Материалы научной конференции, посвященной 70-летию со дня рождения З. В.
 Анчабадзе). Сухум, 1996. Дбар Д. Из истории абхазского католикосата. М., 1997.
 Гуажба Р. Убыхи: наша общая история // Республика Абхазия. 1998. №№ 92, 95, 98,
 101, 104, 107, 110, 112, 115, 118, 121, 124, 127, 130, 133, 136, 139, 142, 145, 148; 1999.
 №№ 3, 5, 8, 11, 14, 17, 20, 23, 26, 29, 32, 35, 37, 40, 43, 46, 49, 52. Дбар С. А. Обычаи и
 обряды детского цикла у абхазов (вторая половина XIX — начало XX вв.). Сухум,
 2000. Бутба В. Ф. Племена Западного Кавказа по «Ашхарацуйцу». Сравнительный
 анализ. Сухум, 2001. ЦвижбаЛ. И. Этно-демографические процессы в Абхазии в XIX
 веке. Сухум, 2001 и др.
 7 Адыль-Гирей Кешев. Избранные произведения. Нальчик, 1976. Хан-Гирей
 [Султан]. Вера, нравы, обычаи, образ жизни черкесов // Русский вестник. Т. V. СПб,
 1842; Избранные произведения. Нальчик, 1974; Записки о Черкесии. Нальчик, 1978.
 (Переиздания — Нальчик, 1988; 1992). Ногмов Ш. Б. Предания атыхейцев,
 небесполезные для истории России... // Кавказ. 1849. № 45, 5 ноября; О Кабарде //
 Закавказский вестник. Тифлис, 1847. №№ 4-20; О быте, нравах и обычаях древних
 атыхейских или черкесских племен... // Кавказ. 1849. №№ 36, 39; История
 адыгейского народа... Тифлис, 1861; История адыгейского народа. Нальчик, 1956.
 (Переиздания — Нальчик, 1958; 1983; 1994). Кудашев [Кудашов] В. Н. Исторические
 сведения о кабардинском народе. Киев, 1913. Ечерух М. Роль кавказских горцев в
 политической и общественной жизни Турции // Moussoulmanine (Мусульманин).
 Париж, 1910. №6. Izzet Met Cunatako. Kafkas Tarihi. Istanbul, 1330 (1912); Evrikalarim.

(Hattiler). Istanbul, 1331 (1915); Hattiler ve kadim Yunanistan Cerkesleri. Istanbul, 1331 (1915); Kadim Trakya'da Cerkesler ve kadim Kafkasya. Istanbul, 1334 (1918). Namitok A. Origines des Circassiens. Paris, 1939. Намиток А. Происхождение черкесов. Ч. 1-2. Париж, 1939 // Архив Кабардино-Балкарского НИИ. Berkok Ismail. Tarihte Kafkasya. Istanbul, 1958. Тхамоков Н. Х. Социально-экономический и политический строй кабардинцев в XVIII веке. Нальчик, 1961. Shauket Mufti (Habjoko). Heroes and Emperors in Circassian History. Beirut, 1975. Хавжоко III. М. Герои и императоры в черкесской истории. Нальчик, 1994. Сакуров В. Н. Из истории взаимоотношений Кабарды и Крыма в конце XVII — нач. XVIII в. // Сборник статей по истории Кабарды и Балкарии. Вып. 10. Нальчик, 1976; О характере русско-кабардинских политических связей в 70-х годах XVII в. // Сборник статей по истории Кабарды и Балкарии. Вып. 10. Нальчик, 1976. Haghandoqa M.K. The Circassians: origin, history, customs, traditions, immigration to Jordan. Amman, 1985. Панеш Э. Х. О социальном значении этнонима «касог» // Взаимосвязь социальных и этнических факторов в современной и традиционной культуре. М., 1983; О трансформации некоторых религиозных представлений адыгов в период христианизации Кавказа // Этническая культура: динамика основных элементов. М., 1984; Этнокультурные компоненты и особенности традиционной военной организации адыгов

347

в конце XVIII — начале XX в. // Этнографические аспекты традиционной военной организации народов Кавказа и Средней Азии. Вып. I. М., 1990. Туганов Р. У. Страницы прошлого. Нальчик, 1989; История общественной мысли кабардинского народа в первой половине XIX века. Нальчик, 1998. Налоев З. М. Из истории культуры адыгов. Нальчик, 1978; Этюды по истории культуры адыгов. Нальчик, 1985; Корни и ветви. Нальчик, 1991. Мамбетов Г. Х. Крестьянские промыслы в Кабарде и Балкарии во второй половине XIX — начале XX в. Нальчик, 1962; Материальная культура сельского населения Кабардино-Балкарии: Вторая половина XIX — 60-е годы XX в. Нальчик, 1971. Карданов Ч. Э. Аграрное движение в Кабарде и Балкарии (конец XIX — начало XX в.). Нальчик, 1963; Страницы революционного прошлого Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1976; У истоков дружбы. Нальчик, 1982. Думанов Х. М. Обычное имущественное право кабардинцев во второй половине XIX — начале XX в. Нальчик, 1976; Социальная структура и обычное право кабардинцев в нормах адата. Нальчик, 1990; Территория и расселение кабардинцев и балкарцев в XVIII — начале XX века. Нальчик, 1992. Джимов Б. М. Социально-экономическое и политическое положение адыгов в XIX в. Майкоп, 1966. Аутлев М., Зевакин Е., Хоретлев А. Адыги. Историко-этнографический очерк. Майкоп, 1957. Мафедзев С. Х. Обряды и обрядовые игры адыгов в XIX — начале XX в. Нальчик, 1979; О народных играх адыгов (XIX — начало XX в.). Нальчик, 1986; Межпоколенная трансмиссия традиционной культуры адыгов в XIX — начале XX в. Нальчик, 1991. Меретуков М. А. Хозяйство у адыгов (XIX — начало XX в.) // Культура и быт адыгов. (Этнографические исследования). Вып. 3. Майкоп, 1980; Семья и брак у адыгских народов. Майкоп, 1987. Кумыков Т. Х. Совместная борьба русского и кабардинского народов против иностранных захватчиков в XVI-XVIII вв. // Ученые записки Кабардино-Балкарского НИИ. Нальчик, 1955; Присоединение Кабарды к России и его прогрессивное значение. Нальчик, 1957; Социально-экономические отношения

и отмена крепостного права в Кабарде и Балкарии. Нальчик, 1959; Вовлечение Северного Кавказа во всероссийский рынок в XIX в. Нальчик, 1962; Экономическое и культурное развитие Кабарды и Балкарии в XIX веке. Нальчик, 1965; Хан-Гирей: (Жизнь и деятельность). Нальчик, 1968; Кази Атажукин. Нальчик, 1969; Казы-Гирей. Нальчик, 1978; Дмитрий Кодзоков. Нальчик, 1985; Культура и общественно-политическая мысль Кабарды первой половины XIX века. Нальчик, 1991; Выселение адыгов в Турцию — последствие Кавказской войны. Нальчик, 1994. Кумыков З. Т. Вопрос о выселении адыгов в Турцию в 50-60-х годах XIX века в историческом кавказоведении. Нальчик, 1998. Бгажноков Б. Х. Адыгский этикет. Нальчик, 1978; Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик, 1983; С. Сиюхов о встрече Александра II с абадзехами // Мир культуры. Вып. 1. Нальчик, 1990; Адыгская этика. Нальчик, 1999. Бейтуганов С. Н. Кабарда и Ермолов. Очерки истории. Нальчик, 1993; Кабарда в фамилиях. Нальчик, 1998. Бижев А. Адыги Северо-Западного Кавказа и кризис восточного вопроса в конце 20-х — начале 30-х гг. XIX в. Майкоп, 1994. Гугов Р. Х. Кабарда и Балкария в XVIII веке и их взаимоотношения с Россией. Нальчик, 1999. Нагоев А. Х. Материальная культура кабардинцев в эпоху позднего средневековья (XIV—XVII вв.). Нальчик, 1981. Quandour M. I. Muridism. A Study of The Caucasian wars 1819-1859. London, 1996. Кандур М. Мюридизм. История кавказских войн. 1819-1859 гг. Нальчик, 1996. Berzeg Sefer E., Yedip Haluk.

348

Kafkas Hasreti. Ankara, 1966. Berzeg Sefer E. Vatan duşuincesi. Ankara, 1967; Muhacerette Kuzey Kafkasya'li yazarlar. Ankara, 1968; Adige-Cerkes alfabetesinin tarihcesi. Ankara, 1969; Gurbetteki Kafkasya'dan Belgeler. I—III. Ankara, 1985—1989. Berzeg Sefer E., Ozbay Ozdemir. Kuzey Kafkasya Gogmenlerinde Besteciler, Ressamlar, Hattatlar. Ankara, 1971. Калмыков И. Х. Черкесы: Историко-этнографический очерк. Черкесск, 1974. (Переиздание — Черкесск, 1978). Керашев А. Г., Чирг А. Ю. История Адыгеи с древних времен до конца XIX века. Майкоп, 1991. Кажаров В. Х. Адыгская Хаса. (Из истории сословно-представительных учреждений феодальной Черкесии). Нальчик, 1992; Адыгская вотчина. К проблеме основной социальной единицы адыгского феодального общества. Нальчик, 1993; Традиционные общественные институты кабардинцев и их кризис в конце XVIII — первой половине XIX века. Нальчик, 1994. Бетров Р. Ж. К древней истории племен Центрального Кавказа. Нальчик, 1982; Этническая история адыгов. Нальчик, 1996. Касумов А. Х. Северо-Западный Кавказ в русско-турецких войнах и международные отношения XIX в. Ростов-на-Дону, 1989; Касумов А. Х., Касумов Х. А. Геноцид адыгов. Из истории борьбы адыгов за независимость в XIX в. Нальчик, 1992; Борьба адыгов Закубанья за независимость. (30-40 годы XIX в.) // Адыги. Нальчик, 1992. № 4. Эмесов А. М. Из истории Русско-Кавказской войны. Нальчик, 1991. Трахо Р. Черкесы. Нальчик, 1992. Мамхегова Р. А. Очерки об адыгском этикете. Нальчик, 1993. Хатко С. Х. Черкесские мамлюки. Майкоп, 1993; Генезис черкесских элит в султанате мамлюков Османской империи. Майкоп, 1999. Мальбахов Б., Эльмесов А. Средневековая Кабарда. (Внутренние и внешние аспекты истории). Нальчик, 1994. Ловпаче Н. Г. Этническая история Западной Черкесии. Майкоп, 1997. Хашхожева Р. Х. Черкешенки в истории. Нальчик, 1997. Унежев К. Феномен адыгской (черкесской) культуры. Нальчик, 1997. Кудаева С. Г. Огнем и железом. *Igni et Ferro*. — Вынужденное переселение адыгов в

Османскую империю (20–70 гг. XIX в.). Майкоп, 1998. Кушхабиева А. В. К истории переселения черкесов в Сирию и Иорданию. (Документы и материалы) // Живая старина. 1991. № 1; Черкесы в Сирии. Нальчик, 1993; Черкесская диаспора в арабских странах (XIX—XX вв.). Нальчик, 1997 и другие.

8 Беседа (на абх. яз.) записана 3 сентября 1996 г. в г. Сухум. Запись хранится в личном архиве автора работы.

9 См.: Абхазия в советскую эпоху. Абхазские письма (1947—1989). Сб. документов. Т. 1. Сухум, 1994. С. 81–86.

10 Там же. С. 94.

11 Так назвал Г. Н. Джигладзе роман “Последний из ушедших”. (Цыблазе Г. “Ацынтцэарах” мамзаргы аублаакуа родиссеиа / Ақыртшэахытэ еитеигеит Р. Капба. Акуа, 1987. Ад. 11).

12 Шынкуба Б. Ишымтакуа реизга. 3-томкны. 3-тэй ат. Акуа, 1979. Ад. 509—510.

13 В абхазском оригинале романа вместо этнонима «убых-убыхи» встречается «аубла-аублаа»: именно так, как считают многие, часто называют их абхазы. Однако, по некоторым сведениям, убыхи сами себя называли «пех». Вместе с тем, есть материалы, свидетельствующие о наличии (в прошлом) фамилии Аублаа в Сочинском районе. Например, А. Ф. Рукевич отмечал: «В этом ауле (на реке Сочипста) жил убыхский князь Аубла

349

Ахмат, слывший по всему побережью как отчаяннейший пират, грабивший... крымские и анатолийские берега... Горцы, населяющие эту часть побережья, принадлежали к племени убыхов, находившегося под властью князя Берзекова...». (Рукевич А. Ф. Из воспоминаний старого эриванца /1832—1839 гг./ // Исторический вестник. 1914, декабрь. С. 771. См. также: «Литературная Абхазия». 1991. № 2. С. 159). Думается, что в данном случае Аубла подчеркивает родовую принадлежность Ахмата. И в исследовании Ш. Д. Инал-ипа «Садзы» в числе общеабхазских и садзских (садзы /или джигеты/ — абхазская этническая группа, соседствовавшая с убыхами) фамилий приводится фамилия Аублаа. (Инал-ипа Ш. Д. Садзы. Историко-этнографические очерки. М., 1995. С. 142). В этом же труде ученый говорит о новоафонском старожиле У. С. Куруа, знавшем «предание, согласно которому абхазы произошли от представительницы рода Аублаа (Ацсуаа зхылтцыз Аублаа ипцха лоуп)». (Там же. С. 152). Таким образом, многие исторические и лингвистические материалы свидетельствуют о том, что «убыхи» и «аублаа» не одно и то же. А этноним «убыхи», встречающийся в русских, немецких, французских и других источниках, происходит от самоназвания убыхов «пёх». Хотя этот вопрос требует более всестороннего исследования.

14 Дзидзария Г. А. Махаджирство и проблемы истории Абхазии XIX столетия. Сухуми, 1975. С. 189.

15 Там же.

16 Вейденбаум Е. Путеводитель по Кавказу. Тифлис, 1888. С. 207.

17 История народов Северного Кавказа. (Конец XVIII в. — 1917 г.). М., 1988. С. 207.

18 Там же.

19 Есть материалы, свидетельствующие о том, что на Кавказе осталось лишь 13 семейств (80 душ) в разных черкесских аулах Кубанской области и 40 дворов на

Черноморском побережье от с. Головинского. (Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. XII. 1891. С. 1. См. также: Дзидзария Г. А. Указ. соч. С. 211.).

20 Атцнариа В. Ареквием ашьамџазы // В. Атцнариа. Аамтџи арџиамтџи.

Алитературатџ-критикатџ статиакџа. Аџа, 1989. Ад. 205—206, 229.

21 Лотман Ю. М. Структура художественного текста. М., 1970. С. 17.

22 Джопуа Т. III. Формы повествования в современной абхазской прозе. (Автор-повествователь — герой). Дисс. канд. филологических наук. М., 1987. С. 126-127.

23 Шинкуба Б. Последний из ушедших. Роман / Перев. [К. Симонова и Я.

Козловского] // Б. Шинкуба. Последний из ушедших. Роман и повести. Нальчик, 1994. С. 8. (Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием переводчиков и страницы. Если перевод вызывает сомнение, то дается подстрочный перевод оригинала из 3-его тома собр. соч. Б. Шинкуба на абхазском языке /смотрим сноску № 12/; ссылки в тексте с указанием тома и страницы.)

24 Бахтин М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С. 81.

25 Машбаш И. Жернова. Исторический роман / Авторизованный перев. с адыгейского Е. Карпова. Майкоп, 1993. С. 288. (Далее ссылки на это издание даются в тексте, с указанием автора и страницы.)

26 Элиаде М. Аспекты мифа / Перев. с французского. М., 2000.

350

27 Званба С. Т. Этнографические этюды. Сухуми, 1955. Переиздание — Сухуми, 1982.

28 Званба С. Зимние походы убыхов на Абхазию // Кавказ. 1852. № 33.

29 Лакербай Ю. Избранное. Стихи. М., 2000. С. 38.

30 В исторической и художественной литературе это имя встречается в разных вариантах, в том числе: Берзедж Джирандук, Хаджи-Курандук, Хаджи-Керандук, Хаджи-Керантух-Берзек (иногда Берзег) и т. д.

Первая часть имени «Хаджи» (в каком бы сочетании она не встречалась) означает, что герой совершил хадж, т. е. паломничество в Мекку.

31 Рукевич А. Ф. «Из воспоминаний старого эриванца» (1832—1839 гг.) //

Исторический вестник. 1914. С. 771—772. См. также: Литературная Абхазия. 1991. № 2. С. 159—160.

32 А. Фонвиль — французский разведчик на Западном Кавказе в 1863—1864 гг., публицист. Он — свидетель выселения черкесов в 1864 г. Его сочинение «Последний год войны Черкесии за независимость. 1863—1864 гг.» вполне можно отнести к мемуарной литературе, имеющей историческую, этнографическую и отчасти художественную ценность. Сочинение впервые на русском языке было опубликовано в «Ежедневных прибавлениях» к «Русскому инвалиду» за 1865 год (№№ 21, 22 и 25), отдельной книгой издано в Краснодаре в 1927 г., переиздано Северо-Кавказским филиалом традиционной культуры МЦТК «Возрождение» в 1990 г.

33 Фонвиль А. Последний год войны Черкесии за независимость. 1863—1864 гг. (Из записок участника-иностранца). Б. м., 1990. С. 11.

34 За год до выселения убыхов, т. е. в марте 1863 г., действительно состоялась встреча делегации убыхов из почетных представителей народа во главе с Хаджи Берзек Керантухом с владетельным князем Абхазии Хамутбеем (Михаилом) Чачба

(Шервашидзе). Но она проходила в Абхазии. Убыхи ездили к нему за советом. А «тот рекомендовал сложить оружие, считая сопротивление бесполезным, которое может только разорить их землю». (Дзидзария Г. А. Указ. соч. С. 189).

35 Т. Лапинский, например, несколько другого мнения о Хаджи Берзек Керантухе (Хаджи-Керандуке). Он считал, что ему особо доверять нельзя. Лапинский даже приводит один печальный факт, связанный с убийством капитана Гордона. (Речь идет о польском офицере Казимире Гордоне, который был послан эмиссаром на Кавказ в июне 1846 г. князем А. Е. Чарторийским. Ему поручалось достичь договоренности с Шамилем, убедить других предводителей северокавказских народов в необходимости сплотиться вокруг имама для более эффективного противостояния царским войскам, усилить контакты с завербованными в царскую армию поляками и т.д.) Гордон был убит в 1847 г. (или 1849 г.). Лапинский, прибыв к черкесам, попытался узнать подробности преступления. В Анапе, Шапсугии и Абадзехии он услышал, что за голову Гордона Хаджи-Керандук получил от царского начальника в Сухум-Кале 400 серебряных рублей. (См.: Теофил /Теффик-бей/ Лапинский. Горцы Кавказа и их освободительная борьба против русских / Перев. с немецкого В. К. Гарданова. Нальчик, 1995.)

36 Арутюнов Л. Н. Развитие эпических традиций в современной советской литературе // Взаимодействие литератур и художественная культура развитого социализма. М., 1981. С. 227-228.

351

37 Раевский Николай Николаевич (1801—1843) — генерал-лейтенант; в 1839—1841 гг. начальник Черноморской береговой линии. Он осуждал жестокую политику царизма на Кавказе.

38 Торнау Ф. Ф. Воспоминания Кавказского офицера. 1835 год. Часть I. М., 1864. С. 5-6.

39 Лермонтов М. Ю. Измаил-бей // М. Ю. Лермонтов. Собр. соч.: В 4-х тт. Т. II. М., 1976. С. 232-233.

40 См.: Тхагазитов Ю. М. Духовно-культурные основы кабардинской литературы. Нальчик., 1994. С. 51. (Перевод отрывка с кабардинского — Ю. Тхагазитова).

41 Там же. С. 51—52.

42 См.: Дзидзария Г. А. Махаджирство и проблемы истории Абхазии XIX столетия. С. 87.

43 Там же. С. 168.

44 Потто В. История 44-го Драгунского Его Императорского Величества государя наследника цесаревича полка. Т. 8. СПб., 1895.

45 Эсадзе С. Покорение Западного Кавказа и окончание Кавказской войны. Тифлис, 1914.

46 Тхагазитов Ю. М. Указ. соч. С. 45—50.

47 См.: Бгажноков Б. Х. С. Сиюхов о встрече Александра II с абадзехами // Мир культуры. Выпуск 1. Нальчик, 1990. С. 149—153.

48 Осман-бей. Воспоминания 1855 года. События в Грузии и на Кавказе // Кавказский сборник. Т. II. Тифлис, 1877. С. 169.

49 См.: Дзидзария Г. А. Махаджирство и проблемы истории Абхазии XIX столетия. С. 189.

- 50 Цаликов А. Последний из убыхов. Кавказская быль // Кавказские курорты. Пятигорск, 1913. № 18. С. 4—5. Рассказ вновь напечатан в книге «Абхазские сказки и легенды» / Составитель И. Хварцкия. М., 1994. С. 250—254. (Далее ссылки на это издание даются в тексте, с указанием страницы.)
- 51 Лермонтов М. Ю. Герой нашего времени // М. Ю. Лермонтов. Собр. соч.: В 4-х тт. Т. IV. М., 1976. С. 19. (Далее ссылки на это издание даются в тексте, с указанием страницы.)
- 52 Смирнов И. П. Порождение интертекста. (Элементы интертекстуального анализа с примерами из творчества Б. Л. Пастернака). 2-е издание. СПб., 1995.
- 53 Веселовский Н. И. О погребениях с конем на Северном Кавказе и в Крыму. Доклад в заседании Императорского Русского Археологического Общества // Исторический вестник. 1896. № 3.
- 54 Инал-ипа Ш. Д. Очерки об абхазском этикете. Сухуми, 1984. С. 148-149.
- 55 См.: Акты, собранные Кавказскою Археографическою Комиссиею. Т. XII. Ч. II. Тифлис, 1904. С. 796. (№ 666).
- 56 Всеподданейший Отчет Главнокомандующего Кавказскою Армиею по военноподданому управлению за 1863—1869 гг. СПб., 1870. С. 75.
- 57 Там же. С. 75—76.
- 58 Русский архив. Кн. III. 1889. С. 287—288. См. также: Дзидзария Г. А. Махаджирство и проблемы истории Абхазии XIX столетия. С. 247.

352

- 59 Кожинов В. О творчестве Б. Шинкуба // Б. Шинкуба. Последний из ушедших. Нальчик, 1994. С. 667.
- 60 Нан — труднопереводимое выражение, обычно его употребляют пожилые женщины, обращаясь к кому-либо, как правило, младшему мужчине или женщине.
- 61 В исторической, художественной и публицистической литературе встречаются несколько вариантов имени этой личности, в том числе: Сефер-бей, Сефир-бей Заноко, Сафарбей, Сефер, Сафербий Зан, Зан-Уко (Зан-оглу, Зан-ико, Хан-оглу), Сефер-паша Зан-оглы, Сафир-паша, Ахан-ипа и т. д.
- В тексте в основном используется имя «Сефербей», а при анализе того или иного произведения — вариант имени, который дает писатель.
- 62 Осман-бей. Указ. соч. С. 201.
- 63 Там же. С. 201-202.
- 64 Там же. С. 202.
- 65 В исторической и художественной литературе встречается несколько вариантов имени наиба: Магомет Амин Асалаев (Асиялав), Мухаммед-Эмин, Мухаммед Амин, Магомет-Амин, Магомет Эмин, Мохамед Амин, Магомед Амин, Эмин-бей, Наиб-паша. «Амин» по-арабски означает «верный». Так на Северо-Западном Кавказе (главным образом в среде абадзехов) наиб стал Магометом-Амином.
- В тексте в основном используется имя «Магомет-Амин», а при анализе художественного текста — вариант имени, который дает писатель.
- 66 Керашев А. Т. Политическая деятельность князя Сефер-бея Заноко в годы Кавказской войны // Национально-освободительная борьба народов Северного Кавказа и проблемы мухаджирства. (Сб. статей). Нальчик, 1994. С. 229.
- 67 Там же. С. 229.

68 Это, кстати, подтверждает Теофил Лапинский в своем сочинении «Горцы Кавказа и их освободительная борьба против русских» (перевод с немецкого В. К. Гарданова. — Нальчик, 1995. С. 221, 231, 255, 357, 400).

69 Р[...]. Магомет-Амин // Русский художественный листок. 1860. № 16, 1 июня. С. 56.

70 ХавжокоЖ. Магомед-Амин // Тарих. 1996. № 2—3. С. 85.

71 Осман-бей. Указ. соч. С. 171.

72 Т. Лапинский отмечал, что «Абазия — страна адыгов». Под «абазами», или «адыгами», он, видимо, имел в виду адыгов (кабардинцев, шапсугов, натухайцев, абадзехов и других), а также убыхов, абазин и абхазов.

73 Лапинский Теофил (Теффик-бей). Горцы Кавказа и их освободительная борьба против русских / Перев. с немецкого В. К. Гарданова. Нальчик, 1995. С. 392.

74 Там же. С. 222-223.

75 Там же. С. 291.

76 Панеш А. Магомет-Амин на Северо-Западном Кавказе (1848-1859 гг.) // Россия и Черкесия (вторая половина XVIII в. — XIX в.). Майкоп, 1995. С. 135.

77 Хан-Гирей — адыгский историк, просветитель, командир царского конвоя, флигель-адъютант императора Николая I (первая половина XIX в.). Ему посвящен другой исторический роман И. Машбаша «Хан-Гирей» (Майкоп, 1998).

353

78 К сожалению, в XX в. сложилась порочная традиция художественного перевода через подстрочник. Если, например, никому в голову не приходило английскую, испанскую, немецкую, французскую, арабскую или иную национальную классику переводить через подстрочник, то эта практика распространилась при переводе произведений с языков народов (особенно малочисленных) бывшего СССР.

Негативные последствия такого подхода ощущаются и в переводе романа Б. Шинкуба «Последний из ушедших». И самое неприятное то, что именно с более доступного русского перевода осуществлялись и другие переводы на языки народов мира. При этом, естественно, страдает художественный уровень произведения.

79 См. о нем: Бигуаа В. А. Литература абхазской диаспоры в Турции. Творчество Омара Бейгуаа // Литературное зарубежье: Проблема национальной идентичности. Вып. I. М., 2000. С. 140—163. Он же. Абхазская литература в историко-культурном контексте. Исследования и размышления. М., 1999. С. 77—101.

80 Гулиа Г. Жили поэты. Сухуми, 1990. С. 338—339.

81 Там же. С. 339.

82 Ацсуа лакукуа / Еикуиршэеит С. Зыхуба. Акуа, 1997. Ад. 66-71.

83 Цаликова А. Кавказ и Поволжье. М., 1913. С. 14.

84 Атцнариа В. Иарбоу иусумта. Ад. 211-212.

85 Там же. С. 212.

86 Результаты своих исследований и наблюдений И. Бларамберг изложил в трехтомной рукописи «Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа» (1834), написанной на французском языке. К сожалению, она более ста лет не была доступна читателям, ибо это сочинение по распоряжению императора Николая I было сдано в архив с грифом «совершенно секретно». Лишь в 1992 г. рукопись была переведена на русский язык

И. М. Назаровой и А. И. Петровым и под названием «Кавказская рукопись» опубликована в Ставропольском книжном издательстве.

87 Бларамберг И. Кавказская рукопись. Ставрополь, 1992. С. 79.

88 Кох К. Черкесы // Адыги. Нальчик, 1992. № 4. С. 72.

89 Там же. С. 72-73.

90 Дубровин Н. Черкесы (Адыге) // Черкесы (Адыге). Материалы для истории черкесского народа. Вып. 1. Нальчик, 1991. С. 50—78.

91 Хицунов П. Остатки некогда бывшего христианства на Кавказе // Кавказ. 1846. № 35.

92 П. У. [П. К. Услар]. Начало христианства в Закавказье и на Кавказе // Сборник сведений о кавказских горцах. Вып. II. Тифлис, 1869. I. С. 1—24.

93 Хазров И. Остатки христианства между закубанскими народами // Кавказ. 1846. № 42.

94 Люлье Л. Я. Черкесия. Историко-этнографические статьи. Перемышляны, 1990. С. 25-36.

95 Удивительно, что на рисунке древнего святилища в долине реки Саше (Соча), помещенного в книге Белла (Bell J. S. Journal of a residence in Circassia during the years 1837, 1838 and 1839. Vol. II. London, 1840), на дереве (видимо, священное, похожее на дуб)

354

подвешено изделие (вероятно из металла), внутри которого виден крест. Вполне возможно, что жители этого региона, в частности убыхи и садзы по традиции, сформировавшейся тысячелетия тому назад, почитали христианские культовые сооружения и символику.

96 Дзидзария Г. А. Указ. соч. С. 131.

97 См.: там же. С. 93.

98 Указ. беседа с Б. Шинкуба.

99 Возможно, автор использовал предание об Елыр-ныхе, записанное самим Б. Шинкуба в 1948 г. Согласно преданию, какой-то пастух, идя через лес, заметил необычный предмет в образе орла. Он объявил народу о находке. Люди были удивлены... О нем услышал и Адриан (*видимо, князь. — В. Б.*) и сказал, что «орел» принадлежит ему. Он попытался взять его, но не смог поднять; только на двенадцати арбах смогли привести «орла» во дворец князя. Однако там он начал творить невероятные вещи: Адриан над ним поставил крышу, а он сломал ее. Почувствовав, что предмет обладает какой-то сверхъестественной силой, князь пригласил знахаря. А тот, посмотрев на орла, сказал: «Ты принес его для украшения дворца, но “орел” — святилище, он не может принадлежать тебе, ты должен вернуть его на место». (Б. Шынкуба. Ахьыртэатцэа. /Ацсуа жэлар р ҕапыцтэ хэамтакуеи ретнографиатэ бзазара иадхэалоу аматериалкуеи/. Аҕуа, 1999. Ад. 390). Адриан согласился вернуть «орла», теперь его смог понести один человек. Поставили там же, где он раньше «сидел», и люди начали молиться ему. Это место стало святилищем.

100 В частности, И. А. Гюльденштедт, путешествовавший по Кавказу в 1770—1773 гг., отмечал, что «округ Убух» входил в Северо-Западную Абхазию, известную по многим другим источникам под названием Малая Абхазия. (И. А. Гюльденштедт.

- Географическое и статистическое описание Грузии и Кавказа. СПб, 1809. С. 143).
- 101 В Псху до окончания Кавказской войны жило воинственное абхазское вольное общество псхувцев (псхәаа), до полного выселения воевавшее, как и убыхи, с царскими войсками.
- 102 Информаторы говорили, что это святилище было у ахчипсувцев (ахчыпсаа — абхазская этническая группа).
- 103 Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957. С. 42.
- 104 Крылова А. Б. Постсоветская Абхазия. (Традиции. Религии. Люди). М., 1999. С. 133.
- 105 Там же. С. 136.
- 106 Там же. С. 137.
- 107 Там же.
- 108 Там же. С. 141.
- 109 Там же. С. 151.
- 110 Указ. беседа с Б. Шинкуба.
- 111 Чурсин Г. Ф. Указ. соч. С. 42.
- 112 Мифы народов мира: В 2-х тт. Т. 1. М., 1980. С. 90.
- 113 Там же. С. 75.
- 114 Там же.
- 115 Там же. С. 76.

355

- 116 См. об этом: В. А. Бигуаа. Мифы об аргонавтах. Исторические и культурные связи древней Абхазии и Греции // История национальных литератур. Перечитывая и переосмысливая. Вып. II. М., 1996. С. 246—275.
- 117 См.: Шакирбай Г. З. Абхазские топонимы Большого Сочи. Сухуми, 1978. С. 38.
- 118 Там же. С. 43-44.
- 119 Чирикба В. А. Расселение абхазов в Турции // Инал-ипа Ш. Д. Садзы. Историкоэтнографические очерки. Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. XXVIII. Народы Кавказа. Кн. 2. М., 1995. С. 271.
- 120 Люлье Л. Я. Черкесия. Историко-этнографические статьи // Черкесы (Адыге). Нальчик, 1991. С. 307.
- 121 Шакирбай Г. З. Указ. соч. С. 16.
- 122 Евлиа Челеби. Книга путешествий. Ч. 2. М., 1972. С. 50—51.
- 123 См.: Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982. С. 132, 344, 534—535.
- 124 В данной ситуации Шарах был именно таким гостем, поскольку мать Зауркана была абхазкой, а Шарах был представителем ее рода, народа. Вообще, по абхазским, убыхским, горским обычаям, родственники по материнской линии считались самыми близкими людьми.
- 125 О значимости исследования Г. А. Дзидзария для кавказоведения пишет, например, кабардинский ученый Г. Х. Мамбетов. (См.: Г. Х. Мамбетов. Некоторые вопросы адыгского мухаджирства в буржуазной историографии // Национально-освободительная борьба народов Северного Кавказа и проблемы мухаджирства. Материалы Всесоюзной научно-практической конференции 24—26 октября 1990 г. Нальчик, 1994. С. 39).
- 126 Арутюнов Л. Н. Развитие эпических традиций в современной советской

литературе // Взаимодействие литератур и художественная культура развитого социализма. М., 1981. С. 229.

356

ЧАСТЬ ВТОРАЯ



На стр. 357:

Вверху - кафедральный собор в с. Моква. (Из кн. Леонида [Кавелина] "Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь" / Сост. И. Н. - М., 1898).

Внизу - Бедийский храм X в. Рисунок Д. Лансло по фотографии К. Серены. (Из кн. К. Серены "Путешествие по Абхазии". - М., 1999).

358

ГЛАВА I

РАННЕВИЗАНТИЙСКИЕ ИСТОРИКО-ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНЫЕ ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННЫЙ РОМАН.

ЖАНРОВЫЕ СХОЖДЕНИЯ, КАВКАЗСКИЕ РЕМИНИСЦЕНЦИИ (Б. ТУЖБА. «АПСЫРТ», 1991)

Можно с уверенностью утверждать, что с выходом романа Б. Шинкуба «Последний из ушедших» в абхазской литературе прочно утвердился жанр исторического романа. Он оказал сильное воздействие на дальнейшее развитие эпических жанров прозы, особенно романа и повести о прошлом народа. Именно это произведение, вместе с исторической наукой, побуждало писателей к осмыслению исторического пути абхазов с древних времен. Литература расширила рамки исторического пространства, шагнула за пределы XIX века, который, по понятным причинам (о них говорилось в предыдущей главе), долгое время оставался объектом прозы и поэзии. Появились произведения, посвященные средневековой Абхазии (VI - нач. IX в.). И в их ряду, с моей точки зрения, стал заметным явлением роман Виталия Амаршана «Апсха — царь Абхазии» (Сухуми, 1994) об эпохе абхазского царя Леона II (правил в 767-811 гг.). Это произведение фактически завершило историю исторического романа в национальной литературе XX столетия. Однако заметим, что В. Амаршан не был единственным писателем, который попытался отразить раннесредневековую жизнь абхазов. Роману «Апсха — царь Абхазии» предшествовали произведения Бориса Тужба (роман «Апсырт». Сухуми, 1991. /Ранее две части романа под названиями «Звон колокола» и «У подножия Багады» вышли отдельно как исторические повести соответственно в 1983 и 1985 гг./) и Анзора Мукба (драма «В солнечное затмение». Сухуми, 1978), а также роман грузинского писателя Романа Петрозашвили «У стен Анакопии» (Сухуми, 1975). И прежде чем приступить к подробному анализу романа В. Амаршана, было бы резонно остановиться на названных произведениях, ибо они впервые в литературе создали художественно-историческую картину жизни Абхазии VI-VIII вв., тип героя эпохи, особенно же образы царей, правителей отдельных территорий, которые стремились консолидировать абхазские этнополитические образования и сформировать объединенное государство. И самое главное то, что писатели затронули проблему трагической судьбы народа, постоянно находившегося между двумя империями или державами,

359

каждая из которых, исходя из своих военно-стратегических и политических интересов, непременно хотела утвердить свою власть над ним, навязать ему свои порядки и мораль, превращая его в раба. А народ желал одного — освободиться и от тех, и от других. По сути речь идет о философии истории народа (или народов, ибо подобных примеров немало в мировой истории), живущего в пространстве между молотом и наковальней.

В основе произведений Б. Тужба и А. Мукба лежат исторические сочинения византийских ученых и писателей VI в. Прокопия Кесарийского (490/507—562) (1) и Агафия Миринейского (536/537—582) (2) и противоречивые концепции исторических событий, изложенных в трудах современных исследователей Ш. Д. Инал-ипа, М. М. Гунба, Г. А. Амичба, Ю. Н. Воронова, З. В. Анчабадзе, Г. А. Меликишвили и др. Последние в свою очередь тоже опирались на греко-византийские источники — летописи тех же Прокопия Кесарийского и Агафия, которые дают самый большой материал по истории византийско-абхазско-грузинско-армянско-северокавказских связей, важные сведения об абхазских субэтносах и соседних народностях, а также на сочинения Менандра, Евагрия, Симокатты и т. д. Словом, абхазский исторический роман тесно связан с византийской исторической традицией.

Ценность работ Прокопия и Агафия заключается в том, что они являлись свидетелями событий того времени; кроме того, им были доступны многие «секретные» государственные документы и материалы (донесения представителей императора Юстиниана I /правил в 527-565 гг./, полководцев, решения сената и др.), ибо они были официальными летописцами и были вхожи к известным сановникам, полководцам, политикам и даже к императору, сами (особенно Прокопий) занимая чиновничьи посты. Так, Прокопий Кесарийский состоял на службе у известного полководца Велизария в начале в качестве секретаря, а затем — советника по юридическим вопросам. А Агафий — поэт и адвокат по профессии, — несомненно пользовался покровительством чиновников из императорской администрации, иначе вряд ли он смог бы так подробно описать события, связанные, например, с убийством лазского («колхского») царя Губаза, ход судебного процесса над убийцами Рустиком и Иоанном (византийских военных) и дать речи выступавших на суде представителей Византии и лазов. Кстати, выступавшие продемонстрировали прекрасные ораторские способности, которыми отличались как греки, так и жители древней Колхиды.

Другие источники (в том числе и грузинские) относятся к более позднему времени, и их составители не были очевидцами событий VI в. Это не значит, что Прокопий и Агафий описывали все точно, ибо сами не все видели (особенно то, что происходило на Кавказе), но они пользовались, как уже отмечалось, весьма ценными материалами, многие из которых по объективным причинам не были доступны последующим авторам; они также хорошо знали внешнюю и внутреннюю политику Византии, жизнь императорского двора, сановников, полководцев и других и в своих сочинениях пытались отразить объективную ре-

альность, иногда даже не скрывая невежество и глупость представителей константинопольской власти. Вместе с тем, они были служителями империи и часто описывали события с великодержавных позиций, при этом не забывали и о разделении народов по религиозному принципу, подчеркивая преимущество христианства.

Прокопий Кесарийский, Агафий Миринейский и другие авторы первого тысячелетия нашей эры зафиксировали уникальные, порою небесспорные, сведения о древнеабхазских субэтнотопонимах — апсилах, абазгах, мисимианах и санигах. Сравнительный анализ источников и материалов историографии XIX–XX вв. дает возможность описать географию расселения этих племен в раннем Средневековье, в частности в VI–VIII вв. Это важно, ибо в рамках этого исторического времени действуют герои произведений А. Мукба, Р. Петрозашвили, Б. Тужба и В. Амаршана. Итак:

Абазги (греч. — Абасгои; абасги, абаски, абазхи, авазги, авасги) (страна — Абазгия) — ядро будущего объединенного Абхазского царства. Центр абазгов — Анакопия (Никопсия; нынешний Новый Афон); они населяли территорию между реками Гумыста (под Сухумом с западной стороны) и Бзыбь (ныне разделяющая Гудаутский и Гагрский районы). От этнонима «абазг», произошло, как отмечал С. Н. Джанашиа, грузинское «апхазы / абхазы» (3). Грузинские вариации этнонима «абазг» и топонима «Абазгия», хорошо известные в греческих летописях, затем широко распространились в мире в формах «абхазы» и «Абхазия». Современное самоназвание абазин «абаза» (ближайший к абхазам по языку и этногенезу народ, проживающий в Карачаево-Черкесии) непосредственно связано с этнонимом «абазг»; абазины в тот период жили на территории исторической Абхазии.

Апсилы (4) (страна — Апсилия) (лат. — Absilae, греч. — Апсилай, древнегруз. — Апшилети, древнеарм. — Апшили) занимали юго-восточную часть нынешней Абхазии (от реки Гумыста до реки Ингури /Егры/); на северо-востоке (в верховьях реки Кодор) граничили с мисимианами; по р. Ингури — с лазами (эграми), на западе — с абазгами. От этнонима «апсилы» происходит и современное самоназвание абхазов — апсуа / апсуаа (ацсуа / ацсуаа). Центром Апсилии считалась Цебельда (абх. — Цабал, греч. — Тзибила, Тсибила, Цибилий, Цибилиум, Тибелли), по некоторым данным — Сухум (Сухум-Кале, Сухуми /турецкое название/; древнеабх. — Акуа, греч. — Диоскурия или Диоскуриада — в античную эпоху, Севастополис или Севастополис, Севастополь — в римско-византийское время, груз. — Цхум). Апсилия, как и Абазгия, принимала активное участие в объединении абхазских этнополитических образований.

В том, что абазги и апсилы, игравшие главную роль в консолидации абхазских субэтнотопонимов в VI–VIII вв., являются прямыми предками абхазов мало кто из кавказоведов (Ш. Д. Инал-ипа, Г. А. Меликишвили, С. Н. Джанашиа, М. М. Гунба, Ю. Н. Воронов и др.) сомневался и сомневается. По сей день сохранились этнонимы и топонимы, связанные с названиями «абазг» и «Абхазия», «апсилы» и «Апсилия»; ныне страна на русском, английском, грузинском и других языках

называется «Абхазия», «Abkhazia», «Апхазети», а народ — «абхазы», «The Abkhazians», «апхазеби»; на абхазском языке страна — «Апсны (Апсны)», а самоназвание народа — «апсуа / апсуаа» («ацсуа / ацсуаа»).

Мисимиане (страна — Мисиминия) — населяли верховья реки Кодор; на северо-востоке граничили со сванами (сванетами, суанами); на севере, за Главным Кавказским хребтом — с аланами. Большая часть мисимиан погибла в войнах с византийцами, персами и арабами в VI—VIII вв. До сих пор ведутся острые дискуссии по поводу этнической принадлежности мисимиан. В. Пфаф, например, считал, что мисимиане осетины (5). С. Н. Джанашиа вообще предпочитал осторожно подходить к этой проблеме и рассматривал мисимиан как особое племя со своим языком и обычаями (6). Ряд ученых идентифицирует мисимиан со сванами (относятся к картвельской /грузинской/ этнической группе). Так, Г. А. Меликишвили отмечал, что мисимиане — сванское объединение, или одно из сванских племен (7). А по мнению С. Г. Каухчишвили, мисимиане принадлежали к одному из сванских племен (8). Однако нет никаких источников, которые подтверждали бы существование в первом тысячелетии нашей эры двух или более сванских племен с родственными или одинаковыми языками и идентичными обычаями и традициями. Прокопий Кесарийский писал в VI в. об одной Сванетии («Сванетии или Скиминии» (9)), подчинявшейся лазскому царю. В другом же месте он противоречит себе и говорит о двух областях — Скиминии и Суании, находящихся на территории Лазики (10). О «Суании» писал и современник Прокопия Кесарийского Менандр (11). Очевидно, что речь идет именно о Сванетии (или Суании). Самоназвание самих сванов — мушвен.

Еще раньше о сванах писал римский автор I в. н. э. Плиний в своей книге «Naturalis historia»: «У устьев Фазиса (*соврем. Риони. — В. Б.*) лежат некоторые безымянные острова, на расстоянии 70 000 шагов... от Абсара (Absarus) (*соврем. р. Чорохи. — В. Б.*)... Затем следует река Хариен (Charien) и народ Салы (Salaе), которых древние называли иногда Фтирофагами, иногда Сванами (Suani); дальше река Хоб, берущая свое начало в Кавказских горах и протекающая через землю Сванов» (12). Плиний не зафиксировал другие сванские племена, их не было. И далее автор впервые упоминает абхазские субэтноты апсилов и санигов. «Затем (*после р. Хоб. — В. Б.*) находятся, — продолжает он, — р. Реас, страна Эректика (regio Erectice), реки Сингамес (Singames), Тарсурас, Астелеф (Astelephus), Хрисороас, племя Абсилов (Absilae), крепость Севастополь (Sebastopolis), на расстоянии 100 000 шагов... от Фазиса; племя Саннигов (Sannigae), город Цигн, река и город Пений (Penius) и, наконец, племена гениохов под разными названиями» (13).

Многие ученые (Ш. Инал-ипа (14), М. Гунба (15), Ю. Воронов и др.), опираясь на археологические, лингвистические материалы и древние источники, справедливо считают мисимиан одним из абхазских раннесредневековых субэтнотсов.

Противоречивое мнение о мисимианах, присутствующее в научной литературе,

тором будем говорить позже. В комментариях к произведению автор указывает, что «мисимиане — предки сванов» (16). Тогда встает вопрос: а чьи же предки жители Суании или Сванетии — суаны или сваны, о которых писали Прокопий Кесарийский и Менандр? Не современных сванов ли? Любопытно, что в тексте романа через образы героев и описания местности и т. д. автор выражает иную, противоположную точку зрения. Она сводится к тому, что мисимиане по языку, культуре, обычаям и традициям, историческим связям все же ближе к абхазским субэтносам, в частности к апсилам, с которыми жили по соседству. Р. Петрозашвили пишет: «Абгахша (*герой романа*. — В. Б.) — не апсил. Он принадлежал к одному из могущественных некогда родов мисимиан — племени, жившем высоко в горах севернее абхазов (*абазгов*. — В. Б.) и апсилов. Мисимианские роды были чрезвычайно горды, жили независимо друг от друга, никого не признавая. В результате междоусобиц, а также нашествий персов и арабов много мисимиан было истреблено, страна их опустела. Оставшиеся несколько родов, в том числе и род Абгахша из Амзары, по-прежнему никого не признавали; они жили обособленно... Крепость Тсахар, из остатков которой был построен дворец Маринэ (*правитель соседней Апсилии*. — В. Б.), была когда-то южным форпостом Мисиминии на границе с Апсилией; ее разрушили воины Льва Исавра» (17) и т. д.

Писатель нарек своего персонажа именем Абгахша, которое состоит из двух абхазских корней: «абга» — лиса и «хша» (от слова «ахшара» — родить) — рожденный от кого-либо, т. е. «рожденный от лисы» («сын лисы»). Видимо, автор, вероятнее всего, имел в виду «рожденный волком», ибо характер героя и его жизнь больше сравнимы с натурой волка. Используя подобный эпоним, писатель предполагал, что абхазы иногда могут употребить слово «абга» в смысле «волк» (вместо обычного термина «акуцьма» /волк/); т. е. получилось бы «Акуцьмахша», что неблагозвучно и трудно произносится на русском языке (Акуджмахша), на котором и написан роман. Не вызывает сомнения и абхазское происхождение приводимых автором топонимических названий (Амзара, Тсахар и т. д.).

Кроме того, согласно тексту романа, мисимианин Абгахша участвует в собрании, созванном правителем Апсилии Маринэ (Марином). На совещание прибыли и представители Абазгии из ближайшего окружения царя Леона I. Рассматривался вопрос объединения абхазских субэтносов в борьбе с общим врагом. И участие в таком собрании представителя мисимиан — Абгахша — воспринимается как естественное явление.

Саниги (санниги, саники, санихи) (страна — Санигия) проживали на Западном Кавказе и граничили с абазгами приблизительно в пределах нынешнего Гагрского района. Существуют две основные точки зрения об этнической принадлежности санигов. Одна утверждает, что саниги соотносятся с картвельскими (грузинскими) племенами. В частности С. Г. Каухчишвили, комментируя сведения анонимного автора V в. о «племенах» Юго-Восточного и Восточного Причерноморья — гениохах,

махелонах, бизерах, зидритах, колхах, лазах, дрилах, апсилах, абазгах, санигах, тибаренах, саниках, зихах-джиках, синдах, мосини-

363

ках, макронах, объявляет все названные племена (даже апсилов, абазгов и санигов) грузинскими (18). При этом он критикует исследование З. В. Анчабадзе «История и культура древней Абхазии» (М., 1964) и категорически отвергает его позицию об абхазском происхождении гениохов, абазгов, апсилов и санигов. Мнение С. Г. Каухчишвили отчасти совпадает со взглядами, например, К. И. Бердзенишвили (19), М. П. Инадзе (20) и других ученых. Г. А. Меликишвили, определяя, в частности, этническую принадлежность «племени» мосиников, указывал, что по своему звуковому составу этот этноним близко стоит к названию субэтноса санигов, локализуемого на территории нынешней Северо-Западной Абхазии и далее. Он считал, что возможно «в мосиниках мы имеем дело с остатками проникших с севера племен» (21). При этом ученый связывает «сан (чан)» и «иг» (элементы этнонима «саниг») с грузинским префиксом «м» и суффиксом «-иг». В итоге он причисляет санигов к грузиноязычному этническому миру, т. е. к сванам. И. М. Дзяконов не был согласен с таким решением вопроса, он больше был склонен причислить санигов к абхазо-адыгским племенам (22). Удивительно, что в другом месте Г. А. Меликишвили ссылается на грузинское анонимное историческое сочинение XII—XIII вв. «История и восхваление венценосцев», в котором саниги упоминаются совершенно отдельно от сванов. Анонимный автор писал: Вардан Дадияни (23) «собрал всю Сванетию, Абхазию, Саэгро (*Мегрелию*. — В. Б.), Гурию, Самокалако, Рачу, Таквери и Аргвети и, присоединив силы санигов и кашагов (косоги; адыгское племя. — В. Б.), заставил вельмож и воинство страны присягнуть на возведение русского [князя] на престол и за признание его царем» (24). Меликишвили, приведя этот отрывок, и противореча себе же; указывает, что упомянутые в «Истории и восхвалении венценосцев» саниги, вероятно, относятся к какому-либо северокавказскому «племени» (25), хотя, как утверждал Ш. Д. Инал-ипа, «именно абхазское их происхождение представляется наиболее бесспорным» (26). Здесь мнение Ш. Д. Инал-ипа совпадает с позицией многих ученых, в том числе И. М. Дзяконова, З. В. Анчабадзе и др. Вообще просматривается любопытная ситуация: мало кто отрицает, что саниги проживали на северо-западе современной Абхазии и Сочинском регионе и граничили на востоке с абазгами, а сваны находились на северо-востоке от Абхазии, т. е. на противоположной стороне. Естественно, вызывает сомнение гипотеза о языковой и этнической близости санигов и сванов, между которыми не было никаких границ, связывавших их.

Отраженная картина расселения раннесредневековых субэтносов (мисимиан, апсилов, абазгов и санигов) в II—VIII вв. почти совпадает с географическим и этническим описанием древней Абхазии Арриана, Псевдо-Арриана, Стефана Византийского, Прокопия Кесарийского, Агафия Миринейского и др. Единственно — по тем или иным объективным причинам могли быть небольшие перемещения этнолокальных групп и изменения границ между ними; однако последовательность (т. е. территориально кто за кем живет) не менялась, так, скажем, саниги никак не могли переселиться с Северо-Западной Абхазии на северо-восток или юго-восток,

они как граничили с абазгами, так и продол-

364

жали граничить с ними и т. д. Так, например, Арриан (II в. н. э.), который был на Кавказе, в своем «Periplus» писал: «Соседи лазов (*насеяли территорию современной Западной Грузии — Мингрелии /Мегрелии/ и отчасти Аджарии от р. Ингури на юго-восток в сторону р. Чорохи. — В. Б.*) — апсилы; их царь Юлиан получил царство от твоего отца (*римского императора Траяна /98—117 гг./ — В. Б.*). По соседству же с апсилами живут абаски; ты сам (*сын Траяна — Адриан /117-138 гг./ — В. Б.*) даровал царство государю их Резмагу (*Ресмагу. — В. Б.*). Сопредельные с абасками — саниги; в земле их находится Севастополь; царь санигов Спадаг от тебя получил царство» (27). Далее Арриан говорит о северных границах санигов, городах Диоскурии, Питиунте (соврем. Пицунда) и т. д.: «Севастополь основан милитянами и прежде назывался Диоскуриадою... Итак, если двинуться из Диоскуриады, первая стоянка будет в Питиунте на расстоянии 350 стадий. Отсюда 150 стадий до Нитики ... От Нитики до реки Аваска (*соврем. Псоу или Мзымта в Сочинском районе. — В. Б.*) 90 стадий. Воргий отстоит от Аваска на 120 стадий, а от Воргия на 60 стадий Нисий, где выдается Ираклов мыс. От Нисия до Масаитики 90 стадий; отсюда 60 стадий до Ахэунта, каковая река отделяет зилхов (*видимо, этноним “зихи/зиги”, встречающийся во многих источниках. — В. Б.*) от санигов. Царем у зилхов [был] Стахемфак, также получивший власть от тебя» (28).

А Агафий Миринейский отмечал: «Когда Сотерих (*византийский военачальник. — В. Б.*) пришел в страну мисимиан, они были подданными царя колхов (*имеются в виду лазы. — В. Б.*), так же как апсильцы (*апсилы. — В. Б.*). Но язык у них (*у колхов и мисимиан. — В. Б.*) разный, так же как и нравы. Живут же они севернее народа апсилов и несколько восточнее» (29) и т. д.

Как свидетельствуют произведения Б. Тужба, А. Мукба, В. Амаршана и Р. Петрозашвили, писатели главным образом придерживаются вышеизложенной концепции этнической карты Абхазии во II—VIII вв. н. э., господствующей в историографии.

Следует сказать, хотя бы кратко, о лазах, которые постоянно присутствуют во всех названных художественных произведениях.

Раннесредневековая Лазика занимала всю Западную Грузию (Мингрелию / Мегрелию) и часть территории (может быть, и всю) Аджарии до р. Ингури (Егры), то есть часть той территории, которую в предантичные и античные времена населяли колхи, о которых говорилось в первой главе данного исследования. Греки называли страну Лазикой (возможно, это грецизированная форма какого-то местного названия), а ее население — лазами или, по античной традиции — колхами. Псевдо-Арриан (или в «Перипле» безымянный автор V в. н. э.) писал: «От Диоскуриады или Севастополя до реки Апсара (*соврем. р. Чорохи. — В. Б.*) прежде жил народ, называвшийся колхами, переименованный в лазов» (30). По грузинским источникам, само население (видимо, его

часть) часто называло себя эграми, а страну — Эгриси. Ученые видят в эграх (эгрисцах) предков современных мингрелов (мегрелов), входящих в картвельскую (грузинскую) этническую группу. Прокопий Кесарийский, Агафий Миринейский и другие византийские авторы параллельно используют, как синонимы, этнонимы «лазы» и «колхи», а также топонимы «Лазика» и «Колхида» (31). Заметим, что до IV—V вв. н. э. больше всего встречаются названия «Колхида» и «колхи», редко — «Лазика» и «лазы» (один раз у Плиния /I в. н. э./, у Клавдия Птолемея /II в. н. э./, Аммиана Марцеллина /IV в. н. э./ и у некоторых других писателей). К тому же, римский автор Клавдий Птоломей колхов отделял от лазов. Определяя местонахождение и границы Колхиды, он отмечал, что на севере Колхида граничит с Сарматией, «на западе — частью Понта Эвксинского (*Черного моря*. — В. Б.), простирающейся от р. Коракс... На юге границу Колхиды составляет Понт, омывающий берега Каппадокии, ...потом — часть Большой Армении, ...на востоке — Иберия (Восточная Грузия. — В. Б.)... Ближайшие соседи колхов на морском берегу — лазы...» (32). Кстати, и Плиний Секунд дает отдельно колхов и лазов: «В 140 000 ш[агов] от Трапезунда река Абсар (Absarum) (*соврем. р. Чорохи*. — В. Б.) с соименною крепостью при устье. В этой местности за горами лежит Иверия (*или Иберия, Восточная Грузия*. — В. Б.), а по берегу живут инииохи (Heniochi), ампревты (Ampreutae), лазы (Lazi), текут реки Акампеон, Исид, Могр, Глубокая, потом племена колхов (gentes Colchorum)...» (33).

Прокопий писал: «Что касается лазов, то невозможно, чтобы они не были колхами, так как они живут по берегу реки Фазис: как это бывает и у многих других племен, они только имя колхов переменили на имя лазов» (34). А границы Лазики он определяет так: «От города Апсарунта (35) до города Петры (*соврем. Цихисдзири*. — В. Б.) и границ лазов, где кончается Эвксинский Понт, пути один день. Упираясь в эти места, Понт образует береговую линию в виде полумесяца. Длина пути при переезде по этому заливу-полумесяцу составляет приблизительно пятьсот пятьдесят стадий, а все, что лежит за этой береговой линией, является уже страной лазов и носит название Лазики. За этими местами внутри страны лежат области Скиминия и Суания. Живущие здесь племена являются подчиненными ладам... В областях, граничащих с этой страной, главным образом вдоль самой Иберии, живут месхи, издревле являющиеся подданными иберов...» (36).

По сведениям же Агафия Миринейского, «Лазы — народ очень многочисленный и воинственный. Они властвуют над многими другими племенами (37). Гордясь старым названием колхов, они сверх меры себя возвеличивают и, может быть, не совсем без основания... Их... никак нельзя назвать варварами и не так они живут, но общением с римлянами они приведены к гражданственности и законному порядку» (38).

По мнению Г. А. Меликишвили, предки лазов в древности жили не по Черноморскому побережью Западной Грузии, а приблизительно в районе нынешне-

го Ленинакана. Меликишвили обосновывал свое предположение урартскими источниками IX—VIII вв. до н. э., в которых упоминаются племена Луша (Лоса или Ласа). Он считал, что впоследствии племена Луша, двигаясь в северо-западном направлении, оказались на Черноморском побережье и стали ядром формирования лазского этноса. Он подчеркивал, что лазы являются прямыми потомками колхов, принадлежащими к мегрело-чанской ветви картвельской (грузинской) этнической группы. При этом ученый признает, что на рассматриваемой территории (раннесредневекового Лазского царства) вместе с грузинскими племенами в древности жили и абхазо-адыгские субэтносы (39). В данном случае позиция Г. А. Меликишвили имеет одно уязвимое место. Если племена Луша, упоминаемые в урартских источниках IX—VIII вв. до н. э., жили на территории Ленинакана, то они никак не могли быть колхами или потомками колхов, ибо, как отмечалось в первой главе, Колхидское царство тогда уже давно существовало; о нем знали греки доантичного периода.

Лазы (именно как лазы) и ныне проживают в северо-восточной Турции (турецкий Лазистан) вплоть до границы с Грузией (часть лазского селения Сарпи находится в пределах Республики Грузия). В Западной Грузии (Мингрелии / Мегрелии) они сегодня отсутствуют, от них осталось мало следов. Общее число говорящих на бесписьменном лазском языке — 150 тыс. человек. Лазы в Турции двуязычны — говорят на лазском и турецком языках, а в Грузии, где они встречаются, — на грузинском и русском языках.

Любопытно, что в Абхазии до сих пор распространены имя Лаз, фамилии Губаз (так звали одного из лазских царей VI в.), Лазба, Чуаз, Чалмаз и т. д. Видимо, это результат долгих лазско-абхазских контактов. И вполне возможно, что лазы и в древности жили на территориях нынешнего их расселения (северо-восточная Турция, отчасти Аджария). А те лазы, которые в конце I тысячелетия до н. э. оказались в Западной Грузии, при всей своей воинственности (как отмечали византийские авторы), подпали под языковое и культурное влияние более развитой западно-картвельской общности эгров (эгрисцев) и, вероятно, абхазских субэтносов, которые не были «новичками» в Центральной Колхиде. И раннесредневековые лазы ассимилировались в инонациональной картвельской (мингрельской / мегрельской) и абхазской среде, которая в свою очередь находилась под сильным культурным и языковым воздействием латинизированного Рима и греческой Византии. Греческим языком владели многие в Абхазии и Эгриси (Лазике), особенно представители высшего сословия.

В таком случае лазы действительно никак не могли быть прямыми потомками колхов. А то, что византийские авторы одновременно используют этнонимы «лазы» и «колхи», топонимы «Лазика» и «Колхида», связано с древнегреческой исторической и литературной традицией, согласно которой часть рассматриваемой территории (приблизительно от р. Фазиса / Риони / до р. Ингури / Егры /, даже до Сухуми) продолжала называться Колхидой, а население (несмотря на изменения в его этническом составе) — колхами.

Ш. Д. Инал-ипа, например, так описывает историю лазов и Лазского царства: «Значительную этническую и политическую силу с конца I тыс. до н. э. представляли лазы. В I в. до н. э. они проникли на побережье Центральной Колхиды из районов Юго-Восточного Причерноморья, оттеснив местное население (эгров) во внутренние районы Западной Грузии. Основная часть лазов обитала потом в прибрежных районах к северу от устья р. Чорохи. Путем слияния лазов, захвативших гегемонию, с эгрисцами образовалось раннерабовладельческое “Лазское царство” со столицей в Археополисе (“Древний город”, “Цихе-Годжи” по свидетельству грузинских источников), лежавшем в 17 км к северо-востоку от современного города Цхакая (на р. Техури). Значительными городами были также Апсар у устья Чорохи, Фасис у современного Поти и др. Первоначально Лазики находилась в зависимости от Рима, позднее — от Византии, которая упразднила в конце концов царскую власть в Лазике, вошедшей с VIII в. (при абхазском царе Леоне II. — В. Б.) в состав Абхазского царства» (40).

По словам грузинского ученого-историка, переводчика, царевича Вахушти (сына царя Вахтанга VI), Эгриси (*Лазики*. — В. Б.) названа «Апхазетией Леваном: этот Леван Второй (племянник Леона I; царь Абхазии в 767-811 гг. — В. Б.) после Левана I эриставствовал (*правил*. — В. Б.) в Апхазетии в 785 году. ...Этот Леван, по падении Хосроидов, воцарился и покорил всю Эгрисию, и он назвал свое царство Апхазетией и название своего эриставства распространил на Эгрисию» (41).

* * *

Основным историческим источником драмы А. Мукба «В солнечное затмение» (да и историографии о мисимианах) стало сочинение Агафия Миринейского «О царствовании Юстиниана». Ибо о мисимианах до Агафия и после него никто не писал. Даже Прокопий Кесарийский — современник Агафия — не упоминает о них, хотя они в его время (10—60-е годы VI в.) существовали. Единственные материалы из Прокопия, на которые мог обратить внимание А. Мукба — это сведения о ближайшем человеке лазского царя Губаза, военачальнике Тердете, поссорившемся с Губазом, и, возможно, материалы о византийско-кавказских отношениях, об апсилах и абазгах. Причину отсутствия сведений о мисимианах у Прокопия и других авторов до Агафия Ю. Н. Воронов объяснял таким образом: «Итак, ни всем предшествующим источникам, ни информаторам Прокопия применительно к 550—554 годам н. э. ничего известно о мисимианах не было, а спустя пару лет они ярко себя проявили на достаточно обширной территории. Объяснение этому явлению можно построить двояко: во-первых, мисимиане как самостоятельное образование существовали и раньше, но по каким-то причинам остались Прокопию и его предшественникам неизвестными, и, во-вторых, мисимиане в эпоху Прокопия еще не были достаточно дифференцированы от соседних этногрупп, входя органической частью в одну из них

и окончательно политически выделившись лишь в середине 50-х годов VI века. Последнее представляется более логичным» (42). Агафий как раз и описывает время бурных, порой трагических событий в Мисиминии в середине 50-х гг. VI в., которые дополнили кровавые страницы истории абхазского народа. Эти же события стали основой драмы А. Мукба.

В книге «О царствовании Юстиниана» Агафий Миринейский проявил себя не только как историк, но и как мастер слова, писатель, который живо и образно описывает исторические явления и лица. Он, кстати, был поэтом, написавшим немало стихов, эпиграмм и анаграмм. Был адвокатом-профессионалом, прекрасно владел ораторским искусством, которое имело большие традиции в римской (латинской) и греческой культурах.

Агафий рассказывает, что после убийства лазского (колхского) царя Губаза из Византии прибыл его младший брат Цата (Цате) с ромейским военачальником Сотерихом. Там в Константинополе, как было принято, император Юстиниан назначил Цату правителем лазов. Сочинение Агафия наводит на мысль, что убийство Губаза было организовано не без ведома самого императора, который, видимо, не был доволен тем, что лазский царь начал проявлять стремление к самостоятельности, чем мог нанести вред империи. Затем в Лазике же был проведен суд над исполнителями убийства Рустиком и Иоаном, и на глазах населения они были казнены. Все решалось в традициях политики Византии, которая любыми средствами (в том числе и военными) пыталась удержать «провинции» империи. Цата долгое время находился в Константинополе и был воспитан в духе преданности Византии. Поэтому Агафий создает величественный образ нового царя колхов, подробно описывает его богатое царское облачение. Но отмечает: «Пурпуровую... хламиду носить царям лазов не положено. Но разрешена только белая... Посредине с обеих сторон отсвечивает она золотым шитьем, с императорской фибулой на хламиде, украшенной драгоценными камнями и другими... украшениями» (43). Когда Цата в царском облачении появился в Лазике «военачальники и все римское (44) войско, вышедшее с приветствием, встретили его с должными почестями. Они шли впереди его, великолепно вооруженные, большою частью конные. Лазы, с трудом оставив свою скорбь (*по гибели Губаза. — В. Б.*), обратившись к радости, провожали его, сменяя друг друга...» (45). А прибывший с Цатой военачальник Сотерих должен был выполнить задание императора и после торжеств отправился по указанному ему пути. По свидетельству Агафия, Сотерих «привез императорские деньги для раздачи соседним варварам в качестве императорской субсидии... Когда Сотерих пришел в страну мисимиан, .. они были заняты обсуждением вопроса о его намерении передать одно из их укреплений, расположенных у самых границ лазов, которое они называют Бухлоон, аланам, чтобы послы более отдаленных народов, собираясь там, получали субсидии и чтобы больше не было необходимости привозящему деньги огибать предгорья Кавказских гор и самому идти к ним. Когда мисимиане об этом узнали или только начали подозревать, они послали к нему двух наиболее знатных

людей, по имени Хада и Туана (*имена явно абхазо-адыгского происхождения. — В. Б.*). Те находят его, остановившегося возле самого укрепления. Подозрения их еще более усилились. Они сказали: “Ты хочешь нас обидеть, военачальник. Не подобает тебе позволять другим отнимать наше, ни самому этого желать. Если же у тебя нет такого намерения, как можно скорее отсюда уходи и избери другое местопребывание. У тебя не будет недостатка в необходимых продуктах: мы все будем доставлять. Здесь же тебе оставаться нельзя никоим образом, и мы не допустим, чтобы ты медлил и оставался здесь”» (46). Сотерих не предполагал, что в «провинции» Византии так отнесутся к высокопоставленному представителю великой державы. Он — константинопольский сановник — не мог думать, кроме как: «Да кто же они такие эти варвары мисимиане? Как они позволили вести себя так со мной — посланником Божественного императора?..». Сотерих и в мыслях не мог допустить равенства между «варваром» и «византийцем». Между тем, Агафий продолжает: «Сотерих полагал, что никак нельзя стерпеть столь дерзкие речи. Считая, что нельзя позволять подданным колхов (47), которые повинуются римлянам, так неистовствовать против римлян, он приказал своим телохранителям избить их палками, которые те носили. Те жестоко с ними расправились и отпустили их полумертвыми. Совершив это, Сотерих оставался там же, полагая, что из этого не произойдет никакой беды и что ему так же нечего бояться, как если бы он подверг телесному наказанию своих преступных рабов, и затем, когда настала ночь, беззаботно лег спать, не расставив никаких караулов» (48). С Сотерихом были его старшие сыновья Филагрий и Ромил, а самый младший Евстафий был оставлен в Византии.

Герой исторического (отчасти литературного) сочинения Агафия Миринейского «О царствовании Юстиниана», как видим, не в состоянии понять горцев, которые не могут смириться с диктатом, оскорблением их чести и достоинства, ущемлением и ограничением их прав и свободы. У мисимиан, как и у других абхазских субэтносов, и тогда господствовал патриархально-родовой строй общества, у них отсутствовали рабовладельческие отношения, которые были присущи Риму и сохранялись в Византии, хотя в Абхазии существовала определенная социально-классовая градация (высшие слои, типа княжеских, среднее сословие и крестьянство). Хочу подчеркнуть, и в то время взаимоотношения людей в основном регулировались традиционной культурой общения, этикой, адатами, обычаями и традициями (и сами правители соблюдали их); они, как показал анализ произведений Д. Гулиа «Камачич» и Б. Шинкуба «Последний из ушедших» и «Рассеченный камень», сохранились до наших дней. Традиционная культура, в определенной мере связанная со свободой личности, рода и этноса, стала (в соответствии с той эпохой) важнейшим компонентом этнического самосознания, а впоследствии — национального самосознания. И многовековая зависимость (часто формальная) предков абхазов, равно как и некоторых народов Кавказа, от Рима и Византии не смогла полностью уничтожить традиционную культуру, дух свободы. Однако очевидно и другое: сильное влияние на абхазов,

как и на грузин и армян, частично на народы Северного Кавказа, римской и особенно византийско-греческой культуры (в частности, на социально-исторические процессы в крае, на градостроительство, архитектуру, религиозные воззрения, язык, государственное строительство и т. д.).

Отсюда и причины конфликта Сотериха с мисимианами. Сотерих — представитель империи, воспитан в имперском духе; для него божественны Византия и император, а остальные — вассалы и «варвары». И, естественно, он никак не мог предположить, что какой-то «раб» будет противоречить ему. Это высокомерие, невежество и самонадеянность Сотериха в итоге привели к его трагической гибели. Как свидетельствует Агафий, «... мисимиане, не стерпев полученного оскорбления, вооружившись, набросились на них и, ворвавшись в помещение, где почивал военачальник, немедленно перебили спавших рабов. Когда, естественно, поднялся сильный крик и шум, сознание беды дошло до Сотериха и прочих, которые там находились. Когда они со страхом соскочили со своих постелей, еще отягченные и расслабленные сном, то совершенно не могли защищаться. У одних закутанные шкурами ноги препятствовали движению. Другие же, бросившись за мечами, чтобы принять участие в беспорядочной схватке, беспомощно металась впотьмах, не зная, что делать, и наталкивались на стены, позабыв, где положили оружие. Некоторые, отчаявшись в обрушившемся на них бедствии, ничего и не предпринимали, а только звали один другого и издавали жалобные вопли, не зная, что предпринять. Когда они находились в таком состоянии, ворвавшиеся варвары изрубили самого Сотериха и его детей, и всех прочих; разве только кто случайно ускользнул через заднюю дверь или другим способом. Когда преступники это сделали, они ограбили поверженных и все имущество, которое те привезли с собою, и сверх того императорскую казну, расправившись [с Сотерихом и его свитой] как с настоящими врагами, а не друзьями и господами... Когда, после совершения этого жестокого убийства и выполнения преступного замысла, разгоряченные их страсти улеглись и гнев утих, тогда, рассмотрев совершенное ими, они начали задумываться и поняли, какой жребий ими брошен, а именно, что в ближайшее время придут римляне для отмщения, а они не смогут выдержать их нападения. Поэтому открыто отпав [от римлян], они перешли на сторону персов и послали посольство, добиваясь, чтобы те приняли их под свою защиту и немедленно оказали бы им помощь как своим подданным» (49).

В тексте Агафия подбор и использование тех или иных выражений, эпитетов и т. д. характеризует позицию автора, его отношение к событиям и действующим лицам. В данном случае такие выражения, как «преступники», «друзья», «господа», «жестокое убийство», «преступный замысел» и другие, говорят о том, что историк-писатель дает оценку историческим событиям и их участникам; автор судит как представитель империи, иначе он не может.

Напомним, что восстание мисимиан и убийство Сотериха и сопровождавших его лиц произошли в 555-556 гг.

Как повествует Агафий, услышав о «жестоком убийстве», римские военачальники решили отомстить, но не сразу, ибо они физически не были в состоянии наказать мисимиан; тем более что 60-тысячная армия персидского полководца Нахогарана двигалась к Острову, который в то время занимали византийцы. Далее, как впрочем и во многих частях своей книги, Агафий проявляет себя как писатель, писатель именно Византийской империи. Характер описания «перехода» мисимиан к персам показывает отношение автора к событиям, причем выражения писателя эмоционально насыщены; кроме того, местами художественный вымысел превалирует над исторической реальностью. При этом, заметим, что собственно исторические факты (убийство Сотериха, восстание мисимиан и его жестокое подавление Византией, участие в событиях исторических лиц /как правило, в римских и византийских исторических сочинениях речь идет об исторических лицах и полностью отсутствуют вымышленные герои/) мало кто из исследователей подвергает сомнению. Агафий Миринейский никак не мог быть свидетелем контактов представителей мисимиан с предводителем персов Нахогараном. «В это время, — пишет он, — люди, имеющие наибольшую власть у мисимиан, пришли в Иверию (или Иберия; Восточная Грузия, которая находилась под властью Персии. — В. Б.) к Нахогарану и объявили ему, что они сделали с Сотерихом. Истинную причину они дипломатично скрыли, сказали только, что когда они в течение долгого времени стояли на стороне персов, их обливали грязью колхи (лазы. — В. Б.) и римляне и считали их самыми опозоренными людьми. Напоследок же явился к ним сам Сотерих на словах якобы для распределения денег союзникам, а на деле для того, чтобы уничтожить и погубить весь народ» (50). Для пущей убедительности Агафий приводит отрывок выступлений мисимианских ораторов перед Нахогараном. Содержание речей свидетельствует о якобы «лицемерии» и «лживости» мисимиан, которые «пресмыкаются» перед персами. «Итак, нам надлежало, — говорили ораторы, — или совершенно погибнуть, или, предупредив римлян, заслужить у кого-либо славу необдуманности и с их стороны подвергаться осуждению, но сохранить наш старый образ жизни и принять о делах, нас касающихся, наиболее полезное решение. Мы избрали лучшее и более соответствующее человеческим нравам, мало заботясь о брани и упреках, а выше всего ставя наше спасение. Поэтому мы умертвили Сотериха и тех, кто явился с ним для указанных целей, чтобы отомстить за нанесенную нам обиду и, этим дав залог крепчайшей верности персам, перейти к ним с наибольшей славой. Поскольку за все это и в особенности за отпадение на сторону персов римляне не перестанут нас преследовать своим гневом и весьма скоро нападут, чтобы перебить нас всех,.. то подобает тебе, военачальник, принять нас благосклонно, защищать нас и заботиться о сохранении страны, как своей собственной, подчиненной вам, не пренебрегать народом, которому угрожает смертельная опасность, не малым и не темным, но могущим принести величайшую пользу персидской монархии. Ибо вы легко убедитесь, что в военном деле мы опытни и, по заключении с вами союза, будем

сражаться весьма храбро и у вас будет местность, расположенная внутри самой территории колхов, — безопасный стратегический пункт, весьма удобный для

совершения набегов и являющийся как бы бастионом против врагов (*главным образом византийцев. — В. Б.*)» (51). Нахогаран, естественно, обрадовался такому повороту событий против византийцев и обещал мисимианам военную помощь.

Весной 556 г. Византия решила усмирить мисимиан и, как свидетельствует Агафий, послала против них около четырех тысяч пехоты и конницы. Это говорит о том, что грекам противостояла мощная организованная сила мисимиан, которые так и не получили серьезной помощи от персов. В походе византийцев участвовали известные в то время военачальники, в том числе: Максений, Феодор, Бораз (армянин по происхождению), колх (лаз) Фарсант, каппадокиец Иоанн по прозвищу Дакик (Иоанн Дакика), косвенно — Бесс и другие.

К началу лета византийские войска появились в подвластной империи Апсилии, границы которой примыкали к Мисиминии. Агафий утверждает, что византийцы попытались «мирным путем» вернуть мисимиан в лоно империи. С этой целью они отобрали «самых разумных людей из апсильцев» и в качестве послов направили к мисимианам. «Мисимиане же были далеки от того, чтобы отказаться от своего упорства и новыми деяниями загладить безрассудство старых. Мало того, эти преступные люди, обремененные злодеяниями, находящиеся во власти злого демона, заслуживающие всякого бранного наименования,.. отбросив и нарушив общечеловеческие законы, немедленно убили послов, хотя они были апсильцами, их соседями, близкими им по образу жизни (*в добавлении к тому, что говорили выше об этнической принадлежности мисимиан: Агафий подчеркивает близость мисимиан и апсильцев. — В. Б.*), хотя они и ...не принимали участия в том, в чем те обвиняли одинаково римлян и Сотериха, но желали только сделать дружеский без всякого упрека совет, могущий принести им выгоду» (52).

Характеризуя мировоззрение Агафия Миринейского, некоторые ученые (Ш. Д. Инал-ипа (53), З. В. Удальцова (54) и др.) отмечали, что автор возмущается бесчинством и жестокостью византийских войск и чиновников в Лазике и Абхазии, устроивших резню в Мисиминии, не щадя ни женщин, ни стариков, ни детей, критикует императора Юстиниана, что мол он доброжелательно писал о высокой культуре и мужестве местного населения. Однако книга «О царствовании Юстиниана» не полностью убеждает нас в этом, хотя автор стремился к объективному отражению реальных исторических процессов и настроений людей. Для Агафия восставшие мисимиане — «преступники», которых следует наказать. Автор не был в состоянии понять психологию народа, пытавшегося освободиться от завоевателя, от рабства. Правда, Агафий впоследствии, уже как писатель, подробно описывает кровавую бойню у стен мисимианской крепости Тцахар (Тсахар, Цахар). В ней погибли (из мисимиан), по словам автора, «не менее пяти тысяч мужчин цветущего возраста», и «гораздо большее число женщин», и «еще большее количество детей» (получается более 20 000 человек), «так что немногого не

достает, чтобы весь мисимийский народ был уничтожен» (55). Агафий действительно местами не скрывает жестокость византийцев, но и как-то пытается

оправдать их, сгладить их вину, отмечая, что сами мисимиане, т. е. «варвары», спровоцировали римлян на беспощадную войну. Вот главный и последний эпизод битвы (действие происходит ночью внутри крепости): «Одновременно труба возвестила начало битвы. Услышав это, мисимиане были поражены и неожиданностью, и познанием обстановки. Вскочив с постелей они пытались собраться и соединиться, выскакивая из разных жилищ. Но римляне, встречая их при выходе... мечами, произвели страшное избиение. Многие женщины... с громким плачем высыпали на улицу. Но охваченные гневом римляне не пощадили и их. И они, жесточайшим образом изрубленные, явились искупительной жертвой за преступное бесстыдство своих мужей. Одна красивая женщина выскочила с зажженным факелом в руках, но и она, пронзенная копьем в живот, погибла самым жалким образом. Из римлян же кто-то, схватив факел, бросил огонь в жилище. Жилища ...из дерева и соломы быстро воспламенились. Пламя поднялось так высоко, что возвестило о происходящем народу апсильцев и другим, более отдаленным. Тогда, конечно, варвары стали погибать еще более страшным способом. Те, кто оставались дома, сжигались вместе с домами... Было захвачено много блуждающих детей, ищущих своих матерей. Из них одних умерщвляли, жестоко разбивая о камни. Другие же, как бы для забавы подбрасываемые высоко и затем падающие вниз, принимались на подставленные копья и пронзались ими в воздухе. И, конечно, римляне не без основания проявили величайшее озлобление против мисимиан как за убийство Сотериха, так и за преступное злодейство по отношению к послам, но, разумеется, не следовало по отношению к детям, которые отнюдь не являлись участниками злодейств их отцов, свирепствовать так жестоко. И этот проступок не прошел безнаказанно...» (56). Описание подавления восстания мисимиан — одна из самых ярких страниц исторического повествования Агафия Миринейского, которая, невзирая на взгляды самого автора, как бы он ни хотел, раскрывает образ Византийской империи, жестокое лицо войны, уносящей невинные жертвы, в том числе детей.

Как говорилось выше, Агафий сам не был свидетелем подавления восстания мисимиан, но он жил в то время и, вероятно, беседовал с участниками боевых действий — с солдатами и военачальниками. И из услышанных рассказов и доступных «секретных» материалов он описал картину исторических событий, которая, как оказалось, только через полторы тысячи лет напомнила о себе и легла в основу одного из произведений абхазской литературы.

В исторической драме А. Мукба «В солнечное затмение», кроме вымышленных героев (правитель мисимиан Расмаг, его вторая жена-аланка Салимат, его сын от первой жены-ромейки Нарчоу, воины, предводители мисимиан Соулах, Уамах, Гуамас, Куабчар, Дарыква, сын царя апсильцев Гудиса и т. д.), мы видим тех же исторических лиц, которые встречались в повествовании Агафия Миринейского «О царствовании Юстиниана» (отчасти у Прокопия Кесарийского) —

византийского полководца, командующего греческими войсками на Кавказе Бесса, другого византийского военачальника Иоанна Дакика, константинопольского

чиновника Сотериха, лазского полководца Тердета. Драма написана в стихотворной (нерифмованной) форме. Она создана на базе византийского историко-литературного произведения Агафия Миринейского, но ее автор, используя исторические факты, предлагает иную, художественную концепцию исторических событий 50-х годов VI в. Он сосредоточивает свое внимание не на выявлении мощи византийской империи, а на судьбе этноса, пытается раскрыть смысл раннесредневековой истории Абхазии, причем не ради лишь констатации фактов и установления достоверности исторических событий. Художественная правда драмы шире. Писатель убежден, что знание истории помогает понять настоящее, что необходимо учитывать опыт прошлого при решении важнейших проблем жизни народа; он как бы протягивает связующую нить от древности к современности. В конце драмы «В солнечное затмение» один из героев — сын правителя мисимиан Расмага Нарчоу, взяв поломавшийся в бою с легионерами меч из рук убитого византийцами отца, произносит удрученные и предостерегающие слова:

О, мой народ, мой народ,...
Который пытался выйти в свет
В этом безжалостном и темном мире
О, не сумевший соизмерить свои силы с желанием!
О, мой народ, поплатившийся из-за своего стремления к свободе.
О, мой народ!
На коленях прошу: будьте бдительны и осторожны,
Чтобы снова не допустить непростительную ошибку... (57)

(Здесь и далее подстрочные переводы мои. — В. Б.)

И какую же «ошибку» они допустили, из-за которой погибли десятки тысяч (возможно, большая часть) мисимиан? Можно ли было избежать кровопролития и выбрать иной путь ради сохранения народа? Был ли возможен компромисс с Византией? И каков смысл истории, логика взаимосвязанных исторических событий? Эти вопросы волнуют писателя. И он осмысливает прошлое через своих героев — исторических и вымышленных. Основные средства раскрытия характеров — диалог (главная черта поэтики драматического произведения), речь персонажа, изредка — монолог. Диалог порою острый. Речь каждого героя отражает его мировоззрение, взгляд на проблему. А основная проблема связана с освободительной борьбой мисимиан против Византии в контексте судеб остальных древнеабхазских этнолокальных групп. В драме мы не видим традиционного в тогдашней советской литературе деления персонажей на положительных и отрицательных, за исключением образа авантюриста, лазского военачальника Тердета, которого, согласно драме, брат царя Лазики Губаза Цате обвинил в соучастии в убийстве Губаза (у Агафия Миринейского Губаза убили византийцы, а у Про-

интриги вокруг Расмага (в духе традиций античной и европейской трагедии), надеясь получить от императора место правителя Мисиминии; однако Тердет расплатился жизнью за свои грехи. Здесь можно больше говорить о столкновениях мнений, часто несовместимых, и в создании образов персонажей автор использует принцип противопоставления, формирования оппозиций, о котором говорилось при анализе романа Б. Шинкуба «Последний из ушедших». Причем оппозиции формируются не на основе классовых различий и конфликта; они главным образом связаны с мировоззренческими проблемами, идейными и политическими соображениями о судьбоносных вопросах — вопросах войны, восстания против империи или смирения. Среди всех оппозиций героев, (Гудиса и Расмаг, Соулах и Расмаг, Нарчоу и Иоанн, Гудиса и Бесс, Гудиса и Иоанн и т. д.) одна из самых заметных — Расмаг и Нарчоу (т. е., отец и сын). Даже отец и сын, по тем или иным причинам (в том числе и в оценке действий Тердета), не смогли найти общего языка.

Драма начинается монологом Нарчоу (впрочем и завершается его же монологом-обращением, приведенным выше). Он, убитый горем, стоит у могилы безвременно умершей матери-ромейки Феодоры — первой жены Расмага. Герой обращается к Богу, говорит с упреком:

О, Боже, всемогущий, покровитель наш!
Зачем ты жесток так к нам?
Даешь ты жизнь тому, кто недостоин этой жизни,
Даешь ты ему и силу, чтобы творил зло,
А умерщвляешь тех,
Которые могли бы принести пользу человеку.
...Может быть, тебя вовсе нет?..

(С. 4)

Смерть невинной матери приводит Нарчоу, воспитанного в Константинополе в христианских традициях, чуть ли не к отрицанию Бога. Далее герой, обращаясь к матери, отмечает, что она оставила его одного в самое нужное время, когда надо было вести разумную борьбу за свободу народа, сохранив его. И он задает вопрос: «Что же ждет мисимиан, которые, не в силах защитить себя, и могут быть уничтожены грозной волной? / О, мать, хотя бы через дух передай мне ответ! / Как может спастись мой народ?» (С. 5). Монолог завершается словами: «О, мой народ... Какой будет конец избранного тобой пути? *(Имеется в виду освобождение от Византии. — В. Б.)*». (С. 5).

Автор знакомит с взглядами Нарчоу на первых же страницах произведения, в диалоге с другом, сыном правителя апсиров Гудисой, который тоже воспитывался в Византии и участвовал в войнах империи в различных регионах мира.

мыслят схожими нравственными категориями; по многим вопросам их позиции совпадают. В основе их мировоззрения — любовь к человеку, признание сил природы и существования божеств, гармонизирующих взаимоотношения человека и природы; при этом они исповедуют христианскую веру в греко-византийских православных традициях. В речи Гудисы звучат такие слова:

Есть божества! Есть и силы природы!
Но выше всех, мой добрый друг,
Неиссякаемая любовь между людьми!

(С. 9)

Вместе с тем, и Нарчоу, и Гудиса вынашивают идею свободы, не только одних мисимиан или апсиров, но всей Абхазии. Они убеждены, что путь к этой свободе долгий, ее невозможно достичь без решения внутренних проблем и объединения всех абхазских этнополитических образований; а время освободительной борьбы против мощной Византийской державы еще не наступило. Поэтому пока нужно держаться за империю, у которой можно многому научиться. Такую точку зрения не разделяют некоторые «горячие головы» — представители мисимиан, в том числе и правитель Расмаг; они, руководствуясь «патриотизмом» и безрассудными эмоциями, явно ведут народ к гибели; инстинкт самосохранения и разум покинули их. И в этом корень конфликта отца (Расмага) с сыном (Нарчоу); они думают об одной и той же проблеме, но видят разные пути ее решения. Когда Гудиса сказал, что у мисимиан нет недостатка в храбрости и в произнесении вдохновенных патристических речей, Нарчоу добавил: «Но разума, глубины мысли у них не хватает». Нарчоу не боялся открыто и честно выразить свое мнение, хотя понимал, что в той возбужденной и острой ситуации его не поймут и могут объявить предателем народа, и прежде всего не поймет его родной отец. Он — прямой наследник Расмага — рисковал оказаться отвергнутым народом, предателем его интересов. Однако героя волнуют не власть, и не трон правителя Мисиминии, а судьба народа. После возвращения из Константинополя Нарчоу имел шанс занять место отца, тем более что народ поддерживал его, но он не пошел на это, этика победила в нем.

Нарчоу рассказывает Гудисе об истории своего возвращения на родину, тем самым констатируя свои взгляды:

С тех пор как возвратился из Византии,
Вместо того, чтобы видеть во мне опору,
Стал ненавидеть меня мой отец.
И вот как это случилось:
Накануне моего возвращения Юстиниан позвал меня к себе,
И дал задание объявить мисимианам его приказ,

377

Запрещающий им кастрировать и продавать детей,

В нарушение естественной природы человека;
Менять девушек на оружие.
Мисимиане собрались на праздник на берегу реки Кодор,
Огласил я решение императора.
Народ с радостью воспринял его Как божественное слово.
Меня обнимали, радуясь и плача.
Будто я ангел, раздающий счастье...
Этим я нанес удар по торговцам людьми...
И народ проснулся,
Восстал против своих кровопийц...
Мне предложили трон отца,
Но я не смог...
Не смог скинуть родного отца и занять трон.

(С. 11-12)

Данная речь Нарчоу построена, с моей точки зрения, на основе сведений Прокопия Кесарийского об абазгах (абасах). Прокопий писал: «...Со стороны своих властителей *(их двое, один правил на западе Абазгии, другой — на востоке. — В. Б.)* из-за их корыстолюбия эти племена испытывали неслыханные вещи. Дело в том, что оба эти царя замеченных ими красивых... мальчиков без малейших угрызений совести отнимали у родителей и, делая евнухами, продавали в римские земли... за большие деньги. Родителей же этих мальчиков тотчас же убивали для того, чтобы кто-нибудь из них не попытался в будущем отомстить царю за несправедливость по отношению к их детям и чтобы царь не имел в числе своих подданных людей, для него подозрительных... Поэтому-то большинство евнухов у римлян и главным образом в царском дворце были родом абасги. При ныне царствующем императоре Юстиниане все отношения у абасгов облеклись в более мягкие формы. Они приняли христианскую веру, и император Юстиниан, послав к ним одного из императорских евнухов, родом абасга, Евфрата именем, решительно запретил их царям на будущее время лишать кого-нибудь из этого племени признаков мужского пола, железом насилуя природу. С удовольствием абасги услышали этот приказ императора. Получив смелость в силу такого приказанья императора, они уже решительно воспротивились таким действиям своих властителей. А до этого времени каждый из них боялся, как бы ему не стать отцом красивого сына. Тогда же император Юстиниан воздвиг у абасгов храм богородицы и, назначив к ним священников, добился того, чтобы они приняли весь христианский образ жизни. В скором времени абасги, низложив своих царей, решили жить на свободе» (58).

Кстати, на основе описаний Прокопия Б. Тужба написал первую книгу романа «Апсырт» — «Звон колокола», но об этом позже.

378

Расмаг жестоко расправился с народом, он уничтожил всех тех с семьями, которые не нравились ему. И в то же время началась война на территории Лазики между персами и византийцами. Юстиниан I потребовал от вассалов, в том числе и от

мисимиан, оказать военную помощь империи. Однако Расмаг решил воспользоваться ситуацией и отделиться от Византии. По словам Нарчоу, Расмаг хотел показать, что его сильно беспокоит положение народа, и призвал не проливать кровь за чужаков (византийцев), а бороться за независимость. Он обещал завоевать свободу, создать государство, в котором себя видел царем. Чтобы народ ему больше поверил, отказался от христианства и снова возвратился к языческим божествам. А своему сыну Нарчоу, на виду у всего народа, предложил также отказаться от креста и вновь поклоняться божествам предков. «Но я не смог отказаться от религии своей матери (*христианства*. — В. Б.). И именно это нужно было отцу» (с. 14), — сказал Нарчоу Гудисе. Расмаг опорочил сына и окончательно убил доверие мисимиан к нему; Нарчоу был смещен с поста военачальника. Иногда он (Нарчоу) сожалеет об упущенном шансе захвата власти, ибо, обладая реальной властью, можно было отвести народ от пропасти. Нарчоу характеризует сложившуюся ситуацию так:

Вместо того, чтобы объединиться,
Мисимиане и апсилы уничтожают друг друга.
А он (*Расмаг*. — В. Б.) стравливает их...
... Нет, они не избавились, и вряд ли избавятся от слепоты.
О, в мире нет ужаснее того,
Когда на глазах загорается родная страна,
А у тебя нет сил предотвратить пожар.

(С. 14-15)

Далее Нарчоу и Гудиса затрагивают вопрос о создании объединенного Абхазского государства, о котором вроде бы говорит и Расмаг, хотя очевидно, что правитель Мисиминии не может стать лидером общенационального масштаба. Да и Нарчоу и Гудиса, с моей точки зрения, вряд ли годятся для такой роли, несмотря на то что они честны и искренны и мыслят более рационально и реалистично. О различных подходах к строительству государства говорит Нарчоу, подчеркивая, что и они (он, Гудиса и другие) преследуют осуществление этой священной цели:

Если мы хотим заложить основы государства
На базе компромисса и взаимного доверия,
То он (*Расмаг*) стремится создать его
Огнем и мечом, путем кровопролития.

(С. 16)

379

Вместе с тем, подобные речи угнетают самого героя; ведь его резкие, жестокие слова касаются родного отца; не подобает горцу так отзываться о родителе. Но оправдывает себя тем, что он думает не столько о собственном благополучии, сколько о судьбе народа. Жалость и бескорыстная любовь к родине и человеку — характерные черты образа персонажа. Этим отличается и Гудиса, который в свою

очередь проповедует среди апсиров идею сближения абхазских субэтносов.

Для более широкого представления двух несовместимых позиций автор вводит сцену, в которой правитель Мисиминии Расмаг со своими приближенными Уамахом, Гуамасом, Куабчаром, Соулахом и Дарыквой обсуждает вопросы независимости страны и задачи восстания против византийцев. Любопытно, что в диалоге анализировались причины поражения абазгов в Трахейской⁵⁹ битве с византийцами в 551 г. (по некоторым данным — в 550 г.), о которой писал Прокопий Кесарийский в «Войне с готами». (К нему мы еще возвратимся при анализе романа Б. Тужба «Апсырт».) Мнения оказались разными, но они свидетельствовали о том, что мисимиане повторяли те же ошибки и просчеты, которые были допущены абазгами, и главное — они (мисимиане) сами, не учтя свои силы и возможности, решили сразиться с мощной империей, которая еще находилась на пике своего расцвета.

Когда Расмаг предложил высказаться о причинах победы византийцев в Трахейской битве, Гуамас отметил, что Юстиниан узнал тайны абазгов, а именно то, что правитель западных абазгов Скепарна отсутствовал, так как уехал в Персию, к Хосрою просить у него военную помощь. А в это время многочисленные войска византийцев высадились у Трахеи и силы оказались неравными. По словам же Куабчары, часть абазгов вела пропаганду против выхода из империи, тем самым препятствуя объединению абазгов. Дарыква в свою очередь сказал, что все абазги, у которых было оружие, двинулись к Трахейской крепости, но не успели организовать. И это стало причиной падения Трахеи. Самым разумным оказался Соулах, который дал реальную оценку сложившейся тогда ситуации. Расмаг спросил его:

Предводитель Соулах! А как ты думаешь об этом?
Какая же причина не позволила абазгам
Увидеть солнце свободы?

Соулах ответил образно:

Абазги увидели это солнце свободы.
Когда они в сердцах от рабства отказались,
С огромным желанием они протянули руки к свободе,
Но не заметили, что это солнце в руках у дракона.
Абазги тогда были похожи на ребенка —

380

Они не предвидели последствия —
Дракон откусил их руки.
Они пострадали из-за своей необдуманной решительности.

(С. 21-22)

Здесь фольклорный образ дракона (агулшьап) — вечного врага человека, ассоциируется с империей, которая держит народ в рабстве и от ее желания зависит судьба «вассала». Соулах, конечно, не против свободы и независимости народа, но у него «щадающий» подход к проблеме. Он считает, что сила, мужество, стойкость и решительность без ума, разума ничего не стоят. Герой как бы следует пословицам: «Семь раз отмерь, один раз отрежь» (или «Сто раз отмерь, один раз отрежь») и «Всеу есть свое время». Кроме того, по его мнению, никакой правитель не должен использовать народ ради достижения своих корыстных целей. И в этом он видит ошибки царя абазгов (Опсита / Апсирта).

Расмаг не желает понять Соулаха и учесть трагический опыт абазгов. Он говорит, что нет безгрешных правителей, полководцев и т.д.; и в этом не надо их упрекать; главное — необходимо отплатить ныне живущим за то, что они претерпели от нас. И в этом, по словам Расмага, нужно оправдать себя. А на вопрос Соулаха: «Каким образом?» — Расмаг ответил так:

...Завоеванием свободы.
Любой ценой мы должны добиться этого...
Кто (от борьбы за свободу) откажется —
Тот, значит, отказывается от родины,
Отказывается от своего народа...

(С. 24)

Затем, обратившись к Соулаху, который собрался уйти, говорит: «До следующей встречи подумай, что случится с маленьким камнем, который один решил противостоять сильному течению горной реки». Соулах в ответ:

Ради народа, судьба которого в твоих руках,
Подумай и, сам об этом *(о камне. — В. Б.)*.

(С. 24)

Под камушком Расмаг имел в виду Соулаха, который, по мнению правителя, решил пойти против всех мисимиан и самого Расмага, избравших опасный и безнадежный путь войны против могучей державы. Впоследствии образ камня встречается в речи византийского сановника Сотериха, который прибыл на Кавказ от Юстиниана I с целью передачи мисимианской крепости Бухлоон аланам и выдачи денег «союзникам империи» (вероятно, за выполнение каких-то «платных» поручений императора). Сотериха, по приказу которого, согласно драме,

381

были обезглавлены мисимианские посланники, пленили воины Расмага и затем казнили. Но перед смертью Сотерих сказал:

Обрекает себя на страшную участь камушек,

Который решил противостоять горной реке...
... Вы решили восстать против империи!
Но советую вам:
Выройте свои могилы сейчас, пока не поздно,
Ибо через несколько дней вас некому будет хоронить.

(С. 103)

Сотерих, как выразитель позиции империи, подтверждает убеждения Соулаха.

На очередном совещании предводителей у Расмага, уже накануне боя с византийцами, Соулах продолжает настаивать на своем; он видит, что правитель ведет свой народ к пропасти. Кроме того, он не верит в «предательство» Нарчоу, позиции которого ему близки. Несмотря на осложнение ситуации, Соулах остается сторонником мирного решения конфликта, он предлагает примириться с византийцами. Но некоторые участники совещания упрекнули Соулаха в отступничестве, они сказали ему, что ромеи уже пролили кровь (убили послов мисимиан) и незачем мириться с ними. «Это несравнимо с той кровью, которая может быть пролита потом» (если состоится битва), — предостерег Соулах; поэтому надо сперва тщательно продумать все. Один из предводителей Куабчар укрупнил проблему:

Пока мы думаем, нас перебьют по одиночке.
Я глубоко убежден в одном:
На земле не будет спокойствия и мира, пока существует империя.

(С. 89)

С одной стороны, Куабчар прав, но с другой — он не может понять, что мисимиане не в силах решить мировые задачи. Кстати, и речь Расмага порою отличается «глобализмом»:

Воины! Вы хорошо знаете,
Какие цели преследует империя.
Используя и церковь,
Она хочет весь мир превратить в свою провинцию,
а население — в раба.
Сколько стран ограбили и опустошили византийцы,
Македония, Дакия, Испания, Иудея, Абазгия...
Этого им не хватило, и взялись за нас...

382

... Хватит проливать нашу кровь за империю,
С сегодняшнего дня мы будем бороться против нее.

(С. 96)

Немного раньше Расмаг говорил:

Пусть знают и базилевс Юстиниан,
И его бессердечный слуга Сотерих:
У тигра смелое сердце, несмотря на то
что он сидит в клетке,
И когда-нибудь он выйдет оттуда,
поломав железные прутья.

Образ тигра, который ассоциируется с жизнью мисимиан, с моей точки зрения, появился в драме под влиянием «стихотворения Г. Чачба “Лев”» (60). В нем поэт создает великолепный символический образ льва, который пленен и заключен в клетку. Но клетка не может усмирить его, поменять его характер, убить в нем тягу к вольной жизни. Он — лев, остается львом и в неволе. Но он не теряет надежды вырваться из клетки, и тогда он покажет тем, кто пленил его. Поэт пишет: «Если как-нибудь вырвется из клетки, / ...он покажет (отомстит) тому, кто пленил его...» (61).

По мнению же Соулаха, мисимиане не имеют столько сил, чтобы противостоять Византии, и не надо призывать их к бесперспективной войне; необходимо дать народу самому принять решение. А Расмаг смотрит на народ, как на «стадо баранов, которое пойдет туда, куда погонишь» (С. 90); ему нельзя доверять, по его мнению, решение сложных вопросов. Подобные взгляды Расмага, убеждает драма, губительны для народа, и такой человек не должен быть правителем страны.

Соулах, понимая безнадежность положения мисимиан, которые, благодаря Расмагу и его сторонникам, избрали губительный путь, и, не желая быть свидетелем трагедии народа, покончил собой. Но прежде он прямо и резко сказал Расмагу:

Ты не можешь пренебрежительно относиться к тем,
Которые являются основой страны!..
Лучше ты, проклятый, молись, поклонись им,
Извинись перед ними
За то, что много раз проливал их кровь.

(С. 90)

Непримиримость двух позиций отразилась в диалогической схватке отца и сына — Расмага и Нарчоу. Состоялся открытый разговор. Расмаг признает свои

383

грехи перед сыном (он бросил мать Нарчоу Феодору и женился на аланке). Но он думает, что за это (за Феодору, которая была ромейкой) Юстиниан мстит ему, мстит руками его же сына. Расмаг обвинил Нарчоу в предательстве отца и народа. Правитель Мисиминии имел в виду тот указ императора, который запрещал

кастрировать детей и продавать. И это решение императора огласил Нарчоу. Расмаг оправдывал себя: «Если и продавал детей, то на вырученные деньги покупал оружие / Чтобы дать народу, когда настанет время, защищаться» (с. 51). «Ради чего защищаться, если народ остается без потомков?!» — спросил Нарчоу в ответ. Расмаг также упрекнул сына в том, что он — прислужник империи, которой присягнул на верность. (Да и сам Расмаг когда-то присягал Византии.)

В диалоге Расмаг и Нарчоу еще раз продемонстрировали разное решение главной проблемы — освобождение от византийской зависимости, и в этом, как показывает автор, компромисс вряд ли возможен. Вслушаемся в речи героев:

Н а р ч о у

Да, я принял присягу на верность империи.
Но это не значит, что я забыл о родном мисимианском народе...
... И во время учебы, и во время войн я думал только о нем:
Как вырвать из когтей империи
Свою страну и дать ей свободу,
Вот что меня постоянно беспокоило, находясь там (в Византии).

Р а с м а г

Ну, что ж, время пришло, чего ждешь?
Призови мисимиан к борьбе, они жаждут свободы.

Н а р ч о у

Отец, стоит ли поднимать меч,
Если знаешь, что он обломается, не успев размахнуться?

Р а с м а г

Если так колебаться, то еще тысячи лет
Не увидишь солнца свободы.

Н а р ч о у

Отец! До этого солнца пока еще далеко,
А путей к нему много...
... А дорогу, которую избрал ты, скажу прямо, не тот путь.
Ты решил идти напролом против империи,
Но думал ли о том, что сегодня время играет на нее?..
... Повторяю, этот путь опасен сегодня.
Несмотря на войны,
Империя до сих пор еще сильна.
Нет смысла идти против нее,
Когда все ее войска находятся рядом, в Колхиде (Лазике. — В. Б).

Р а с м а г

Мисимиане имеют боевой опыт,
Имеют и великолепные крепости.
Только не хватает оружия...

Н а р ч о у

У мисимиан есть самое спасительное,
Необходимое и сильное оружие — разум и терпение.

Р а с м а г

Я призоват их к борьбе — они взялись за мечи.
Отказавшись от прежних слов,
Как я могу призвать их к терпению и смирению?..

Н а р ч о у

... Пойми, отец,
Невозможно только мечом добиваться свободы,
Чтобы противостоять врагу, надо собрать все силы...
... И государство тоже не создашь только мечом,
Его надо строить на основе дружбы и взаимодоверия...
И прежде всего — мы должны помириться с апсилами.

(С. 54-59)

Расмаг высказался против примирения с апсилами, ссылаясь на то, что они, мол, убили его отца. Однако Нарчоу сказал ему, что и дед был во многом виновен, и сам он (Расмаг) пролил немало апсильской крови. Чтобы сгладить отношения между мисимианами и апсилами (а затем — с абазгами и санигами), Нарчоу даже предложил обменяться детьми, то есть апсилы отдают мисимианам на воспитание 500 детей, и, наоборот, мисимиане тоже отдают 500 детей апсилам. Дети вырастут, и вряд ли апсилы поднимут меч против мисимиан, а мисимиане — против апсилов, ибо в междоусобной войне могут погибнуть их же дети. Подобную практику можно распространить и среди абазгов и санигов и т. д., «Вот тебе одна из основ абхазского государства! / Подумай, отец,, какая будет (мощная) сила, если объединимся мы все», — обобщил Нарчоу, подчеркивая значение объединения абхазских этнополитических образований для создания объединенного царства. На вопрос Расмага: «Кто же будет царем в таком государстве?» — Нарчоу ответил: «Тот, кто больше сделал в осуществлении этой идеи».

Чем больше вникаешь в речь Нарчоу, тем яснее видишь, что герой не сторонник

насилия; вероятно, не прошли даром константинопольское воспитание и образование, которые предполагали и религиозную подготовку, тем более что он считает себя христианином. Хотя Нарчоу прекрасно понимал, что не всегда можно избежать насилия, особенно когда приходится защищать свою честь, родину и народ.

385

Слова сына не смогли убедить отца. Расмаг не согласился с Нарчоу и настаивал:

С древнейших времен существует традиция:
Правителем становится только тот, кто мечом одержал победу... Государство не может создать человек, испугавшийся запаха крови.

(С. 61)

Нарчоу, окончательно разочарованный в родном отце, открыто говорит Расмагу:

О, Боже, ты слышишь все! У этого человека нет сердца.
О, несчастный народ! Знал бы ты,
Что те сыновья, на которых ты надеялся,
Являются источниками твоих страданий!..
Ты (Расмаг) решил проливать кровь своих братьев; таков твой путь,
Но, проливая их кровь, сгинеешь ты сам,
А кому ты нужен будешь?..
Из-за тебя погибнет твой народ,
который надеется приобрести свободу.
О, боже! В чем я провинился перед тобой,
Что сделал его моим отцом!

(С. 62)

В результате Расмаг и Нарчоу расстались яркими политическими противниками; каждый обвинял другого в предательстве народа. Конфликт между ними еще больше обостряет авантюрист Тердет. Автор вводит образ этого персонажа, как бы «списывая» часть вины на Тердета, ослабляя тем самым «внутренние враждебные отношения» между отцом и сыном. Учитывая обычаи и традиции, горскую этику, драматург не допустил кровавой стычки между Расмагом и Нарчоу, хотя их отношения дошли до кульминации. В противном случае образы героев в художественном отношении оказались бы малоубедительными. Несмотря на резкие слова, высказанные сыном отцу, Нарчоу подсознательно чувствовал, что убийство отца тяжкий грех, он и не помышлял об этом. Расмаг тоже вряд ли поднял бы меч на сына, но правитель заявил, что отказывается от него и посадил его в тюрьму.

Последние страницы драмы (особенно краткий диалог сына правителя Мисиминии с Иоанном Дакика) дорисовывают образ Нарчоу. После кровавого подавления восстания мисимиан византийцами во главе с Иоанном, вызволенный из тюрьмы

Нарчоу подошел к убитому отцу и встал на колени. Иоанн Дакика сообщил ему, что он исполнял задание императора убрать Расмага и провозгласить правителем Мисиминии его, Нарчоу, если, конечно, он будет

386

достойн служить империи. Нарчоу, видимо, хорошо знал Иоанна по Константинополю, он сказал полководцу:

Не могу быть другом человеку,
Который пролил кровь моего народа...
Базилевсу скажи, что он нанес Мисимианам незаживающую рану,
Которая полностью убила в них доверие к империи.
Передай ему от меня, что он пролил их кровь,
Но не сможет подавить их дух.
И еще скажи ему, что я верю в то,
Что когда-нибудь засияет солнце свободы над моей страной,
Хотя сегодня оно окутано нимбом.

(С. 166-167)

Здесь проявляется оппозиция совершенно иного характера; это Нарчоу и Иоанн или Нарчоу—Гудиса и Иоанн, ибо сыновья правителей Мисиминии и Апсилии духовно и по политическим взглядам близки, а Иоанн Дакика — византийский полководец, верно служит империи, однако он резко отличается от невежественного сановника Сотериха своей искренностью, образованностью и честностью, но и жестокостью, которая имеет свои истоки. Он честен и открыт перед Нарчоу и Гудисой, с которыми он давно знаком; с Гудисой даже участвовал во многих войнах Византии. Иоанн честен и перед императором, беспрекословно выполняя его задания. Увидевшись с Гудисой у наместника Византии на Кавказе Бесса, Иоанн обрадовался. Они вспомнили о совместных боях, о пролитой крови. Иоанн сам, своей речью, создает собственный историко-психологический портрет, раскрывает, как он, каппадокиец, стал бесчувственным и жестоким служителем империи, привыкшим к запаху крови:

... Я чувствовал запах крови, пока не пролил его сам.
С ненавистью смотрел я на византийских воинов.
Их руки были запачканы кровью моего рода.
Сердце разрывалось, я злился, ругался про себя,
Но не было сил что-либо решить, был безоружен.
И когда я остался один, без близких,
Ненавистные враги предложили мне меч.
И я принял его, надеясь с его помощью отомстить за кровь моих отцов.
Но вскоре я стал похожим на них,
Проливал этим мечом кровь тех, которые...
Поднимали головы за свободу.
Так я стал хуже зверя...

И как ты думаешь (Гудиса), кто виноват в этом?..

(С. 117)

Возможно, после того, как была пролита кровь его рода, у Иоанна постепенно начал развиваться комплекс ненависти ко всем «инородцам», которые должны принадлежать Византийской империи как и его род.

Гудиса был удивлен речью Иоанна, он первый раз слышал откровения военачальника. Иоанн обвиняет во всем империю, которая сделала его бесчувственным ее рабом, в трансформации его сознания и психологии. По его мнению, империя портит все, она ненасытна и ей всегда чего-то не хватает. И, размышляя о философии жизни, каппадокиец Иоанн говорит:

Бог не рождает человека зверем,
Его делает зверем сама жизнь.
И я когда-то был человеком с добрым сердцем,
Жалел мать, поклонялся отцу,
Игрался со смысленными детьми.
И даже любил одну девушку...
Но я забыл обо всем этом.
Сегодня меня тревожит только одно:
Выполняя задания империи, проливать и проливать человеческую кровь.
Я уже никогда не смогу вернуться к нормальной человеческой жизни, к
человечности.
Я грешен...

(С. 118)

Иоанн завидует Гудисе — сыну правителя Апсилии в том, что он смог сохранить в себе такие чувства, как жалость, сострадание. Однако душа Иоанна не окончательно очерствела, внутри у него то и дело иногда загораются искорки былой доброты, корни которой уходили в прошлое. И это прошлое было связано с родителями, с родом, который еще не был подвергнут насилию. Его родина, согласно Агафию Миринейскому, — Каппадокия (область в центре Малой Азии, часть территории современной Турции), которая имела богатую историю. Во втором тысячелетии до н. э. на территории Каппадокии находилось ядро Хетгского царства; в III—I вв. до н. э. Каппадокия — самостоятельное царство, впоследствии завоеванное Римом; после развала Римской империи Каппадокия оказалась под властью Византии и до XV в. она была провинцией империи (а после XV в. — в составе Османской империи).

Таким образом, Иоанн под воздействием исторических обстоятельств становится верным слугой Византийской империи. Гудиса и Нарчоу отличаются от него тем, что они, несмотря на долгое пребывание в Византии, не забыли свои

корни, родину, народ. У них этносознание оказалось сильнее преданности империи, хотя они воздерживаются от резких выступлений против Византии, понимая, что это может обернуться трагедией и для мисимиан, и для апсиров.

О том, что в душе Иоанна заискрилось чувство жалости и сострадания свидетельствует его диалог с Гудисой. Подчеркнув, что он честно служит империи и не хотел бы нарушать присягу, Иоанн выразил сожаление, что ему придется пролить кровь восставших мисимиан; иначе он поступить не может, ибо должен выполнить приказ императора. И самое главное, — Иоанн раскрыл своему другу, наследнику апсирийского престола Гудисе очень важные государственные секреты, о которых знали лишь двое — император и сам Иоанн. За это его могли казнить, но он доверился Гудисе. Иоанн рассказал Гудисе о неизбежности подавления восстания мисимиан, что Юстиниан давно хотел наказать их и ждал подходящего момента, то есть открытого выступления мисимиан против империи. Но при этом базилевс осуществлял свои коварные планы чужими руками, в частности, с помощью лазского военачальника Тердета, который должен был спровоцировать мисимиан на восстание и ориентацию на персов — главных врагов Византии. И император давно пользовался услугами Тердета (в том числе и в организации убийства лазского царя Губаза). За убийство Расмага Юстиниан обещал Тердету престол правителя Мисиминии. А на деле, по словам Иоанна, хитрый базилевс дал задание ему (Иоанну) после усмирения мисимиан сделать правителем сына Расмага Нарчоу, если, естественно, он поведет себя подобающе. Тердета же Иоанн должен был физически ликвидировать, как использованную вещь. А от Сотериха император давно хотел избавиться, поэтому он и послал его на Кавказ, подальше от Константинополя. Забегая вперед, скажем, что все произошло почти так, как планировал Юстиниан I. Когда Гудиса, ошеломленный услышанным, сказал:

... О, Боже! Нет, нет! Не может быть!..
 Мой друг, Иоанн Дакика, известный человек в империи,
 На коленях прошу, убеди императора,
 чтобы он отменил свое решение,
 Подумай о матерях, отцах, детях...
 Ведь они не виновны,
 Только ты можешь спасти их...
 Ведь тебе же поручено пролить их кровь...

(С. 123-124)

Иоанн ответил:

В моих силах было одно:
 Открыть эти тайны тебе, и тем самым ослабить твои страдания.
 Не забывай, я слуга империи.

Вместе с тем, Иоанн дал шанс Гудисе встретиться с Расмагом и попытаться решить проблему мирным путем, вернув Мисиминию в лоно империи. Итак, Гудиса отправился к правителю мисимиан, чтобы отговорить Расмага от опасной затеи. Гудисе не удалось убедить Расмага, он знает, что мисимиан ждет величайшая трагедия. И сын царя апсилов, как и мисимианский предводитель Соулах, чувствуя безвыходность положения, на глазах Расмага покончил с собой. И это не повлияло на правителя. И кровопролитие стало неизбежным.

Автор, понимая в определенной мере справедливые устремления Расмага, все же на стороне его оппозиции — Нарчоу, Гудисы и Соулаха. Ибо он убежден (об этом свидетельствуют образы героев), что в решении судьбоносных проблем народа необходим осторожный, взвешенный подход, надо тщательно продумать все нюансы, предусмотреть возможные последствия и обязательно учитывать опыт истории: при этом эмоции и амбиции — плохие советчики, они могут привести только к трагедии.

* * *

Идея свободы и независимости, проблемы объединения раннесредневековых абхазских субэтносов, социально-политические процессы в Абхазии в середине VI века, вопросы распространения христианства и византийского влияния в крае, в их контексте и проблемы нравственности и т. д. вновь стали предметом художественной литературы, но уже исторического романа, в данном случае произведения Б. Тужба (62) «Апсырт» (1991), две части которого («Звон колокола» и «У подножия Багады»), как уже отмечалось, отдельно выходили раньше как исторические повести. Однако заметим, что при соединении «бывших повестей», видимо, надо было тщательно продумать структуру романа; возможно, для более цельной и стройной организации текста, повествовательной системы произведения целесообразно было бы даже отказаться от некоторых деталей, которые еще могли присутствовать в повести. С моей точки зрения, например, сразу бросаются в глаза первые страницы каждой книги (их всего три). «Звон колокола» и «У подножия Багады» предваряют отрывки из исторического повествования Прокопия Кесарийского «Война с готами». Кроме того, в первой части («Звоне колокола») писатель добавляет «мини-предисловие от автора». А в начале третьей книги («Анакопийской крепости») никаких эпизодов из Прокопия не приводится, хотя византийский историк описывает и Трахейскую (Анакопийскую) битву, в которой абазги потерпели поражение от византийцев.

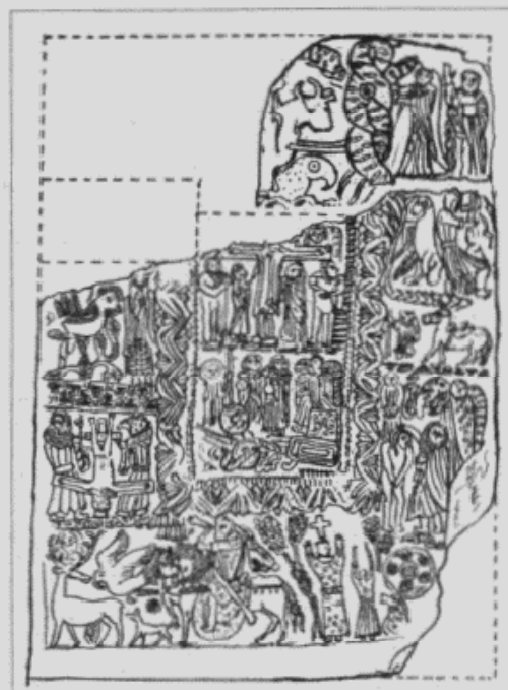
В «Послесловии» писатель пишет, что у читателя могут возникнуть вопросы по поводу завершенности некоторых образов и событий. Автор прежде всего говорит о возможной встрече двух героев — «абхазского царя» Апсырта и посланника Юстиниана I Ефрата (Евфрата) — абазга по происхождению, о «вероятной»

трагической судьбе родной сестры Ефрата Гуранды и ее ребенка. По-

390

«Фрагменты плиты VIII–IX вв., найденные в Цебельде. (Из кн. Л.Г. Хрушковой «Скульптура раннесредневековой Абхазии». — Тбилиси, 1980).

На верхнем рисунке — схема плиты с надписями.



моему, эти сюжеты лучше было бы развить и внедрить в саму художественную структуру романа.

Вместе с тем произведение Б. Тужба «Апсырт», как и драма А. Мукба «В солнечное затмение», сыграло определенную роль в художественном освоении раннесредневековой истории Абхазии, в формировании традиций исторического романа, в раскрытии психологии, этнического и родового самосознания людей, в том числе исторических личностей VI в. и т. д.

Роман, как уже отмечали, состоит из трех книг (или повествований) — «Звон колокола», «У подножия Багады», «Анакопийская крепость», каждая из которых написана на основе конкретного исторического события VI в.; они отражены в сочинениях византийского автора — современника событий Прокопия Кесарийского и отчасти исследованы учеными историками (З. В. Анчабадзе, Ш. Д. Инал-ипа, М. М. Гунба, Ю. Н. Вороновым и др.). Автор не скрывает, что основным историко-литературным источником романа «Апсырт» стала книга Прокопия Кесарийского «Война с готами», которую, как и другие греческие источники, писатель критически осмысливает. Он пишет: «Не всегда можно доверять греческим историкам VI в. Так или иначе они служили императору и защищали интересы своей страны. Несмотря на это, ...они оставили (бесценные) исторические материалы о VI веке. И их критическое исследование очень важно для изучения истории Абхазии. А я преследовал иную цель — используя эти исторические факты, раскрыть образ Абхазии в многоплановом литературном произведении» (63). А Прокопию Кесарийскому, по мнению Б. Тужба, «надо поклониться» за то, что он зафиксировал важные для истории абхазов исторические события. «Но это не значит, что мы должны полностью доверять ему... Ибо Прокопий Кесарийский служил византийскому императору Юстиниану I. Базилевс держал Прокопия при императорском дворе (*в качестве придворного историка*. — В. Б.), чтобы он восхвалял его как государя и войны, которые вел император. Историк так и делал. Если он хоть раз попытался бы написать правду об Юстиниане I, то базилевс его наверняка повесил бы или сослал неизвестно куда». (С. 442). Впрочем, сам Прокопий Кесарийский открыто писал об этом в начале произведения «Тайная история»: «Обо всем том, что вплоть до сегодняшнего дня выпало на долю римского народа в ходе войн, я рассказал, как смог... (*в сочинениях “Война с персами” и “Война с вандалами”*. — В. Б.). Отныне, однако, мое повествование пойдет иным путем, ибо теперь я буду описывать все, что произошло в самых разных частях Римской державы. Причина же заключается в том, что, пока были живы вершители этих дел, я не мог описывать их должным образом. Ибо невозможно было мне укрыться от множества соглядатаев, а если бы я был изобличен, не избежать мне было бы самой жалкой смерти... Более того, я был вынужден скрывать причины и многих из тех событий, которые были изображены мной в прежнем повествовании. Поэтому я считаю своим долгом рассказать в этой книге о том, о чем доселе не было сказано...» (64). Именно в «Тайной истории» Прокопий Кесарийский усилил критичес-

кий пафос, который в той или иной степени уже ощущался в «Войне с персами». Он задевает репутацию не только константинопольской бюрократии, чиновников, но и императора. «Поэтому я и начну свое повествование, поведав сначала о том, что постыдного было совершено Велисарием (*известным полководцем и приближенным Юстиниана I. — В. Б.*), а затем открою и порочные деяния Юстиниана и Феодоры (его супруги. — В. Е.)» (65) — отмечал историк-писатель. Словом, Прокопию иногда удавалось вырваться из «императорских клещей» и «цензуры Палатия».

Остановимся на трех исторических событиях, описанных Прокопием Кесарийским, которые соответственно стали основой трех частей романа «Апсырт». В «Войне с готами» автор писал: «Так вот река Фазис (*Риони. — В. Б.*)... впадает в конечную часть Эвксинского Понта (*Черного моря. — В. Б.*), на краях залива-полумесяца; на одной его стороне, принадлежащей Азии, находился город Петра, а на противоположной стороне берега, принадлежащего уже Европе, находится область апсилиев: они ... с давних уже времен христиане... За Апсилиями и за вторым краем этого “полумесячного” залива по берегу живут абасги, границы которых пробираются до гор Кавказского хребта... Начальниками (*правителями. — В. Б.*) же искони веков они имели двух из своих соплеменников; из них один властвовал над западной частью их страны, другой занимал восточную. Эти варвары еще в мое время почитали рощи и деревья. По своей варварской простоте они полагали, что деревья являются богами...» (66). Далее автор рассказывает о том, как абазгские правители кастрировали и продавали красивых мальчиков в византийские владения, как Юстиниан I запретил им заниматься этим «насилием природы» и послал в Абазгию своего ближайшего человека Евфрата, родом абазга, для укрепления позиции Византии в крае и упрочения христианства. Воодушевленные абазги низложили своих царей и «решили жить свободно» (кстати, этот эпизод мы приводили при анализе драмы А. Мукба «В солнечное затмение»).

Описывая нашествие персов под предводительством известного полководца Набеда на Лазику и Абазгию (Абасгию), Прокопий отмечает: «Набед, вторгнувшись в Лазику с войском, не сделал ничего достойного упоминания, но, находясь со своим войском в области абасгов, отпавших от римлян и лазов (? — В. Б.), взял себе от них в качестве заложников шестьдесят мальчиков из числа самых знатных. В числе того, что было сделано им мимоходом, надо отметить следующее: встретив в Апсилиях Феодору, жену Опсита (*у Б. Тужба — Апсырта. — В. Б.*), (который был дядей Губаза и царем лазов), он взял ее в плен и увел в пределы персов. Эта женщина была родом римлянка, так как издавна цари лазов (*и абазгов. — В. Б.*) посылались в Византию и с согласия императора, вступая в родство с некоторыми из сенаторов, брали в их семьях себе законных жен. И Губаз во всяком случае был родом (*рожден. — В. Б.*) от такой римской женщины. Почему абасги решились на отпадение, я сейчас расскажу...» (67). По словам Прокопия Кесарийского, «римские воины, посылаемые императором и

уже давно расселившиеся среди них (*абазгов. — В. Б.*) во многих пунктах, сочли возможным присоединить эту страну (*Абазгию. — В. Б.*) к владениям Римской

империи; вместе с тем они ввели у них некоторые новые порядки. Ввиду более насильственного проявления власти, абасги... пришли в негодование. Боясь, как бы в дальнейшем им не стать рабами римлян, они снова выбрали себе царьков — по имени Опсит для восточной стороны (*видимо, Апсилии. — В. Б.*) и Скепарну для западной (*Абазгии. — В. Б.*)...» (68).

Это те сведения византийского историка, которые легли в основу первой книги романа «Апсырт» — «Звон колокола». Краткое содержание ее основного сюжета таково: Византийский император Юстиниан I посылает в Абазгию своего евнуха Ефрата для дальнейшего распространения и укрепления христианства. Базилевс (или василевс) верил в преданность Ефрата и считал, что именно он — абазг по происхождению — достигнет успеха в деле укрепления позиции Византии в Абхазии. В это время в Абазгии, Апсилии и Мисиминии происходят сложные и противоречивые социально-политические процессы. Из-за ненасытности и жестокости некоторых правителей погибало много людей, мальчиков делали евнухами и продавали в рабство, главным образом в Византию. Император дает указание запретить кастрировать мальчиков и продавать их. Воодушевленные этим, абхазы свергли своих царей, типа Алдыза, и избрали новых. Правителем Абазгии становится Скепарна, а Апсилии — Апсырт. Апсырт женится на дочери знатного человека в Константинополе Феодоре, а Скепарна, напротив — на персиянке, дочери близкого к правителю Персии Хосрою (в некоторых источниках — Хосров) человека — Хафиза.

Абхазию раздирают с двух сторон Персия и Византия, каждая из которых желает укрепиться в регионе. А абхазские этнополитические образования, находясь «между молотом и наковальней», стремятся к свободе и независимости. Но силы неравны. Такое положение рождает разные политические позиции. Остро встает проблема объединения абазгов, апсилов, мисимиан и санигов. Ярым сторонником идеи объединения и свободы становится главный герой романа Апсырт. Он ведет переговоры со Скепарной, но правитель Абазгии придерживается проперсидской ориентации и надеется, что Хосрой пришлет войска на помощь абазгам в борьбе с византийцами. Однако неожиданно Хосрой приглашает Скепарну в Персию и за какие-то провинности заключает в тюрьму. Правитель Персии посылает в Абазгию жестокого полководца Набеда с многотысячным войском с целью покорения страны. Абхазы, готовившиеся к нашествию византийских войск, не ожидали нападения персов. Основные силы абазгов и апсилов во главе с Апсыртом сосредоточились в неприступной Анакопийской крепости. Набед, предчувствуя поражение, не рискнул штурмовать цитадель. А Апсырт не выводил своих бойцов из крепости, ибо он знал, что скоро византийские войска попытаются усмирить абхазов. Надо было сохранить силы. Набед, пройдя всю Абазгию, двинулся обратно в Персию, прихватив с собой до 60 абазгских детей в качестве заложников. Благодаря «предателю» Тлапсу, персы

также пленили жену Апсырта Феодору, которая находилась в крепости Уаз-абаа. И в этом случае Апсырту пришлось стерпеть, он не бросил своих бойцов на верную

смерть; а впереди их ожидала битва с византийцами, к ней надо было готовиться.

В основе второй книги произведения Б. Тужба — «У подножия Багады» — другой эпизод из исторического повествования «Война с готами». Как свидетельствует Прокопий, в Апсилии «есть крепость в высшей степени укрепленная; местные жители называют ее Тзибилой (*Цибилуум, соврем. Цебельда, абх. Цабал. — В. Б.*). Один из знатных людей у лазов, по имени Тердет, который носил у этого народа название... “магистра” (69), поссорившись с царем лазов Губазом и став его врагом, тайно вошел в соглашение с персами, пообещав им, что передаст укрепление. Приведя с этой целью войско персов, он отправился в Апсилию для выполнения этого замысла. Когда они были близко от крепости, Тердет с сопровождавшими его лазами, поехав вперед, оказался в укреплении, так как те, которые сторожили эту крепость, не имели никакого основания не доверять начальнику лазов и поэтому не проявили к нему никакой подозрительности. Таким образом, подошедшее персидское войско Тердет принял в укреплении. Вследствие этого мидяне (*персы. — В. Б.*) стали думать о захвате... не только Лазики, но и Апсилии... У начальника этой крепости была жена, родом из Апсилии, очень красивая лицом. В эту женщину внезапно безумно влюбился начальник персидского войска. Сначала он старался соблазнить ее; когда же он увидел, что не имеет успеха, без всякого колебания применил насилие. Приведенный этим в яростный гнев, муж женщины ночью убил его самого и всех тех, которые вошли с ним в это укрепление...» (70).

По сюжету второй книги романа «Апсырт» — «У подножия Багады», умирает предводитель цыбловцев (цыблаа; от топонима Цабал — части территории Апсилии; отсюда и название крепости Цабал-абаа), старик Ноурыз (71), который в свое время пытался объединить Абхазию. Его место занимает младший сын правителя Мсым Маленький. А старший сын, Мсым Большой, продолжал начальствовать над крепостью Бухлоон (в соврем. Клухорском перевале, в верховьях р. Кодор); укрепление находилось где-то на крайней точке так называемой «военно-абхазской дороги», ведущей на Северный Кавказ. По этой дороге были расположены несколько дружк важных крепостей, в том числе и Цабал. Персия и Византия прекрасно понимали военно-стратегическое значение этих укреплений, преграждавших кратчайший путь на Северный Кавказ и, наоборот, из Северного Кавказа к Закавказью, к провинциям Византии (к Апсилии и Лазике и т. д.). Путь контролировали апсилы и мисимиане во главе с сыновьями Ноурыза, Мсымом Маленьким и Мсымом Большим. В это время в соседней Лазике назревает конфликт между царем Губазом и его «правой рукой» Тердетом. Осложнению ситуации, по словам Б. Тужба, способствует персидский правитель Хосрой, который не был доволен политической ориентацией Губаза. Хосрой смог подкупить Тердета, ненавидевшего Губаза. Ненависть Тердета была обу-

словлена тем, что Губаз «дал свободу абазгам и апсилам... и что большинство родственников Губаза были абазгами...» (с. 302). В итоге Тердет с «верными» ему войсками двинулся в Апсилию, точнее — в сторону главной крепости Цабал; с ним был и персидский отряд. Ему содействует предатель апсил Тлабган, сын Нара; он

надеялся, что если Тердет с помощью персов станет царем, то ему, Тлабгану, точно достанется хотя бы место начальника крепости Цыбла (Цабал). Охранники крепости, хорошо знавшие Тердета и Тлабгана, пропустили их. Таким образом, они овладели крепостью, пленили многих, в том числе и Мсыма Маленького, которому подчинялось укрепление. Кроме того, предводитель персидского отряда, очарованный красотой жены Мсыма Маленького Хиблы, изнасиловал ее; она затем, не вынеся позора, покончила с собой. Однако апсилы и мисимиане восстали, их поддержали и абазги; они перебили всех воинов Тердета, жестоко казнили предателя Тлабгана. А Тердету удалось скрыться.

Заметим, что в драме А. Мукба «В солнечное затмение» образ Тердета раскрывается в контексте исторических событий в Мисиминии более позднего времени, т. е. в 556 г. С исторической точки зрения, действия Тердета больше вписываются в 550 г. (или в 550-552 гг.). С художественной же точки зрения, А. Мукба, конечно, имел право на некоторое смещение временного пространства (повторим, это касается только Тердета), тем более что это не ведет к грубейшему искажению известных исторических событий. С другой стороны, писатели никак не могли пройти мимо такого колоритного образа авантюриста, который был зафиксирован византийской исторической литературой.

И третья книга романа — «Анакопийская крепость» — построена также на базе описания Прокопием Кесарийским Трахейской (Анакопийской) битвы, исход которой был предreshен, ибо еще полностью не объединенные абхазские этнополитические образования не могли одержать победу над хорошо обученными, превосходящими войсками Византии, да и политическая ситуация неблагоприятно складывалась для них. Как свидетельствует Прокопий, после того как абасги отпали от Византии, император Юстиниан велел Бессу послать против них большое войско во главе с военачальниками Улигагом и Иоанном, сыном Фомы (родом из Армении). «Бесс тотчас отправил их на кораблях в область абасгов. Случилось, что один из царьков абасгов, по имени Скепарна, находился у персов. Недавно вызванный Хозровым, он отправился к нему. Другой же (*Οπισιτ / Απσυρτ.* — В. Б.), узнав о походе римлян, собрал всех абасгов и со всем рвением стал готовиться к войне с ними.

За пределами апсилиев, при входе в пределы абасгов, есть место следующего рода: высокая гора, начинающаяся от Кавказского хребта и все понижающаяся, заканчиваясь как бы лестницей, тянется вплоть до самого Эвксинского Понта (*Черного моря.* — В. Б.). У подножия этой горы еще в древности абасги выстроили очень сильное укрепление, по величине наиболее значительное. Здесь им всегда удавалось отражать нападение врагов... Есть один только проход, ведущий в это укрепление и в остальную страну абасгов, по которому нельзя идти людям

396

даже по двое в ряд... Над этой узкой тропой тянется очень отвесная и грозная в своей суровости скала, идущая от лагеря до самого моря. Это место и носит название, достойное этого отвесного обрыва: люди, говорящие здесь по-гречески,

называют его “Трахеей” — сурово-кремнистым (*современный Новый Афон. — В. Б.*). И вот римское войско пристало к берегу между пределами абасгов и апсилиев (*приблизительно на территории современного Сухуми и села Эшера. — В. Б.*); высадив воинов на сушу, Иоанн и Улигаг двинулись пешим строем, а моряки на легких судах всем флотом следовали за войском вдоль берега. Когда же они подошли очень близко к Трахее и увидели над собой вооруженных и в боевом порядке абасгов, стоявших над этой тропой, о которой я только что говорил, вдоль всего обрыва, они остановились в большом недоумении, не зная, как им выйти из настоящего положения. Наконец Иоанн, глубоко поразмыслив, нашел средство выйти из этого бедственного положения следующим образом. Оставив тут Улигага с половиною войска, он сам с остальными вновь сел на корабли. На веслах они обогнули место, где Трахея подходит к берегу, и тем самым оказались в тылу у неприятеля. Подняв знамена, они пошли на врагов» (72). Отражая картину боя, Прокопий Кесарийский, естественно, восхваляет героизм византийских воинов; они начали атаковать с двух сторон. А абасги, оказывается, испугались и в полной растерянности обратились в бегство. «Страх, а поэтому и растерянность так сковали их, что они (*абасги. — В. Б.*) не могли сообразить ни о выгоде для них их родных гористых местностей, ни того, что они легко могли здесь пройти. Преследуя их с двух сторон, римляне захватили и убили очень многих из них. Вместе с бегущими они бегом дошли до их укрепления и нашли ворота открытыми. Сторожа не решались заложить ворота, принимая еще своих, убежавших сюда. И вот, преследующие, смешавшись с бегущими, ворвались в ворота... Таким образом, абасги, с радостью почувствовавшие себя внутри своих стен, оказались взятыми в плен вместе со своим укреплением...» (73). В данном эпизоде из «Войны с готами» ощущается фольклорный дух, героизация одних и регероизация других. Однако в последующем описании битвы автор все же признает, что воинам императора не так уж легко далась победа над абасгами, которые героически защищали свою родину, свободу и свои семьи. «... Римляне, полагавшие, что они победили врагов, оказались здесь перед еще большей трудностью. Так как дома абасгов были многочисленны, отстояли друг от друга на близком расстоянии и, кроме того, были окружены со всех сторон своего рода стеною, то абасги, взойдя на них, защищались изо всех сил, поражая врагов в голову, охваченные, с одной стороны, опасением и страхом перед римлянами, а с другой — жалостью к своим женам и детям и чувством безвыходности своего положения, пока римляне не додумались поджечь дома. И вот, положив огонь со всех сторон, они наконец одержали победу. Правитель абасгов Опсит с небольшим отрядом сумел бежать и удалился к жившим поблизости гуннам (74), в пределы Кавказского хребта (*т. е. на Северный Кавказ. — В. Б.*). Остальным досталось на долю или вместе с горевшими домами обратиться в

397

пепел, или попасть в руки неприятелей. Римляне взяли в плен жен начальников со всем их потомством; стены укрепления они разрушили до основания и всю страну опустошили жестоко. Так окончилась попытка абасгов отпасть». (75)

По сюжету третьей книги романа Б. Тужба, посланник Юстиниана I Ефрат (Евфрат) прибывает в Пицунду. Он встречается там с абхазским католикосом, затем с

военачальниками Иоанном и Улигатом (Улигагом). Войска Иоанна и Улигата штурмуют Анакопийскую цитадель. Несмотря на героизм и отчаянное сопротивление абазгов и апсилов, крепость пала.

Таким образом, в произведении Б. Тужба «Апсырт» за основу взяты три исторических события, зафиксированные Прокопием Кесарийским и отчасти другими византийскими писателями-историками: 1. Нашествие персидского полководца Набеда на Абазгию в 550 г. (76) 2. Захват персами с помощью лазского военачальника Тердета, предавшего своего царя Губаза, апсильской крепости Цыбла (греч. Тзибила, Тсибила, Цибилиум, соврем. Цебельда, абх. Цабал), которая находилась на стыке Апсолии и Мисиминии. Восстание мисимиан и апсилов и уничтожение персидского отряда. (Источники не указывают год цебельдинских событий, но, видимо, они происходили в том же 550 г. /или между 550 и 552 г./) (77). 3. Трахейская (Анакопийская) битва, в которой византийские войска под предводительством Иоанна и Улигага одерживают победу над восставшими абазгами во главе с Опситом (Апсыртом) и разрушают Анакопийскую цитадель. События происходили в том же 550 г. (по некоторым данным — в 551 г.) (78).

Среди персонажей романа немало исторических личностей, в том числе Апсырт (Опсит), его жена Феодора, Скепарна, Ефрат, Губаз и его брат Цата (Цатеи), Тердет, Хосрой, Набед, Юстиниан I, его жена Феодора, Бесс, Иоанн (армянин), Улигат (Улигат), византийский полководец Велизарий (Велисарий); они, как уже отмечалось, фигурируют в произведениях византийских историков-писателей и исследованиях кавказоведов XIX-XX вв. Если образы византийских и персидских императоров, правителей и полководцев (Юстиниана I Великого, Бесса, Хосроя, Набеда и других) так или иначе отражены в мировой литературе (в том числе грузинской, армянской, итальянской, арабской, русской и т. д.), то Апсырт (Опсит), Скепарна, Ефрат и др. впервые (после византийских исторических сочинений) встречаются в литературе, то есть в романе «Апсырт»; я здесь не упоминаю образ Тердета, созданный немного раньше А. Мукба. Кстати, и у Б. Тужба, и у А. Мукба Тердет предстает в одной и той же ипостаси, как политический авантюрист, предатель, человек, стремящийся к власти ценою измены и крови близких людей. В этом, конечно, велико влияние Прокопия Кесарийского, который изначально охарактеризовал Тердета как военачальника, предавшего своего царя Губаза.

Возможно, я ошибаюсь, но в других литературах мне пока не встречались произведения, в которых присутствовали бы образы Губаза, Цатея, Улигага,

398

Ионна Дакика, Ионна (армянина) и других исторических личностей, раскрытые в драме А. Мукба и романе Б. Тужба.

В романе «Апсырт» писатель также создает образы многих вымышленных героев — умудренных жизнью старцев Хабыджа, Сейлыкба и др., правителя апсилов (до

Апсырта) Алдыза, абхазского католика из Пицунды, отца Ефрата Апсара, сестры Ефрата Гуранды, предводителя санигов Ремсага, предводителя цабальцев (цыблаа) Ноурыза и его сыновей Мсыма Большого и Мсыма Маленького, предателя Тлабгана, жены Мсыма Маленького Хиблы и других. Они вместе с образами исторических личностей позволили писателю раскрыть многие стороны эпохи, социально-политических процессов в регионе и т. д. В данном случае нас прежде всего интересуют принципы создания характеров в произведении.

Автор активно использует речь героя в качестве основного средства раскрытия образов персонажей и черт времени. При этом он следует традициям народного ораторского искусства. Дает о себе знать и многолетняя журналистская работа писателя. Речь героя в основном прямая, открытая, иногда с монологическими вставками, которые отражают внутренние переживания героя, тем самым усиливая психологические мотивы произведения. Кроме того, речь персонажа (особенно автора-повествователя) выполняет и другую функцию, то есть — структурообразующую роль, она и конструирует, формирует всю поэтическую систему романа.

В романе нет сложной многоступенчатой и разветвленной повествовательной структуры, как, например, в «Последнем из ушедших» Б. Шинкуба. Главным повествователем выступает сам автор, который ведет рассказ в объективированной форме; он часто проявляет волю, направляя сюжет в определенное русло, использует ретроспективный метод и лирические отступления для того, чтобы описать генезис того или иного исторического явления, правителя, той или иной политики, дать оценку действиям персонажей или событиям. От речи автора-повествователя во многом зависит и раскрытие образов реально действующих в романном пространстве персонажей, и концепция исторических процессов; он является связующим звеном между прошлым и настоящим; он пытается реконструировать, воссоздать раннесредневековую жизнь абхазов, в контексте византийско-кавказских, византийско-персидских отношений. В его речи (часто эмоциональной) сочетаются несколько стилей: фольклорно-эпический, научно-популярный и публицистический. Повествователь использует афористические жанры устного народного творчества — пословицы и поговорки с целью углубления и концентрации мысли. Они также занимают значительное место в речах многих героев. Под влиянием пословиц и поговорок (если даже автор непосредственно их не употребляет) писатель иногда создает собственные афоризмы, тем самым придавая своей речи и речи персонажей афористические черты. Эта традиция в корне связана с народным ораторским искусством. И самое главное, речь автора-повествователя раскрывает образ самого писателя, его

399

переживания, мысли и взгляды, его концепцию исторических событий и личностей. При этом он не навязывает свою точку зрения, а спокойно излагает философию истории Абхазии VI века, с которой читатель может согласиться или не согласиться. Именно рассказчик в лице автора является основным элементом повествовательной структуры произведения; благодаря ему в определенной мере

сохраняется цельность романа как эпического жанра, обеспечивается связь между его частями.

Автор-повествователь заявляет о себе прежде всего в Предисловии к роману, хотя оно выполняет самостоятельную функцию и не связано с художественной структурой произведения. В нем писатель говорит о двух причинах, приведших его к написанию исторического романа. Одна связана с легендой, другая — с историческими фактами, изложенными в древних письменных памятниках. Первая часть речи построена на основе известных библейских и других преданий о сотворении мира и абхазского мифа о том, как Бог дал абхазам Абхазию (абх. Апсны / Апснѳѳыла). Сотворение мира за семь дней изложено в первой книге Моисея «Бытие» (гл. 1-2 и сл.). Заметим, что концепция Б. Тужба не бесспорна, особенно в той ее части, где говорится о появлении первого человека планеты в Апсны (Абхазии). Впрочем аналогичная позиция отражена и в книге Л. Регельсона и И. Хварцкия «Земля Адама», вышедшей в 1997 г., которая вызвала немало споров. У Б. Тужба Бог женского рода, то есть он идентичен абхазскому Ан (Мать) — верховному божеству, демиургу — Всемогущей Богине. Существует мнение (об этом мы уже говорили при исследовании символики в романе Б. Шинкуба «Последний из ушедших»), что, по абхазским и некоторым восточным традициям, верховный Бог выступал в женской ипостаси, то есть в образе Ан / Анцѳа (Анцѳа) — Богини-матери. Б. Тужба использует форму «Ан», что дословно переводится с абхазского как «Мать». И эта Ан, по словам писателя, в течение миллионов лет была одна во всем темном (без солнца и звезд) мире. В конце концов она задумалась и решила создать ангелов, которые попросили ее сотворить звезды, солнце и землю и т. д., ибо они хотели увидеть свет, стоять на твердой почве. Так завершилась прежняя спокойная жизнь богини Ан, но было уже поздно. Одного из ангелов (племянника самой Богини) Ан превратила в хвостатого, рогатого, черного, как уголь, дьявола (аѳстаа) за то, что он стал перечить ей, Богине всех божеств. И после этого он не перестал выдавать себя за самого умного и смѳшленного, и постоянно подсказывал Богине, как ей лучше поступать в тех или иных ситуациях. Затем в течение семи дней, по предложениям ангелов и активного дьявола, Ан сотворила звезды, солнце, луну, землю, океаны, моря, реки, растительность, животный мир и, наконец, человека. Когда она начала создавать человека, рассказывает автор, ей понадобилась глина, которая якобы была только в одном месте — Пысѳахыре (Пысѳахыре), (т. е. Абхазии). Мгновенно привезли глину и, по заданию Ан, начали формировать фигуру человека, его тело, голову, руки и ноги. А когда дошли до оживления человека, перенеся его на землю, дьявол предложил богине Ан: «Если ты хочешь,

400

чтобы этот человек в будущем развивался, то должна отдать ему землю, которую оставила себе». (С. 20). Этой землей являлась Апсны (Абхазия). Ан согласилась и сказала: «Спустимся в Апсны с этим человеком... И там оживим его. И дадим ему спутницу, которая шла бы с ним по нелегкой жизни...». (С. 21).

Соединив несколько преданий и мифов, Б. Тужба написал, можно сказать, свою версию. И чтобы подчеркнуть происхождение человеческой жизни именно на

территории Абхазии, автор в трансформированном виде использует абхазский миф об Апсуара (этике), благодаря которой абхазы получили свою страну от Бога (по некоторым вариантам — от Пророка). Как свидетельствует один из наиболее распространенных вариантов мифа, Бог созвал представителей всех народов с целью распределения между ними земли. В то же время он распределил растения по земле и расселил животных, птиц и рыб. К дележу земли абхаз опоздал. Когда он появился, все территории были уже распределены. Однако Бог дал ему ту часть земли, которую он оставил для себя. Такой дар Всевышнего, как утверждает миф, вызван неукоснительным соблюдением абхазом норм Апсуара, в частности — обычая гостеприимства. Случилось так, что во время раздачи земли абхаза посетил гость, которому он оказал все почести в соответствии с правилами Апсуара (79). А гостем, согласно одному варианту, был Архангел, который впоследствии подтвердил факт гостеприимства (80). Имеется другой вариант этого мифа, в котором отмечается, что милость Бога абхаз заслужил при уничтожении чертей / дьяволов (аџстаацџа) (81). «И вот с тех пор живут абхазы на избранной Богом земле, чтут его, воспитывая в себе Апсуара, стараясь тем самым загладить вину свою перед Богом и остальным человечеством, осознавая, что они стали причиной утраты дара лицезреть Бога. Вот почему с тех пор говорят абхазы, что гость приносит с собой семь счастья, уносит одно» (82). (Данный вариант мифа записан в 1983 г. со слов нынешнего жреца Дыдрыпш-ныха /святилища Дыдрыпш/ в с. Ачандара Гудаутского района Заура Чичба.)

Заметим, что такой же миф в разных вариациях встречается, например, и в адыгском (черкесском) и грузинском фольклоре. И, как справедливо отмечает С. Л. Зухба, «вполне естественно, что каждый народ приписывает содержание мифа своему этносу» (83). Кроме того, фольклорист добавляет: «Все эти повествования в определенной степени перекликаются с мифами древних классовых обществ (Шумеры, Египет) о появлении людей на земле по воле богов» (84). Это прежде всего говорит о том, что многие народы Кавказа (в том числе абхазо-адыгские, картвельские и др.) в течение тысячелетий находились в тесных исторических и культурных контактах с древними цивилизациями Востока.

Писатель возвращается к теме Ан в восьмой главе третьей книги романа «Апсырт» — «Анакопийская крепость», то есть после художественного описания многих трагических событий середины VI в. и перед отражением Анакопийской битвы. Автор, прерывая основную сюжетную линию, дает «мифологическую» вставку — диалог между богиней Ан и человеком. Диалог передает сам повествователь (хотя он отмечает, что об этом рассказывал один из старцев,

401

собранных в Анакопии), который как бы пытается отразить некоторые стороны философии жизни человека. По мнению повествователя, человек часть природы, без него природа не была бы природой; а без природы же человек не стал бы человеком. И неслучайно с древних времен человек, обращаясь к небу молится за благополучие и мир на земле, на общей земле. «Наша земля...» — именно так говорит человек. «Ведь Бог (*Бог здесь уже мужского рода.* — В. Б.) создал землю для

всех людей... Почему же они разрывают ее на кусочки?.. Как бы ни старались, они не смогут раскромсать землю... Никто не сможет уйти от своей судьбы, предначертанной богиней всех божеств Анной (а здесь вновь речь идет о богине Ан. Видимо, писателю надо было придерживаться одной позиции. — В. Б.)». (С. 384). Автор как бы выражает свое разочарование в человеке, алчность которого не имеет границ. Повествователь рассказывает, что, когда Ан создала землю и определила судьбу каждого живого существа, и человеку дала двадцать лет жизни (как и многим животным), то человек выразил недовольство и рассердился на Богиню. «Я же человек, а не животное, почему же она предначертала мне всего лишь двадцать лет?..» — сказал он возмущенно. (С. 384). Через несколько дней человек, не выдержав, отправился к богине Ан. Пришел он к небесным вратам и начал сильно стучать, а животные, ожидавшие ее давно, вели себя смиренно; они даже и не помышляли о каком-нибудь протесте. «Кто осмелился стучать?» — спросил Архангел (Ацааимбар). «Это я, человек... Разве ты не узнал меня?..», — удивился человек. Архангел сказал, что он такого не помнит. Тогда человек, пренебрежительно обозвав Архангела, кинулся на него. Архангел увернулся и произнес: «Да, я вспомнил... Ты же тот, которому дали жизнь на земле после животных? И твое место сзади животных. Почему ты впереди них? Иди и встань сзади осла!» — указал Архангел. (С. 385). Человек хотел было противиться, но увидев, что животные не поддерживают его, отступил. От шума проснулась и Ан, она поинтересовалась у Архангела: «Кто они?» «Это те, которых ты сама создала», — ответил Архангел. «И того, который стоит в конце, похожий на черта (дьявола)?» — вновь спросила Богиня. «Да. Он человек», — подтвердил Архангел. Ан удивилась и отметила, что она не такого человека создавала. А ведь много времени прошло с тех пор, человек изменился; он делает все что взбредет ему в голову. Человек выторговал у Ан до ста лет жизни; были изъяты по десять лет из жизни собаки, лошади, буйвола, осла, свиньи, козла, овцы и обезьяны и переданы человеку. А с этим переходили к нему и характерные черты этих животных. Заметим, что животные добровольно отказывались от десяти лет своей жизни в пользу человека. И все же человеку показалось мало, он продолжал ныть и даже плакать. Однако Богиня больше ни года не добавила и ушла со своими ангелами. А дьявол успокоил его: «Она дала тебе и голову с умом, чтобы ты думал. Вот и думай... Она тебе дала и надежду, а это немало. А то может произойти с тобой то, что произошло со мной». (С. 391). И дьявол рассказал человеку, как его, бывшего ангела, Ан превратила в рогатого дьявола с хвостом за то, что он стал угадывать намерения Богини и противоречить ей.

402

Затем дьявол мгновенно исчез. Расстроенный человек долго смотрел на небо, потом обернул свой гнев на животных; он обвинил их в том, что они не выступили в его защиту и молчали. «Богиня появилась и исчезла, а на земле остались вы и я, теперь я вам покажу!» — сказал человек и, взяв копье, кинулся на животных.

Автор завершает «миф» критикой смысла народной поговорки: «Видимо, неправильно то, что говорят: “Сделай хорошее (доброе) дело и брось в воду (реку) (т. е. забудь об этом)” (“Абзиара уны азы иат”) (85). Если после доброго дела

следовал бы ответный добрый поступок, то разве должен был человек так повести себя». (С. 392). Вероятно, автор полагает: все войны в истории, все, что связано с подавлением (или уничтожением) одного народа другим, унижением одного человека другим и т. д. происходило по вине самого человека, из-за его несовершенства и алчности.

Вместе с тем, Б. Тужба пленен многогранной героической историей народа, который был связан с мировыми цивилизационными процессами; и вполне понятно его стремление убедить читателя в этом. Поэтому во второй части Предисловия он уже обращается к достижениям исторической мысли, к сочинениям античных, русских, византийских и других историков и писателей, к трудам В. Иванова, И. Дьяконова, З. Анчабадзе, Г. Меликишвили, Ш. Инал-ипа и т. д., которые писали об истории абхазов.

И не только в Предисловии, но и во внутренних частях романа автор-повествователь, останавливая движение сюжета, рассказывает о тех или иных исторических событиях, об этнических и политических процессах в Абхазии и соседней Лазике; иногда, используя ретроспективный метод изображения действительности, углубляется в более ранний период истории; а в некоторых местах, выходя из рамок реального художественного и исторического времени, говорит о 737-738 гг., т. е., о времени нашествия арабских войск на Абхазию, о победе абхазов над войсками Мурвана ибн-Мухаммеда в битве под Анакопией (впрочем, этим событиям посвящен роман Р. Петрозашвили «У стен Анакопии», о котором мы еще скажем). При этом речь повествователя открыта, она приобретает научно-популярный, публицистический характер; изредка в нее включаются, например, цитаты из исторического сочинения Прокопия Кесарийского «Война с готами». Автор формулирует свои мысли главным образом на основе достижений исторической мысли, историографической науки. Так, в первой главе первой книги романа (с. 45-60) он рассказывает о судьбе Римской империи, о ее развале в III в. н. э. и возникновении Восточно-Римской империи — Византии, которая еще много веков сохраняла могущество благодаря таким императорам, как Юстиниан I (Великий), об истории столицы Византии — Константинополе, построенном императором Константином в 330 г., о политике Византии на Кавказе, об истории распространения христианства в Абхазии. Посредством таких лирических отступлений писатель отражает тот широкий исторический контекст, в котором происходили события в Абхазии. В некоторых эпизодах мы, естественно, видим не мнение исторической науки, а позицию автора.

403

Так, характеризуя эпоху Юстиниана I (VI в.), от которой и начались Средние века, он пишет, что «во внешней политике императору необходимо было решить две проблемы. Первая была связана с восточным направлением — с возрождением Римской империи. С огромными усилиями он смог ее решить. А вторую — восточную проблему решить никак не удавалось... Для того, чтобы одержать верх над Персией, император должен был подчинить Византии мелкие государства Кавказа... А эти государства выступали против самого Юстиниана и его политики и

боролись за свободу и независимость, за сохранение и защиту своих народов и родины. Когда базилевс почувствовал, что силой ничего не решить, то попытался прибрать их К рукам хитростью. При этом он использовал то, что большинство населения Кавказа (*главным образом абхазы, грузины, армяне, часть алан и т. д. — В. Б.*) было христианами. Император боялся объединения народов, которые сообща мощными силами могли противостоять ему. Поэтому в данном регионе он начал следовать политической стратегии “разделяй и властвуй”...». (С. 59). С точки зрения автора-повествователя, в кавказской политике Юстиниана I особое место занимали абазги и апсилы. Исходя из этого, он провел несколько важных мероприятий: начал строить храм в Питиунте (Пицунде), посылать в Абазгию и Апсилию христианских миссионеров и т. д. Несмотря на это, правители Абазгии и Апсилии отказались от Византии и заявили, что они не хотят видеть на своей земле ни византийцев, ни персов. Писатель отмечает: «Если подумать, то этих правителей должен был поддержать весь народ. Однако этого не произошло. И абазги, и апсилы были доведены до крайности. Они чувствовали себя людьми, которые оказались в пустыне, открытой всем ветрам. ... Если они поворачивались в сторону Востока, то ураган бил по ним оттуда, а на Западе было еще хуже. А море тоже заносило к ним всяких врагов и захватчиков. Они чувствовали себя так, будто застряли в горле Мира, они задыхались...». (С. 60).

И в третьей книге романа — «Анакопийская крепость» — повествователь размышляет о политике Византии в «провинциях», об отношении различных народов к империи, которую иногда называют Грецией. По его мнению, некоторые народы, боясь гнева императора, вели себя смиренно, рабски, чувствуя себя гостями на своей же родине. Другие же, по этническому происхождению далекие от греков, доказывали, что они греки, и в своей стране говорили только на греческом языке, а родного языка стеснялись. А третьи же пресмыкались и подхалимничали перед империей. Но были и другие, не преклонившие головы перед Византией, и среди них — абхазы, которые постоянно оказывали сопротивление. Продолжая свои мысли, автор отмечает некоторые общие черты политики многих империй, будь она малая или большая, хотя он ведет речь об Абхазии. С подобной политикой сталкиваются и сегодня многие малочисленные народы Кавказа и мира. И это подразумевают слова писателя, в них мы узнаем современную действительность. «Когда (византийцы) поняли, что (абхазов) силой подчинить трудно, то пошли хитрым путем, — пишет автор. —

404

Они начали заселять греками территории между субэтносами. А начали претворять в жизнь эти планы... в поселении Амзара, название которого поменяли на греческое Пицунда, означающее “сосновая роща”. В основном здесь обосновались милетцы... И было их немало. Основная их цель — не дать абазгам и санигам объединиться, вбить клин между братьями. Чтобы скрыть свое непосредственное предназначение, они, как бы проявляя “уважение” к абхазам, построили для них храм, распространяли христианство. ...Абазги общались с ними. В дни христианских праздников они вместе ходили в церковь... Со временем установилось кровное родство, традиция крещения друг друга... Это продолжалось и не десять, и не сто

лет... Укрепившись в Амзаре, греки, плененные плодородной землей, пользуясь гостеприимством абхазов, начали пускать корни и в других районах: перейдя реку Хашпсы, двинулись к Цанбовцам... После удаchi среди абазгов и санигов, они успешно направились на Восток... Вместо Аква (А́куа) сперва появился город Диоскурия, затем — Севастополиς; греки построили там крепости... Таким образом, греки заселялись в Абхазии, клином рассекая, разделяя местное население». (С. 343). Через некоторое время новое поколение греков, родившееся уже в Абхазии, забыв о прежнем «уважительном» отношении к коренному населению, заявило, что эта земля (Абхазия) принадлежит им, а абхазы здесь лишь гости. Абхазы, естественно, были сильно раздражены и оскорблены и подняли восстание против византийцев. В подтверждение своей точки зрения автор включает в повествование диалог нескольких безымянных византийских сенаторов, приглашенных Юстинианом I на совещание. Один из них говорит: «У нас одна империя, и во всей империи должен быть один народ, и официальным языком должен быть один язык (*греческий*. — В. Б.)». (С. 345). Словом, империя должна быть унитарной, «инородцы» — ассимилированы. Однако такая политика непризнания прав других народов и их угнетение заранее обречена на провал, она в итоге ведет к кровавым конфликтам, разрушению всяких империй, порождает этническую ненависть. Вот к таким выводам приводит речь повествователя, да и весь роман «Апсырт»; эти мысли вытекают и из исторических произведений Б. Шинкуба, В. Амаршана, А. Мукба и др.

Возвращаясь к проблемам Абхазии того периода, автор говорит, что среди абхазских раннесредневековых этнополитических образований позиции Апсилии и апсилов были более сильны и под их влиянием впоследствии вся страна на абхазском языке стала называться Апсны / Апсынра (Апсны / Апсынра), а народ — апсуаа (апсуаа). (Эти названия сохранились по сей день.) Однако зарубежом их называли абазгами, видимо, потому, что Абазгия теснее была связана с Византией. А Анакопийская крепость, находившаяся на территории Абазгии, являлась, согласно источникам, самой крупной и лучше укрепленной цитаделью на всем черноморском побережье Кавказа. Она не раз преграждала путь персидским, византийским и арабским завоевателям. Эта крепость стала символом

405

героической истории абхазов. И неслучайно ее образ занимает особое место в национальной литературе (и не только в исторических романах и повестях), в частности, в рассматриваемом произведении «Апсырт», в романах Р. Петрозашвили «У стен Анакопии», В. Амаршана «Апсха — царь абхазов»; он также присутствует в средневековой грузинской агиографической и историко-повествовательной литературе (об этом будет сказано далее при анализе произведения Р. Петрозашвили). Со временем о крепости начали слагать предания в духе древнегреческих легенд и поэм Гомера. А одно из них включил в свою речь и автор-повествователь; оно публиковалось в разных изданиях (86).

Б. Тужба использует легенду об Анакопийской цитадели с целью углубления смысла

своей речи, подчеркивания нелегкой истории народа, да и самого укрепления, вокруг которого разворачиваются многие события. Между тем сама легенда — результат взаимовлияния нескольких культурных (в частности, фольклорных) традиций: древнегреческой, египетской, абхазской и т. д. Автор пересказывает основной сюжет предания без искажения, но не произносит каких-либо конкретных имен, кроме Анакопия-пха (дословно — дочь Анакопии) (героиня). По словам повествователя, когда-то правитель передал Анакопийскую цитадель своему брату, но тому показалось, что этого мало и он достоин большего, то есть царского престола. Брат решил собрать своих сторонников и свергнуть правителя. Однако среди его близких оказался предатель, который сообщил царю о заговоре. Разъяренный правитель отправил войска в Анакопию. Когда об этом узнал его брат, он сбежал со своей возлюбленной Анакопия-пха — племянницей начальника крепости в Грецию (видимо, в Византию). Через много лет народ услышал, что Анакопия-пха собирается вернуться с подарками для того, чтобы повидаться с братьями. Действительно, десять огромных кораблей, набитые сундуками, причалили к берегу. Народ с радостью принял ее и устроил пир. А к вечеру она попросила анакопийцев перенести сундуки в крепость, обещав раздать подарки на следующий день. Люди, исполнив просьбу Анакопия-пха, разошлись по домам. Когда в крепости заснули все ее обитатели, слуги Анакопия-пха открыли сундуки, из которых вышли воины; они быстро захватили укрепление. (С. 175-176).

В книге В. П. Пачулиа «Падение Анакопии» в предании под этим же названием в роли правителя выступает царь Баграт (87), а его брата — Дмитрий (88). Очевидно, что предание возникло на основе определенного исторического факта, возможно, Анакопийской битвы абазгов с византийцами в 550 г. Тем более что публикация В. П. Пачулиа завершается победой византийцев, которые впоследствии долгие годы держали под своей властью крепость.

Легенда о падении Анакопии напоминает известный древнегреческий сюжет о троянском коне, использованный Гомером. С помощью деревянного коня греки попадают в неприступную крепость и одерживают победу над троянцами. А легенда о троянском коне в свою очередь близка к древнеегипетскому сказанию о хитром полководце Джхути. В нем рассказывается, что военачальник

406

фараона Тутмоса III (1525-1473 гг. до н. э.) Джхути, осаждавший крепость Ионна (*соврем. Яффа — В. Б.*), решил захватить ее хитростью: он принес в дар осажденной крепости и правителю Ионны 200 огромных закрытых корзин, в которых находились вооруженные воины. Когда корзины были внесены в крепость, воины полководца Джхути вышли из них и перебили весь гарнизон и жителей (89).

Историко-героический образ Анакопийской цитадели автор дополняет ее естественными характеристиками, о которых писал и Прокопий Кесарийский; повествователь объясняет, почему она была неприступной и называлась главной крепостью Абхазии. Благо, что остатки древнейшей цитадели сохранились до сих пор в Новом Афоне.

Анакопийская крепость яркий пример того, как исторический факт переходит в фольклор, а затем становится и литературным образом, символизируя героическую и трагическую историю народа и страны. Об этом свидетельствуют и романы Р. Петрозашвили «У стен Анакопии» и В. Амаршана «Апсха — царь Абхазии», в которых образ цитадели занимает заметное место в художественной структуре произведений.

Благодаря автору-повествователю читатель узнает некоторые особенности социально-общественной жизни предков абхазов, в частности о так называемой «военной демократии», в условиях которой любой достойный член общества (как правило, мужчина) мог быть избран правителем страны или предводителем, полководцем. С аналогичной «демократией» мы уже встречались в романе Б. Шинкуба «Последний из ушедших», а также в этнографических очерках С. Званба. Но то было в XIX в. Несмотря на огромное временное пространство между XIX столетием и VI веком, писатели посчитали, что основные черты патриархально-родового строя, принципы «военной демократии» не могли исчезнуть. Не могло исчезнуть и чувство чести, собственного достоинства, дух свободы личности, рода, этноса. Описывая эпизод из жизни цыбловцев, связанный с выбором предводителя, автор решает две задачи: с одной стороны, он раскрывает причины конфликта между родами Нар-ипа Тлабгана и Мсыма Ноурыза (Наровцами и Мсымовцами): дело в том, что в честном поединке победил дед Мсыма Маленького — Дарыква. И с тех пор цыбловцами правили Мсымовцы, чем крайне был недоволен род Тлабгана. Вероятно, в этом кроется и причина предательства Тлабгана, который как-то пытался отомстить соперникам и с помощью авантюриста Тердета захватить власть.

С другой стороны, повествователь характеризует особенности быта народа, в определенной степени напоминающие спартанское воспитание и рыцарские традиции. Многие черты жизни предков абхазов сохранялись до половины XX в. Об этом свидетельствуют, в частности, произведения Д. Гулиа «Камачич», Б. Шинкуба «Последний из ушедших» и «Рассеченный камень». Писатели порою в художественном произведении, опираясь на археологические, фольклорные и другие материалы, реставрируют древние обычаи и традиции, о которых

407

этнография еще не успела написать. Этим они также устанавливают связь времен, отстоящих друг от друга на большом расстоянии.

Б. Тужба отмечает, что предводителя выбирали седовласые старейшины цыбловцев. Основное внимание обращалось на «боевые» заслуги кандидата, его мужество и храбрость. Мерой оценки не могли быть его физические (спортивные) данные и богатство. В тринадцатой главе второй книги романа читаем: «Цыбловцы выбирали своего предводителя не из-за того, что он был статен как тополь, рослым и широкоплечим, его талия была тонкой как у девушки, подобной новой луне, а руки

были крепки как лапы медведя, хотя и эти качества они вовсе не отвергали. Кроме того, при выборе предводителя цыбловцы не смотрели на то, что у человека есть несметные богатства, большое количество скота, что он каждый год, вырастив тысячи голов, сто отпускал в лес, и этим богатством он был известен не только среди цыбловцев, но и по всей Абхазии. Хотя они и не делали вид, что всего этого не замечают». (С. 310). Естественно, предводитель должен был обладать гибким умом, ораторскими способностями и т. д.

Собрание старейшин обычно открывал жрец. Он, стоя у святилища, вбив свой посох (алабашу) в землю, начинал моление, обращаясь к Богу. Затем продолжал: «... Страх, трусость — подобны смерти ...мужество и храбрость — превыше всего, лошадь падет — поле останется, человек умрет — слава останется (*фольклорный вариант пословицы: “лошадь падет — поле останется, человек умрет — слово останется”*). — В. Б.). Эта мера оценки для нас, цыбловцев, должна быть главной, когда мы выбираем человека, которому поручаем судьбу страны». (С. 310).

Любопытно, что кульминацией выборов становится «рыцарский поединок» между двумя достойными мужчинами (подобно рыцарским турнирам в средневековой Англии). Дед Мсыма Маленького Дарыква и дед Нар-ипа Тлабгана Ноузыдж облачаются в военные доспехи, в руках длинные копья; на конях они расходятся и с большой скоростью мчатся друг на друга. Когда копья поломались, перешли на арканы. В итоге Дарыква победил, а у наровцев в душе осталась обида, которая впоследствии давала о себе знать.

В поединке сталкиваются не только два физически подготовленных человека, но и два противоположных, антитетичных характера, хотя их объединяют и общие черты. Одному из них суждено быть предводителем, от которого будет зависеть судьба народа. И эти характеры раскрываются благодаря речи автора-повествователя. На этот раз его речь лаконична, в ней сильно влияние фольклорной эстетики. Остановившись на двух кандидатах в предводители, старцы давали им такие характеристики: «О первом (*Мсыме Дарыкве*. — В. Б.) говорили: он скромнен, но при необходимости — мужественен и храбр, быстр, может на бегу поймать косулю. Он... чист и честен, его слово железное, раз сказал, то обязательно сделает... Когда видит врагов, он резко меняется и пускается на них, разметая всех... А второго (*Нар-ипа Ноузыджа*. — В. Б.) восхваляли: на макушке Ерцаху (*самая большая гора в Абхазии*. — В. Б.) он приручает коней, а

408

берег реки Кодор — для него является местом отдыха (*напоминает, например, мифический образ Абрскила*. — В. Б.) ...За кровь он мстит и обычно клянется перед святилищем: ...“Пока я не отомщу, пусть только туман остается моей пищей” (*т. е. не будет есть*. — В. Б.)». (С. 311). По словам автора, «Ноузыдж был самоуверенным и сильным человеком. Он никогда не отступал. Кроме того, он был задиристым и неуравновешенным человеком. Такой человек похож на неприрученного быка, который не намерен останавливаться ни перед чем. В борьбе за место предводителя цыбловцев он должен победить или умереть... Иным человеком был Мсым Дарыква.

Несмотря на свою молодость, он, подобно седовласому старцу, много раз взвешивал, обдумывал, прежде чем сказать или что-то предпринять. Из-за его собранности и ума о нем говорили, что он раньше времени повзрослел. С ним советуются. Вот такой, далеко думающий человек мог бы сказать: “Мужественный Ноузыдж, будь ты предводителем” и встать рядом с ним». (С. 311). И вдруг автор завершает: «Когда-нибудь было ли так, чтобы даже мудрый человек самолично отказался от власти. И Мсым Дарыква не уступил». (С. 311).

Повествователь, конечно, хотел бы примирения между конфликтующими сторонами, чтобы сила, мужество и храбрость сочетались с умом, рационализмом и мудростью. Его последние слова — это слова сожаления. Но такова, как правило, жестокая реальность.

Речь автора-повествователя — важное средство раскрытия образов других персонажей. Она часто сочетается с диалогами и изредка внутренними монологами героев.

Значительное место в художественной системе романа занимает образ начальника крепости Гумпсы, затем правителя Апсилии Апсырта. Это единственный «сквозной» персонаж, который встречается во всех трех книгах произведения, именно он и речь автора-повествователя скрепляют части романа. Без них трудно было бы говорить о жанре «Апсырта»; вероятно, произведение распалось бы на три повести. Структурообразующая роль образа Апсырта продиктована и общенародной идеей объединения раннесредневековых этнополитических образований, главным носителем которой является герой. Поэтому писатель не жалеет поэтических средств для его раскрытия. Образ персонажа сложен и противоречив, но своими качествами он выделяется среди других действующих лиц, особенно же — правителей и начальников крепостей (Скепарна, Алдыз, Мсым Большой, Мсым Маленький и др.). Читатель узнает о нем прежде всего со слов повествователя, через действия, высказывания и внутренние монологи и диалоги (беседа с собственным «двойником» в конце первой книги) героя, в которых также присутствует авторский голос; от других персонажей, характеризующих те или иные черты Апсырта как лидера. Позиция Апсырта по многим проблемам исторического развития абхазских субэтносов и будущей перспективы страны почти совпадает с точкой зрения автора-повествователя, который

409

отнюдь полностью не идеализирует, не обожествляет его, как и некоторых других «положительных» персонажей (например, Мсыма Ноурыза, в свою бытность предводителя цыбловцев тоже мечтавшего об объединении мисимиан и апсилов), хотя не отказывается от определенной героизации героя.

Даже на вид Апсырт не сильно отличался от обычных людей, но у народа снискал большой авторитет. Автор, рисуя его портрет, пишет: «Апсырт был человеком средних лет. С виду он не бросался в глаза, и ростом он мог быть выше. Он не был

похож на широкоплечего мужчину, статного как тополь, с тонкой талией... Однако его необыкновенное лицо заставляло забыть все это: лоб был широким, а густо-черные ресницы, подобно двум горам, смотрели друг на друга. Когда он смеялся, под его открытым взглядом скрывалась удивительная привлекательность, он был симпатичным. Те, знавшие его, говорили, что на его лице можно прочесть все о человеке. Мало кто сомневался в его честности и прямоте. Во время общения с порядочными и верными людьми, он был открыт, его глаза сияли... Резко менялся, если сталкивался с подонками. Он мрачнел, глаза не скрывали его ненависти к ним...». (С. 97). Когда Апсырт женился на божественно красивой девушке Феодоре из Византии, люди про себя сказали: «...Как же такой невзрачный на вид Апсырт смог жениться на необыкновенной красавице». (С. 92). В другом месте повествователь отмечает, что в жизни, как правило, одному достается все — и красота, и богатство, и счастье, а другому ничего, хотя он выделяется и умом, и знаниями, даже незначительные блага ему приходится добывать с огромным трудом. Некоторые, если и оказывают помощь кому-то, то взамен с него требуют большего. Есть и другая беда, утверждает автор: когда окружающие узнают, что человек умен, талантлив, выше их на три головы, то они стараются оттолкнуть, не замечать его, боясь оказаться в задних рядах. Но по отношению к Апсырту, «природа (жизнь) по-иному поступила... Несмотря на его невзрачность, судьба не обделила героя: она дала ему счастье, богатые знания и, наконец, власть, народ выбрал его своим лидером, правителем». (С. 184).

Очевидно, что писатель воссоздает образ Апсырта двумя способами. С одной стороны, как уже заметили, он идет по пути формирования личности лидера общенационального масштаба. С другой — он не безгрешен: иногда совершает такие поступки, которые чуть ли не разрушают возвышенный образ героя; и странно то, что Апсырт не помнит о них, или считает их несущественными моментами его жизни, а зря... Теперь все по порядку.

Автор, выделяя положительные качества персонажа, подчеркивает, что в то время Апсырт был одним из образованных людей в Абхазии. В течение некоторого времени находился в Константинополе, поддерживал связи со многими византийскими сановниками. Там он познакомился и со своей будущей женой Феодорой — дочерью какого-то богатого грека. Ее отец был против брака, ибо не хотел, чтобы Феодора отправилась, по его выражению, к «дикарям». Дабы пока-

410

зать психологическое состояние отца и испытать чувства Феодоры к Апсырту, писатель использует небольшой сюжет о судьбе прекрасной дочери некоего римского императора, вышедшей замуж за скифского правителя. И рассказывает об этом именно отец Феодоры. Та девушка была жадной и ради получения богатства могла пойти на все. Она вышла замуж за богатейшего, но старого царя скифов, надеясь, что он скоро умрет и ей достанется огромное состояние. Действительно, царь недолго прожил. Его молодая жена радовалась. Однако не тут-то было дело: по скифским обычаям, правителя хоронили вместе с супругой; ее, естественно, пришлось убить.

Этот сюжет отражает особенности восприятия византийца, который, как и официальная историческая литература, считал «туземцев» «провинций» и сопредельных стран «варварами» (в смысле «дикарями»), И можно представить внутреннее состояние отца Феодоры, дочь которого влюбилась в «варвара» и отправляется в его страну. Да и в Абхазии не сразу восприняли женитьбу Апсырта на ромейке — представительнице империи, тем более что Апсырт был ярким сторонником независимости Абхазии от Византии. Однако любовь победила межэтнические различия и политические конфликты. Вот любопытный диалог Феодоры с отцом:

«— Отец, ... мне не нужны богатства, золото, мне нужен только Апсырт, — умоляла отца Феодора.

— И он так же сильно любит тебя? — спросил отец.

— Да.

— Тогда он сам пусть останется здесь (*в Византии. — В. Б.*).

— Нет, он не может оставить свою родину.

— А почему же ты покидаешь свою родину?

— Я его люблю.

— Любовь угасает со временем.

— Нет, нет, нет, отец, ... не говори так.

— Я говорю правду, но Бог не дал мне послушную дочь.

Феодора разрыдалась.

Отец все же был мягким человеком, в итоге он отпустил свою дочь. И в Константинополе они обвенчались в церкви. Ее отец сыграл большую свадьбу, на которой были многие члены Сената». (С. 89).

Женитьба Апсырта показывает, что он не испытывает ненависти к самим грекам, народу Византии, он хочет лишь одного: свободы своей родине, независимости от Восточно-Римской империи. Само население Византии вряд ли стремилось к войнам с другими народами. Оно, как правило, использовалось властью, политиками для достижения имперских целей, для наполнения своих карманов. Феодора понимала Апсырта, она никогда не говорила с ним о каких-то интересах империи. Естественно, плывя к берегам Абхазии, Феодора переживала, она еще не знала, что ждет ее в неизвестной стране, как ее примут. Почувствовав волнение Феодоры, Апсырт говорит ей: «Абхазы встречают хлебом и

411

солью тех, которые проявляют искреннее уважение к ним... А тем, кто пренебрежительно к ним относится, отвечают тем же...». (С. 90). «Тебя, Феодора, абхазы встретят с радостью», — обнадежил он жену. Потом про себя сказал: «Тот, кто придет к ним с такими словами: “С сегодняшнего дня ваша родина станет моей, ваши радости и печали станут моими”, — в Абхазии встречают с распростертыми руками». (С. 92). Однако, не с такой уж радостью приняли Феодору, для абхазов она была чужой. Это было в первые дни, затем привыкли к ней. Земляков Апсырта покорила внешность Феодоры, она соответствовала их идеалу женской красоты.

Автор пишет: «Ростом выдалась... талия тонкая, ее золотистые волосы спадали до земли; ходила она с приподнятой головой, не тряся плечами; шея белая и растянутая; с закругленным лицом, щеки переливались как зерна граната; а брови, словно две новые луны, смотрели друг на друга...». (С. 92).

Феодора постепенно вписалась в абхазскую жизнь, пыталась соблюдать обычаи народа, учила абхазский язык. Все это поднимало авторитет Апсырта, который радовался каждому такому шагу супруги. И главное, Феодора понимала патриотические настроения мужа. Они были сосредоточены на судьбе абхазов. Он был искренен в своих чувствах. Об этом свидетельствуют, например, внутренние размышления героя, спровоцированные убийством ближайшего друга, прекрасного воина Апсара. Возвращаясь домой с Феодорой после похорон Апсара, Апсырт думает: «До каких пор будет мучаться мой народ... Как защитить его? Как защитить родину?.. Когда сегодня на похоронах он затронул эти вопросы, старец Хабыдж сказал: “В семье, где нет согласия, где вечно грызут друг друга, может потухнуть очажный огонь”. “Так, что же делать, чтобы этот огонь не потух, Хабыдж?” — [спросил он старца]. “У этой семьи должен быть глава — честный, добрый, который может отличить хорошее от плохого и к которому прислушиваются все”, — продолжил свою речь Хабыдж. “Но что может один человек?” — [не унимался Апсырт]. “Он может сделать много, если соберет вокруг себя не лицемеров, а честных, порядочных, правдивых и верных людей... Такие люди есть. Но они не подхалимничают перед тобой из-за того, что у тебя власть, не ползают на коленях, не унижаются”, — [завершил Хабыдж]. “Ведь таким же человеком был Апсар...” — вспомнил его Апсырт после слов Хабыджа, — но я не заметил, не понял его... Я перед ними в большом долгу...». (С. 75).

Значительную роль в формировании многих черт характера Апсырта сыграл мудрый Хабыдж, который постоянно наставлял его и воспитывал. Естественно, параллельно с образом Апсырта автор раскрывает и образ старца. Апсырт жалел Хабыджа и ценил его заслуги перед народом. По словам Апсырта, старец никогда не любил тех, которые унижали себя, рабски кланялись перед другими. «Кто привык кланяться, тот становится горбатым. Горбатому нельзя доверять, — говорил он (*отмечает Апсырт. — В. Б.*). Так воспитывал он своих сыновей и внуков. Многие из них были десятниками и сотниками (*предводители боевых отрядов в десять и сто человек — В. Б.*) в его армии». (С. 107). Апсырт много перенял от

412

Хабыджа; его высокое мнение о старце возвышает личность самого правителя Апсилии.

Образ Апсырта как лидера общенационального масштаба раскрывается в речи не только автора-повествователя, но и других героев романа. Примечательным эпизодом стал многотысячный сход представителей апсилов, мисимиан и других, на котором решался вопрос переизбрания правителя Апсилии. Вел собрание старец Хабыдж. Народ отказался от прежнего правителя, предателя интересов страны Алдыза и предложил несколько кандидатур — братьев Мсыма Большого и Мсыма

Маленького и Апсырта. Первые отказались от поста главы страны в пользу Апсырта. При этом Мсым Большой произнес речь, в которой подчеркнул ряд важных черт Апсырта; он фактически выразил общее мнение собравшихся. Мсым Большой сказал: «... Среди нас, апсилов есть уважаемый и любимый всем народом и образованный человек с большим боевым опытом... Правителем Апсилии достоин быть Апсырт». (С. 149). После выступления Мсым Большой и Мсым Маленький подошли к Апсырту и встали рядом с ним. Народ одобрил их действия. Так Апсырт стал править Апсилией.

Впоследствии автор-повествователь возвышает личность Апсырта как лидера общенационального масштаба. Кроме того, он пытается убедить читателя, что именно Апсырт был первым апсхой — царем всех абхазов, хотя источники говорят об Апсырте (Опсите) только как о правителе Апсилии, который, возможно, вынашивал идею объединения раннесредневековых абхазских этнополитических образований. Апсхой, например, в полном смысле этого слова, был Леон II — герой романа В. Амаршана «Апсха — царь Абхазии». В этом мало кто из ученых-историков сомневается.

Утверждая свою позицию, автор-повествователь пишет, что имя Апсырта было известно в каждой абхазской семье. Когда произносили это имя, и саниги, и абазги, и мисимиане, и апсилы забывали о сугубо местных амбициях и интересах, «их мысли сосредотачивались на общей родине Пысхыхыре (Абхазии. — В. Б.). И неудивительно, что название родины было священо для них... Когда произносили имя Апсырт, они думали: “Что с нами происходит, почему мы не укрепляем четыре основы (столба) нашего общего дома, а ослабляем их...” *(речь идет о четырех субэтносах — санигах, абазгах, апсилах и мисимианах, которые должны стать основой единого абхазского народа. — В. Б.)*... Было бы прекрасно, если каждый день, ежечасно, ежеминутно вспоминали бы имя Апсырта!» (С. 248). То есть с Апсыртом, убежден автор, считалось все население древней Абхазии. При этом он подчеркивал, что трагически может сложиться судьба народа, если каждый будет «тянуть одеяло на свою сторону», заботиться лишь о своем роде (фамилии), субэтносе.

Такие черты характера Апсырта раскрываются и в диалогах героя с другими персонажами, в частности, с царем лазов Губазом и его братом Цатеи, с правителем абазгов Скепарной. Острые диалоги знакомят читателя с мировосприятием других действующих лиц, от позиций которых могла зависеть судьба сосед-

ствующих народов, решение проблемы объединения родственных этнических групп. Сталкиваются разные точки зрения, но автору-повествователю ближе мнение Апсырта, которое, как он считает, выражало интересы всего народа и страны. Поэтому он усиливает консолидирующие начала в образе главного героя; этим и продиктовано создание оппозиционного ряда: Апсырт и Скепарна, Апсырт и Цатеи, Апсырт и Алдыз, Апсырт и Губаз и, наконец, Апсырт и Ефрат.

Правитель Абазгии Скепарна воспитывался в Персии, при шахском дворе; он попал туда в качестве заложника во время нашествия персов на Абхазию. Лишенный власти отец Скепарны находился у алан, однако он не терял связи с сыном. Скепарну воспитывали в духе персидских традиций и преданности Персии, дабы в будущем иметь верного союзника в Абазгии. С этой же целью его женили на Зуфтие — дочери близкого родственника шаха Хосроя Хафиза. В итоге, не без поддержки Хосроя, Скепарна был избран правителем Абазгии.

Вспомним: такова была судьба и юного Апсырта, только он рос в столице враждебной Персии Византийской империи — Константинополе и воспитывался в иных традициях. Очевидно, что автор не случайно включает в повествовательную структуру романа примечательные эпизоды из жизни двух правителей — Апсырта и Скепарны, одновременно росших в центрах двух враждующих держав, каждая из которых вела борьбу за обладание Абхазией и сопредельными странами. Изначально оба героя противопоставляются, их взгляды расходятся; это прежде всего отразилось в диалоге Апсырта со Скепарной.

В Анакопии встретились Апсырт и Скепарна — правители двух основных абхазских этнополитических образований — Апсилии и Абазгии. Апсырт пытался убедить Скепарну, что саниги, абазги, апсилы и мисимиане — братья и составляют один народ, они должны объединиться и вместе защищать общую родину Апсны (Абхазию). Затем, касаясь проблем абазгов и апсилов, он сказал:

«— Мы находимся между двумя огнями, между Восточно-Римской империей и Персией. Можем погибнуть как тот слуга, который метался между князем и княгиней.

— Чтобы с нами подобное не произошло, мы должны знать, кто нам действительно окажет помощь, — сказал Скепарна.

— Неплохо было бы, если нашелся такой друг. ...Однако я не вижу его...

— Ты не прав, Апсырт, есть такой, который поможет нам.

— И кто же?

— Правитель Персии.

Апсырту не понравились слова Скепарны.

— Скепарна, ты уверен, что он искренне доброжелательно относится к нам?..

— Я вижу, ты не доверяешь правителю Персии. Почему?

— Потому что ему нужна Абхазия, а не ее народ, об интересах которого и не думает. Он хочет использовать Абхазию для борьбы с Византией. А что у нас общего с персами, даже религия у них другая.

— Не забывай, что я тоже не христианин, Апсырт.

414

— ...Абхазы издавна христиане, они крестятся.

— И что оно, христианство, дало им кроме того, что они находятся под игом христианского императора?

— Я говорю совершенно о другом.

— Не понимаю тебя, Апсырт.

— Ни Восточно-Римская империя, ни Персия нам не друзья...

— Но сегодня нет других государств, кроме одной из названных держав, которые поддержали бы нас. Бесполезно надеяться и на твоего родственника, лазского царя Губаза... Он сам мечется между персами и византийцами...

— Скепарна, я говорю о другом: нам не следует ждать поддержки ни с Востока, ни с Запада. Нам надо объединить всех абхазов в одно государство... и укрепить свои силы...

— Это — задача будущего, надо подумать. А сейчас, Апсырт, твои родственники (*ромей. — В. Б.*) готовятся к вторжению в нашу страну; ты об этом, видимо, знаешь. Надо найти союзника в борьбе с ними.

Терпение Апсырта лопнуло... и он ответил так:

— Вероятно, ты надеешься на своих родственников (*персов. — В. Б.*)...

— Я им верю. Я давно жду от них войско, но что-то его не видно. Завтра же отправлюсь в Персию сам.

— Счастливого пути.. А я думал, что мы пойдем по одному пути.

— Нет, Апсырт. Судя по твоим словам, нам не по пути.

Апсырт резко встал и добавил:

— Апислы и абазги не простят нам, что мы не смогли найти общего языка и не избрали единого пути. Может быть, и через столетия нас будут проклинять потомки. Да мы сами скоро пожалеем об этом». (С. 169-172).

Если Апсырт убежден, что спасение абхазов — в объединении всех этнополитических образований и создании самостоятельного сильного государства, то Скепарна не может освободиться от рабской психологии: он связывает судьбу народа с Персией, которая якобы является верным союзником. Кроме того, Скепарна боится потерять власть, ибо объединенным царством будет править один правитель, то есть Апсырт. В этом у него никаких сомнений нет. Автор пишет: «Скепарна пронзительно посмотрел на Апсырта. “Этому человеку нельзя доверять. Он в качестве гостя только перешагнул твой порог, а ведет себя уже как хозяин. Будет у него власть — превратит тебя в слугу. Не верь ему, не верь...” — эти слова без конца звучали в ушах Скепарны. Каждый слышит то, что хочет услышать. И Скепарне приходили мысли, которые беспокоили его». (С. 171). Они-то и мешали ему договориться с Апсыртом, который, по мнению повествователя, и не помышлял унижить Скепарну. Апсырта волновали более крупные, судьбоносные проблемы, чем какие-то личные корыстные интересы. Инициатива объединения субэтносов шла от него. Хотя, прямо скажем: Апсырт был уверен в своей правоте и убежден, что именно он сможет решить эти проблемы.

415

Образ Апсырта дополняет и эпизод встречи героя в Константинополе с младшим братом лазского царя Губаза Цатеи, который также воспитывался в столице Византии. Цатеи — убежденный сторонник провизантийской политической ориентации; в определенной мере он напоминает Ефрата, ставшего верным слугой империи. Напомним, что о Цатеи (Цате) писал Агафий Миринейский в сочинении «О царствовании Юстиниана», о чем уже говорили в начале данной главы исследования. Агафий создает величественный образ Цатеи, впоследствии

назначенного Юстинианом I правителем Лазики. Причина подобной характеристики исторической личности в ранневизантийской историко-повествовательной литературе — рабская преданность Цатеи императору. Цатеи фактически стал ставленником базилевса в Лазике. С моей точки зрения, в создании образа Цатеи Б. Тужба использовал историко-повествовательный опыт Агафия Миринейского.

Б. Тужба пишет: «Когда Цатеи сказал, что и апсилы, и лазы до сих пор существуют благодаря Византии, что мы должны радоваться, если греки женятся на наших сестрах, если даже они берут их в прислуги (шъапызэзэафыс), Апсырт вышел из себя и накричал на Цатеи». (С. 91). Апсырт ярый защитник чести и достоинства народа, он считает, что никто не вправе оскорблять его. «Ты-то знаешь, — Апсырт кричал на Цатеи, — что и абхазы (апсуаа), и лазы, которые сегодня ждут поддержки от Византии, по происхождению и своей богатой историей не уступают грекам... Наша беда в том, что мы разобщены и тянем веревку в разные стороны. Если адыги, абазги, апсилы, мисимиане, саниги... объединились бы, ты представляешь, какая мощная сила была бы. Именно этого боятся ромеи. Поэтому их устраивает сложившаяся ситуация; они хотят, чтобы мы грызли, уничтожали друг друга... А когда в живых останутся немногие, они скажут им: “Разве у вас была родина, эта земля была нашей” ...». (С. 91).

Цатеи настаивал на своем, защищая византийцев. И диалог между Апсыртом и Цатеи завершается так:

«... У меня иная дорога, я не могу стать твоим соратником, — [сказал Цатеи].

— Кто строит крепость, прежде всего думает о ее прочной основе, — [продолжил Апсырт].

— Что ты этим хочешь сказать?

— Если мы сегодня не объединимся, через века потомки будут плевать на наши могилы.

— Может быть, ты прав, — ответил Цатеи, как бы соглашаясь. — Но я не хочу участвовать в закладывании этой основы. Мне нужно сегодняшнее яйцо, чем завтрашняя курица (Уацэтэи акуты апкыс иахъатэи акута б ь ауп сара сзы еибъу). И не вздумай осуждать меня за это». (С. 91-92).

Цатеи заботит личная выгода. По характеру он конформист и живет одним днем. Эти черты характера делают его прислужником Византийской империи, близость с которой открывает ему хорошие возможности. Поэтому он не может быть лидером.

416

Оппозиционер Апсырту и Ефрат, краткие сведения о котором, как отмечали выше, отражены в историческом повествовании Прокопия Кесарийского «Война с готами». Ефрат встречается и в романе Р. Петрозашвили «У стен Анакопии», но там о нем сказано мало, его образ почти не раскрыт. Однако Р. Петрозашвили, опираясь на данные Прокопия Кесарийского, через уста другого героя Деметрия — тоже евнуха, родом абазга, ученого писца, — немного расширяет биографию Ефрата: он доверенное лицо Юстиниана I, послан в Абазгию для укрепления позиции империи

и христианства в регионе. Кроме того, Ефрат вел записи, в которых значительное место занимали сведения об абхазах, но они погибли, а Деметрий не успел переписать их по объективным причинам. Р. Петрозашвили намекает, что Ефрат чувствовал себя абазгом, и воспитание в центре империи в византийских традициях не убило в нем любовь к родине и народу. Эта черта характера присутствует и в образе Ефрата из романа «Апсырт». Но и его образ антитетичен к образу Апсырта. Однако он иной тип героя, чем, скажем, Скепарна и Цатеи, которые в своих действиях и выводах главным образом руководствовались личными интересами и амбициями. Ефрат, как и Апсырт, убежден в правильности своих действий, верен императору Юстиниану I. Кроме того, он добр, жалостлив, справедлив и открыт в общении. Ефрат иногда мог воздействовать на базилевса, смягчить его характер. Юстиниан сам доверял ему, он считал евнуха близким и преданным человеком и прислушивался к его советам при принятии важных решений. От Ефрата Юстиниан навсегда запомнил одну истину, выраженную в мудрой поговорке: «Семь раз отмерь, один раз отрежь». И посылая Ефрата в Абхазию с чрезвычайной миссией, базилевс был убежден, что евнух не подведет его.

Для того чтобы усилить эффект противопоставления двух героев — Апсырта и Ефрата, двух политических ориентаций и взглядов на судьбу Абхазии, автор не меньшее внимание уделяет образу Ефрата. Повествователь кратко рассказывает о жизни героя в Абхазии и Византии, которая резко отличается от судьбы Апсырта. Он был сыном прекрасного воина Апсара — друга и соратника Апсырта. Однажды люди местного правителя убили родителей Ефрата, а его, красивого 12-13-летнего мальчика сделали евнухом и продали в Византию. Так он оказался при дворе императора; получил хорошее греческое образование, но не забывал родного языка. Ефрат был одним из преподавателей абазгской школы, открытой Юстинианом I в Константинополе. Преподавание велось на греческом языке, но Ефрат, несмотря на запрет, часто общался с молодыми абазгами на абхазском языке. Он помнил родину.

Автор-повествователь рисует и величественный портрет героя, опять же противопоставленный портрету Апсырта. Портретная антитеза важна для писателя, чтобы подчеркнуть трагедию абхазов, которые постоянно теряли свой генофонд: по известным причинам, о которых еще писал Прокопий Кесарийский, красивых и физически здоровых мальчиков захватывали и увозили в Византию, а родителей убивали, чтобы избежать мести. Автор пишет: «Ефрат был стройным

417

широкоплечим и высоким молодым человеком с тонкой талией, с вытянутым лицом и шеей, с черной бородой и орлиным носом». (С. 46). Апсырт, напротив, не обладал такими внешними данными.

А вот какое мнение о Ефрате сложилось у императрицы Феодоры, супруги Юстиниана I, которая безуспешно пыталась соблазнить евнуха: «Напрасно говорят о нем как о слуге. Он мудрый, образованный, дипломатичный и честный человек». (С. 52).

Автор не ограничивается этими характерными чертами Ефрата; он создает политический и психологический портрет героя, раскрывая особенности его мировосприятия, взгляды на будущую судьбу Абхазий. Так, в одном месте повествователь говорит: «Ефрат хотел прочно связать свою родину и народ с Византией. С его точки зрения, это — единственный путь для сохранения, спасения и просвещения народа... Во-первых, Восточно-Римская империя была центром образования и просвещения; во вторых, несмотря на послабления, она оставалась великой державой, которая была крепка; и, в-третьих, сам Ефрат искренне желал этого. Что ни говори, он был единственным абхазом, который имел тесные контакты с Юстинианом и прямой доступ к императорскому двору. И его слово много значило. Таких возможностей не имели ни правитель апсиров Апсырт, ни правитель абазгов Скепарна...». (С. 159).

Совершенно очевидно, что позиция Ефрата резко отличается от политических взглядов Апсырта и Скепарны. Ефрат и в мыслях не допускал возможность будущего развития абхазских этнополитических образований по третьему пути — по пути объединения субэтносов и создания независимого государства, о котором постоянно думал Апсырт. И все же, и в позиции Ефрата, как и в позиции Апсырта, есть логика, основанная на объективной реальности. К сожалению, в романе Б. Тужба Апсырт и Ефрат не встречаются, хотя в художественном произведении можно было бы развить эту линию. Ефрат встречался с абхазским католиком в Пицунде — центре распространения христианства в Абхазии и даже со Скепарной. Если во время встречи с католиком состоялся долгий диалог, то о встрече со Скепарной мало что известно, повествователь всего лишь упоминает о ней, хотя можно представить, какой разговор мог быть между двумя персонажами с резко отличающимися политическими взглядами. Ефрат также не стремится узнать о судьбе своей сестры Гуранды, которая стала приемной дочерью Апсырта, не ищет могилы своих родителей... А ведь тогда, когда на их дом напали и убили их, Ефрату было 12-13 лет и он не мог забыть эту трагедию. Эти мотивы могли бы усилить образ Ефрата, его связь с родиной, о которой, как свидетельствует роман, он все же думал. Писатель решил пойти по иному пути. В Послесловии звучит открытый оценочный голос автора-повествователя, который высказывает какие-то предположения и четко выражает свое отношение к личностям Ефрата и Апсырта. «Я уверен, что после битвы *(абхазов с византийцами у стен Анакопии. — В. Б.)* Ефрат встретился с Апсыртом... — пишет автор. — ...Я вижу, как Ефрат, уставший от всего, возвращается в Константинополь, к

418

Юстиниану I, оставляя свою родину, окутанную дымом... Хотя он с искренней любовью относится к Абхазии и ее народу, только телом, происхождением он оставался абхазом, а сердце принадлежало другому — императору Юстиниану I...

Ефрат и ему подобные не могут защитить Абхазию.

Исторически сложилось так, что в ту эпоху именно Апсырту и его народу суждено

было защищать Абхазию, хотя они потерпели поражение и временно отступили.

После войны (*абхазов с византийцами. — В. Б.*) двое абхазов разошлись на перепутье двух дорог: один (*Ефрат. — В. Б.*) направился в Грецию (*Византию. — В. Б.*), к чужакам; а другой (*Апсырт. — В. Б.*) — на Север (*Северный Кавказ. — В. Б.*), к родным братьям (*имеются в виду предки адыгов /черкесов/. — В. Б.*), которые когда-то с абхазами разделили общую очажную цепь (*архнышьна ҳацейкуызшаз*) (произошли от одного корня)...». (С. 443).

Возвышая личность Апсырта, автор все же не идеализирует его; он показывает и некоторые негативные черты характера, которые часто присущи и национальным героям, лидерам. Но писатель обнажает их как-то неожиданно в конце первой книги романа, вступая в противоречие с собственной концепцией исторических личностей. Действия происходят после нашествия персидских войск под предводительством Набеда. Персы разорив Абазгию и Апсилию, захватив заложников, в том числе жену Апсырта Феодору, ушли обратно. Несколько дней Апсырт, удрученный случившимся, лежал неподвижно; его мысли пересекали границы Абхазии и следовали за персами. И в тот момент происходит раздвоение личности героя. Апсырту не дают покоя два голоса, звучащих изнутри. Один (первый) голос — его настоящий, а другой (второй) — тоже его, но от его невидимого двойника, который не проявлял себя до последнего времени. Тот глухой, далекий голос говорит: «Ведь мы с тобой одно лицо, нам нечего делить; ты хочешь скрыть наши грехи, а я — нет. Этим мы и отличаемся друг от друга». (С. 203). А грехов было немало. Апсырт о них забыл и никогда не вспоминал их. Второй голос считает, что сложившаяся ситуация, в том числе и потеря любимой жены Феодоры — это в какой-то мере расплата за грехи. Он спрашивает Апсырта: «Должен ли быть идеально чистым, честным человеком тот, на которого смотрит весь народ?»

«Да», — отвечает Апсырт.

«А ты чист?»

«Да, я чист».

Глухой голос пытается убедить Апсырта, что он не прав, но правитель клянется, что ничего не помнит. Возможно, он действительно забыл многое из прошлого, но те факты из жизни правителя, которые изложил второй голос, невозможно выбросить из головы. Второй голос так убедительно рассказывал, что в итоге Апсырт признал совершенные им поступки, однако он не раскаивался.

Один из грехов Апсырт совершил семнадцатилетним мальчиком, в пасхальный день. Тогда правитель Апсилии, отец Апсырта в честь праздника приказал

419

организовать народные игры (скачки, борьба и т. д.). В них участвовал и сам Апсырт, но он проиграл (и в скачках, и в борьбе) своему другу, сыну придворного

слуги, с которым он рос. Апсырт разъярился и решил отомстить, о чем он сказал своему отцу. Отец оскорбился, и по его приказу парня связали и продали какому-то иностранному купцу.

Второй голос напомнил Апсырту и о другом грехе, связанном с обстоятельствами его прихода к власти.

«Разве я нечестным путем пришел к власти?» — удивленно спросил первый голос Апсырта.

«Так повелось в истории, что ни один правитель народа не пробирался к власти идеально честным путем, без греха, и ты не исключение... Ты помнишь о чем ты думал тогда, когда тебя избрали правителем апсилов?»

«И о чем же я думал?»

«Почему я не должен стать правителем не только апсилов, но и санигов, абазгов и мисимиан, которых надо объединить, — вот о чем ты думал».

«Ну и что плохого сделал, если я хотел, объединив их, создать единое государство...».

«Никто не говорит, что это плохо, но кто должен был стать правителем?»

«Я... ибо именно я стремился объединить их».

«Ты не прав. И правитель санигов не отказывался от этой идеи, если бы он знал, что сам встанет во главе государства. И предводитель мисимиан не стоял бы в стороне... Я уже не говорю о Скепарне... И он, как и ты, думал об объединении Абхазии». (С. 203-204). И далее второй голос отметил, что он, Апсырт, пытался оклеветать Скепарну и через своих людей распространял о нем нелюбезные слухи, порочающие правителя абазгов. Но случилось так, что Скепарна отправился в Персию, где его навсегда задержали. Апсырту повезло: он легко отделался от возможного политического конкурента. «Тогда, — продолжил второй голос, — ты через своих людей из абазгов сделал так, чтобы тебя пригласили в Анакопию (*центр Абазгии*. — В. Б.)». (С. 204). В конце глухой голос сказал Апсырту: «... Сегодня тебя называют Апсхой — царем абхазов, но знаешь ли ты, что есть и другие люди, которые хотят лишиться тебя власти, как ты желал сделать то же самое и со Скепарной?.. Ты должен постоянно думать о завтрашнем дне, но никогда не забывай о вчерашнем...». (С. 205).

Очевидно, что писатель, включая подобный, незаинтересный эпизод в повествовательную структуру романа, хотел избежать однолинейности образа главного героя, осложнить его. Однако он в определенной мере вступает в противоречие с пафосом и логикой произведения, с позицией самого автора-повествователя, отчасти разрушая цельность структуры образов нескольких героев, в частности Апсырта и Скепарны.

В романе «Апсырт» автор затрагивает проблемы религии в раннесредневековой Абхазии (речь идет о середине VI в.). Он постоянно подчеркивает, что абха-

420

зы в то время уже исповедовали христианство, которое, как утверждает автор, победило традиционные религиозные верования народа, язычество. Такую точку зрения подтверждают многие археологические и исторические источники (в том числе сочинения Прокопия Кесарийского) и исследователи Абхазии и Кавказа XIX-XX вв. Многие герои в той или иной (часто острой) ситуации отмечают, что они христиане. Даже «предатель» Тлапс, по вине которого супруга Апсырта Феодора была пленена персами, в диалоге с персидским полководцем Набедом защищает «свою христианскую веру». Набед предложил Тлапсу поехать с ним в Персию (Иран) и принять их веру, то есть «молиться аллаху» (с. 196). (Так как Аллах главным образом ассоциируется с исламом, то возникают большие сомнения, но об этом скажем позже.) Тлапс резко ответил: «Я христианин... Я еще не отказался от христианства...». (С. 196).

Даже звон колокола, который звучит при каждой опасности, показан как часть христианского мира; он не только оповещает, но и зовет к единению.

На первых страницах второй книги романа «У подножия Багады» автор, прерывая основную сюжетную линию, вводит собственные рассуждения о внешней политике Византии, в частности на Кавказе; она связана и с распространением христианства. Б. Тужба убежден, что религиозное просвещение абхазов и других народов Кавказа, проводившееся Константинополем с целью «прикрепления» их к империи, сыграло положительную роль в судьбе абхазских субэтносов, но отрицательную — для самой Византии. Константинополь не смог предусмотреть опасные для себя последствия от своей «просветительской деятельности», которая фактически способствовала росту национального самосознания абхазов и усилению процесса объединения абхазских этнополитических образований. И роль христианства в этом процессе, уверен автор, велика. Писатель пишет: «[Византия] прилагала особые усилия для укрепления своих позиций на Кавказе. Она также стремилась и на Северный Кавказ. А для этого должна была владеть “абхазской дорогой” (*единственный кратчайший путь через Апсилию и Мисиминию на Северный Кавказ. — В. Б.*). Для достижения своих целей она использовала христианство. Распространяя единую религию среди народов Кавказа, Византия накрепко привязывала их к себе. Однако единая религия (христианство) сыграла ту роль, о которой не подозревала Византия. Во-первых, распространяя христианство, греки вынуждены были просвещать кавказцев, в том числе и абхазов. Поэтому в VI веке Юстиниан I в Константинополе открыл специальную школу для абхазов (*об этом, как известно, писал Прокопий Кесарийский. — В. Б.*). Во-вторых, здесь (*в Абхазии. — В. Б.*) было развернуто повсеместное строительство церквей... Их главным образом строило местное население, оно же изготовляло строительные материалы: кирпич, гашеную известь, железо... В-третьих, достигнув с помощью христианства определенных успехов в просвещении, абхазы начали задумываться: “Почему мы — саниги, абазги, апсилы и мисимиане живем раздельно; ведь мы же говорим на одном языке, у нас общие

ны быть вместе; ...кого же не устраивает наше единство?..” Тогда же они прозрели и поняли, что их единство не выгодно и не нужно ни одному из окружающих народов... Кроме того, они сражались друг на друга... Однако в Пысхахыре (Абхазии. — В. Б.) не было случая, когда, например, абазги и апсилы воевали между собой. Не только не воевали, но помогали друг другу, когда кто-то оказывался в опасности... А сколько раз апсилы оказывали поддержку мисимианам?! ...Не только византийцев устраивало разъединение абхазов, их единения не хотели и опасались и персы, и хазары. Если уж пришлось бы выбирать, то христианство, способствовавшее просвещению, было лучше. Однако, разве существует хороший завоеватель?!» (С. 215—216).

Речь автора-повествователя раскрывает взгляды писателя, который, как видели и раньше, часто вмешивается в движение сюжета, чтобы открыто высказать свою точку зрения о тех или иных исторических событиях. Иногда его речи присущи мифологические черты; писатель как бы гордится героическим прошлым народа. И такое восприятие истории рождает аромат фольклорной эстетики, особенно эстетики героических сказаний и преданий.

В данном отрывке речи автора говорится, что в древней истории Абхазии междоусобные войны не имели места. Действительно, о них не сохранилось каких-либо исторических сведений. Но исторический опыт многих народов, который был связан с созданием тех или иных государственных образований (в виде царства, ханства, империи и т. д.), показывает, что ни один из них не избежал внутренних (межэтнических, межродовых и др.) конфликтов и войн. Это — одна из общих закономерностей развития цивилизаций, формирования государств, царств и империй. И абхазы в этом контексте не были исключением. Впрочем, об этом свидетельствует рассмотренная выше драма А. Мукба «В солнечное затмение». И в романе «Апсырт» так или иначе проскальзывают подобные явления, раскрытые, например, в образе предводителя цыбловцев Мсыма Ноурыза, о котором говорилось выше.

Несмотря на то что Б. Тужба усиливает мотив «христианского прошлого» Абхазии, он не обходит стороной и вопрос традиционных религиозных верований абхазов, которые мирно сосуществуют или иногда вступают в конфликт с христианством. Ибо писатель понимал, что христианство не смогло полностью вытеснить традиционные религиозные верования абхазов, которые оказались настолько живучи, что сохранились по сей день. Хотя, возможно, эта проблема слабее отражена в романе «Апсырт», чем, скажем, в произведениях Р. Петрозашвили «У стен Анакопии», Б. Шинкуба «Последний из ушедших» и др. Так, с одной стороны, например, мы видим сцену моления гумпсовцев (из апсилов) после землетрясения в церкви, а затем под сенью священного грабового дерева, у святилища. «Таким образом, — заключает автор, — по случаю землетрясения гумпсовцы, как христиане, помолились Богу в церкви, а потом они помолились у древнего

святилища, в силу которого они продолжали верить... Священники,

422

конечно, не хотели смириться с существованием святилища, но они ничего не могли поделать с ним». (С. 82).

С другой стороны, автор противопоставляет епископа цабальцев (цыблаа) Куасту (Константина) жрецу Атлагире, используя антитезу. В религиозном отношении они друг друга не воспринимают. Атлагир называет Куасту «дьяволом», а христианскую религию — антинародной «религией дьявола». Он эмоционален, резок в выражениях, не скрывает своего негативного отношения к христианству: «Зараза, милетская зараза распространилась в Пысхахыре... (*Абхазии*. — В. Б.). Утвердившись в Амзаре (*Пицунде*. — В. Б.), охватив абазгов и апсилов, она, сталкивая родителей с детьми, дошла и до нас — жителей горных мест... Эта религия совратила даже и царя лазов Губаза... Он не знает, что делать, мечется между византийцами и персами. Если христианство не одурманило бы иберов (*грузин*. — В. Б.), то разве сегодня персы поступали бы с ними так жестоко? Они жили бы спокойно... Подобно лягушке, которая сама идет в разинутую пасть змеи, по вине таких вождей, как вы (*он имеет в виду Куасту, предводителя цыбловцев Ноурыза и др.* — В. Б.), малые народы с радостью, не думая, рвутся к христианству; при этом они не подозревают, что оно способствует их исчезновению». (С. 223-224).

Примечателен и другой эпизод из второй книги романа «Апсырт» — «У подножия Багады». В нем говорится, что жрец поспешил во дворец, к умирающему Ноурызу; он надеялся, что предводитель в предсмертном слове наконец-то призовет народ возвратиться к своим традиционным богам и тогда он, Атлагир, снова, как прежде, будет ходить с поднятой головой. Во всех бедах он обвиняет епископа Куасту. Раньше цыбловцы (цыблаа, цабальцы) клялись перед святилищем (где Атлагир был жрецом) в верности традиционной вере и говорили: «Нам не по пути с христианством, для нас оно чужое». А теперь они ходят в храм и, вставая на колени, целуют большой крест Куасты, хотя совершенно не понимают молитву епископа на греческом языке (ибо церковная служба велась тогда на этом языке). Куаста крестил их. Автор пишет: «Когда цыбловцы шли к храму, стоявшему на скале над Кодором, они заходили туда с верой в могущество народного святилища, а выходили из храма христианами. А когда приходили домой... сердце начинало щемить... Какое-то пламя охватывало их. В результате они вскакивали и устремлялись к Атлагире и просили его: “Мы ослепли,, не помним, как это случилось с нами, прости нас”. “Ваше святилище видит вашу слепоту, молитесь ему. Да помилует оно вас!” — говорил жрец в ответ. И цыбловцы, успокоившись, возвращались домой... На следующее утро, как зазвенит колокол, они вздрагивали и, не заметив Атлагира поблизости, начинали креститься. Так постепенно они привыкли к подобной ситуации». (С. 230). Впоследствии цыбловцы с семьями, в том числе Ноурыз с сыновьями, регулярно начали посещать храм, в котором уже, кроме Куасты, служили несколько попов и дьяконов; они в основном были присланы из Питиусского (Пицундского) католикосата. «Таким образом, — утверждает автор-повествователь, — душа цыбловцев

раздвоилась. С одной стороны, они стали христианами, с другой — они не могли отказаться от святилища, ...когда возникал какой-нибудь конфликт, цыбловцы спешили к Атлагире. Становясь у святилища и положив руку на наковальню (*агьсынгер*; часто присутствует в святилищах. — В. Б.), они произносили клятву. И несмотря на это, Атлагир видел, что его влияние ослабевает, а авторитет Куасты, наоборот, растет». (С. 230). Это раздражало жреца. И надежда на Ноурыза тоже не оправдала себя.

Очевидно, что симпатии автора-повествователя на стороне епископа Куасты, ибо он считает, что христианство играло прогрессивную роль в жизни абхазов.

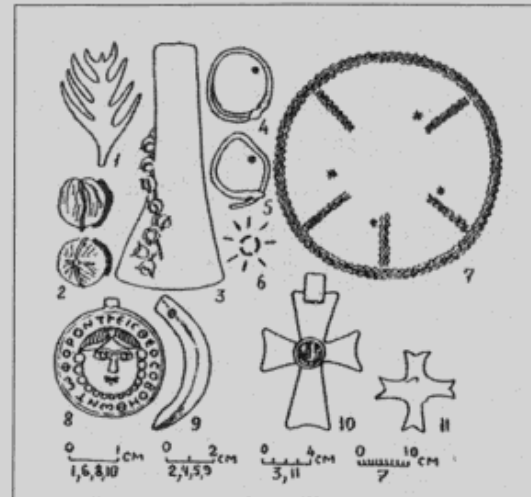
Вместе с тем, писатель допустил, с моей точки зрения, серьезную ошибку, связанную с исламом. Это свидетельствует о том, что исторический роман (а также повесть) — один из самых сложных жанров литературы, который, допуская определенную свободу художественной интерпретации исторических фактов, не терпит искажения известных событий и явлений. В одном месте автор пишет: «Почему принявшие христианство абхазы, о которых греческие историки писали как об “истинных христианах”, не могли бы читать акуркан (акуркан) (*здесь и далее курсив мой.* — В. Б.) на родном языке, а не на греческом...». (С. 152). Здесь, видимо, речь идет о Библии, а автор под термином «акуркан» (?) подразумевает вообще Священное писание. В абхазском языке мы не смогли найти понятия «акуркан» в значении «Библии» или «Евангелия» и т. д. В большом толковом «Словаре абхазского языка» К. С. Шакрыла и В. Х. Конджария читаем: «акуркан»... — Коран. [Главная] книга исламских догматов и правил...»⁹⁰. «Ал-Кур’ан» — арабское слово («чтение вслух, наизусть»; под влиянием сир. кериана — «чтение священного текста», «назидание»), на русском — Коран, «главная священная книга мусульман, запись проповедей, произнесенных Мухаммадом в форме “пророческих откровений” главным образом в Мекке и Медине между 610 и 632 гг.» (91).

Напомним, что в романе «Апсырт» действия происходят в середине VI в.

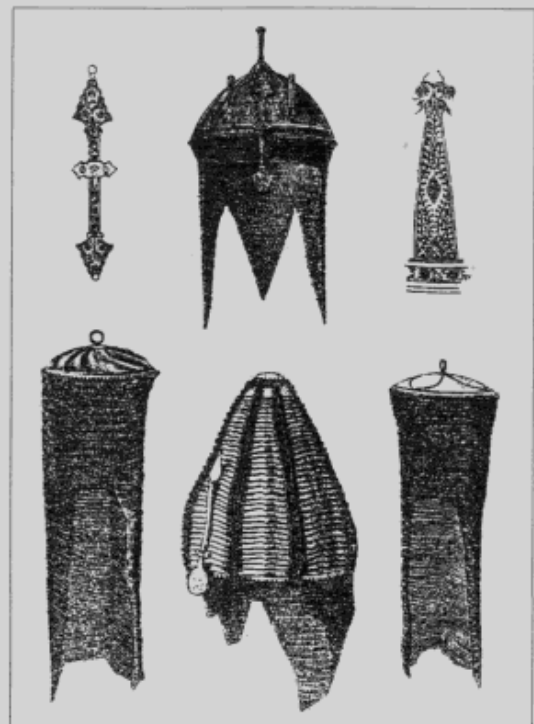
Приведем еще несколько отрывков из произведения Б. Тужба. Автор пишет о Скепарне — царе абазгов: «Скепарну воспитывали при дворе персидского правителя. К его воспитанию приложили все — и сердце, и душу, чтобы потом, когда вырастет, он стал правителем Абазгии и верным союзником Персии... Поэтому они бережно относились к нему, давали образование, прививали религию персов... Хотя он не мог сбить звезду с неба (*в смысле “не был гениальным”.* — В. Б.), но в какой-то степени был одаренным человеком: с возрастом он наизусть читал весь коран (акуркан)... Главный хаджи (ахаццэа реихабы) Хафиз был родственником правителя Хосроя, и он, пользуясь этим, внимательно следил за всеми чужеземными мальчиками, воспитывавшимися при дворе. И некоторых мальчиков, которые приглянулись ему, иногда по праздникам приглашал к себе домой. “Они зятя Хафиза”, — подшучивали над ними... У Хафиза было одиннадцать дочерей; как он сам поговаривал, “аллаху не было угодно, чтобы у него

родился сын”; пятеро девочек уже были засватаны за этими мальчиками... По мнению

424



- I. Серебряные и золотые (12) монеты из окрестностей древней Цебельды: 1 — Нерон, 2 — Домициан, 3 — Нерва, 4 — Траян, 5 — Адриан, 6 — Антонин Пий, 7 — Люций Вер, 8 — Марк Аврелий, 9 — Септимий Север, 10 — Юлия Домна, 11 — Феодосий II, 12 — Юстиниан I. (Из кн. Ю. Н. Воронова «Тайна Цебельдинской долины». — М., 1975).
- II. Отражение различных культов в материальной культуре древней Цебельды: 1, 2 — Цибиллум, 3, 11 — Анушта, 4-10 — Шапка. (Из кн. Ю. Н. Воронова «Тайна Цебельдинской долины». — М., 1975).
- III. Вислая печать (молидовул) с греческой надписью «Константин Абазаский», принадлежавшая царю Абхазии Константину I (VII в.). Найдена в Пицунде в 1954 г.
- IV. Штамп и надпись на строительном камне, обнаруженные на территории Цебельдинской крепости. (Из кн. Ю. Н. Воронова, О. Х. Бгажба «Материалы по археологии Цебельды». — Тбилиси, 1985).
- V. Кавказские шлемы. Рисунки Е. Зичи. (Из кн. E. de Zichy. Voyages au Caucase et en Asie Centrale. — Budapest, 1897).



самого Хосроя, эти зятья в будущем могли стать надежной опорой в расширении государства и распространении религии (персов) по всему миру...». (С. 157—158). И далее: «Когда Скепарну избрали правителем (абазгов), он собрал народ и устроил пиршество, которое длилось семь дней. Он даже ногой оттолкнул коран (икурќантѣкъа) попа, прибывшего из Амзары (*Пицунды*. — В. Б.)...». (С. 167).

И, наконец, как уже отмечали выше, персидский полководец Набед предложил Тлапсу: «... Лучше будет, если ты встанешь на колени и помолишься аллаху... (... У атцкыс улышьамхгугулан аллах ухышьаргутца сакухшоуп хѣа уимтцаныхѣа)». (С. 196).

Думается, что ислам, мусульманские термины (арабского происхождения) «Коран», «хаджи», «Аллах» никакого отношения не имеют к Персии (или Ирану), к персидской культуре VI века, ибо тогда ислама еще не было.

Ислам, как мировая религия, начал формироваться в VII в. в Аравии (92). Его основателем считается Мухаммад (Мухаммед, Магомет) (около 570-632 гг.) — пророк Аллаха и его посланник, через которого был передан людям текст Корана. Мухаммад создал первую мусульманскую общину (622 г.) (93). Впоследствии, в результате арабских завоеваний ислам распространяется на Ближнем и Среднем Востоке.

Аллах (вероятно, от арабского «ал-илах» — «божество») — одно из верховных божеств аравийского, но никак не персидского (иранского) пантеона. По исламу, Аллах единый и единственный бог, творец мира. Образ Аллаха — стержень всей коранической проповеди (94). Очевидно, что вера в Аллаха не связана с раннесредневековыми персидскими (иранскими) религиозными традициями.

Теперь обратимся к истории Персии (Ирана). Она завоевана арабами в VII в. и распространение на ее территории ислама связано именно с арабами. Естественно, должно было пройти много времени, прежде чем Иран стал мусульманской страной (95). В Персии ислам столкнулся с мощной традиционной религией, известной в истории как Зороастризм, который в древности и в раннем Средневековье был распространен в Афганистане, Средней Азии, Азербайджане и в ряде других государств Ближнего и Среднего Востока. Название религии исходит от имени пророка Зороастра (иранское — Заратуштра). Священные каноны Зороастризма изложены в «Авесте». В основе религии — вера в единого бога Ахурамазду. Главную роль в ритуале Зороастризма играет огонь, поэтому верующих часто называли огнепоклонниками.

Таким образом, в романе «Апсырт» писателю следовало говорить о религии персов Зороастризме, а не об исламе. Даже в VIII в. персы вряд ли активно способствовали распространению ислама.

* * *

Необходимо упомянуть и незаслуженно забытый исторический роман (по изданию — повесть) грузинского писателя Романа Петрозашвили «У стен Ана-

426

копии» (1975; написан на русском языке, это сделало его доступным широкому кругу читателей, тем более что тираж книги составлял 50 000 экз.) об Абхазии первой половины VIII в., который предшествовал абхазским романам (в т. ч. произведениям Б. Тужба и В. Амаршана, а также драме А. Мукба), посвященным раннесредневековой истории Абхазии, и, думается, он сыграл определенную роль в диалектике исторического мышления абхазских писателей, отражении некоторых аспектов философии истории Абхазии. Поэтому на нем следует остановиться.

Произведение Р. Петрозашвили отразило один из славных и сложных этапов истории Абхазии, связанный с первыми годами правления Леона I (30-е годы VIII в.; царствовал в 736—767 гг.), с дальнейшим процессом объединения раннесредневековых абхазских субэтнотопосов — абазгов, апсильов, санигов и мисимиян, с разгромом в 737 г. абхазами у стен Анакопийской крепости (нынешний Новый Афон) 35- или 38-тысячного войска арабского полководца Мурвана ибн-Мухаммеда (за жестокость и бессердечность прозванного картвелами Мурваном Кру/Глухим/). В битве с арабами участвовали и грузинские цари Мир (Мириан) и Арчил с отрядом до 1000 бойцов, которые оставили свою страну и скрылись в Абхазии, в Анакопийской крепости, спасаясь от преследования Мурвана Кру; завоеватель, проходя Грузию, крушил и разрушал все на своем пути. Осадив Анакопию, арабы потребовали выдать картлийских царей Мира и Арчила, однако абазги отказались; они готовились к битве.

В основе романа «У стен Анакопии» — события 30-х годов VIII в., описанные в средневековом (XI в.) историко-литературном произведении Джуаншера Джуаншериани «Житие и деяния Вахтанга Горгасала», которое вместе с «Мученичеством Арчила, царя Картли» стало, по мнению Г. В. Цулая, прологом⁹⁶ «Летописи Картли» («Матиане Картлиса») — средневекового грузинского исторического сочинения. Согласно повествованию Джуаншера (которое условно будем называть «Прологом»), «подступил к Картли агарянин (*араб.* — В. Б.) амир, коего звали Мурван Глухой, сын Момада и коего отправил (в Картли) Эшим, Амир-мумл Багдадский, сын Абдал-Мелика из того же племени. Потому-то и было дано ему второе имя Глухой, что не считался он со словом рассудительным...

Обошел Глухой все земли Кавказа, захватил Врата Дариала и Дарубанда (*Дербента.* — В. Б.) и сокрушил все города и большинство крепостей в пределах Картли.

И узнавши, что царь картлийские со всей родней ушли в Эгриси (*Лазика, Западная Грузия, т. е. Мингрелия /Мегрелия/.* — В. Б.), а оттуда скрылись в Абхазии, стал преследовать их по пятам и сокрушил все города и крепости страны Эгрисской...

И как только прошел Глухой Клисру, которая была в ту пору рубежом между

Грецией (*Византией. — В. Б.*) и Грузией, разгромил город Апшилети (*Апсили, Восточная Абхазия. — В. Б.*), Цхум и подступил к крепости Анакопии, в которой пребывает нерукотворный, свыше начертанный образ всеятой Богородицы и о котором неведомо, кто явил его на вершину той горы, граничащей

427

на юге с морем, а на севере с лесами многоводными. В ней (Анакопии) пребывали тогда цари картлийские Мир и Арчил...

И пришли пред святым образом всеятой той Богородицы, поклонились ей и припали и говорили: “Уходим в уповании на сына твоего и господа нашего, что рожден тобою, будь ходатаем пред ним за нас и сопроводи нам милость твою”» (97). Далее повествователь говорит о том, что в неприступной Анакопийской крепости было около тысячи грузинских бойцов, прибывших с Миром и Арчилом, и две тысячи местных, абхазских воинов. Они противостояли огромному войску Мурвана ибн-Мухаммеда. Господь навел «на сарацин жестокий зной юга и поразил их кровавым поносом». (Видимо, арабы чем-то отравились и погибали сотнями и тысячами.) «И явился Арчилу в ту ночь ангел божий, который и сказал ему: “Идите и нагряньте на агарян, ибо ниспослал я на людей тех и твари их недуг изничтожающе жестокий. Выступайте и услышите исходящие из лагеря их скорбные звуки стенаний. Вы же будьте отважны и обретайте мощь в уповании на господа”. И с наступлением рассвета стали исходить из лагеря (*арабов. — В. Б.*) их плачевный глас и причитания.

И, упова на бога, вышли на битву с ними. Сразились, и ниспослал господь мощь малому люду христианскому; погибло от недуга тридцать пять тысяч сарацин, от меча же три тысячи. И был ранен Мир копьем в пах. Христиан в день тот было убито человек шестьдесят...» (98).

Затем, как свидетельствует Джуаншер, Мир, Арчил и правитель абазгов Леон I отправляют посланника к византийскому императору Льву III (Исавру) и «поведали ему обо всем, что сотворили они по воле господней и своими руками». А император «передал им два венца и грамоту Миру и Арчилу, и начертал им, а именно: “И царство Картли, и в ней отвага и мудрость были с вами...”

А Леону начертал следующим образом: “...А тебе же я повелеваю быть эриставом (*архонтом, правителем. — В. Б.*) Абхазии, тебе и детям твоим и будущему твоему (потомству) во веки веков. Но уважь добром царей (*Мира и Арчила. — В. Б.*) и народ их картлийский и не посягай отныне на них и пределы их эгрисские (*территория Западной Грузии — Мингрелии /Мегрелии/. — В. Б.*), покуда пребудут они там или отбудут оттуда”» (99). В словах императора ощущается, что за Леоном I стоит хорошо организованная сила, армия, иначе он не предупреждал бы его не вторгаться в Эгрисию.

От смертельных ран Мир умирает, но перед смертью он распределил свое царство между семью дочерьми и наследником картлийского престола провозгласил брата

Арчила (ибо у Мира не было сыновей); он также просил Арчила выдать дочерей за картлийских эриставов. Арчил исполнил волю брата: выдал замуж шесть племянниц, но оставалась седьмая — Гурандухт.

Арчил пригласил правителя Абхазии Леона и сказал: «Будь же благословен господом, ибо проявил доброе радение (за время) гостевания нашего и защитил нас миром на земле твоей... Теперь же требуй от меня, чего бы тебе было угодно, в награду...

428

На что Леон отвечал: “Дал мне кесарь страну сию в наследственную (собственность) ввиду доброй отваги вашей. Отныне же дана она мне в вечное владение от Клисурь до реки Великой Хазарети (100), к которой примыкают отроги Кавказа. ... Не нужен мне удел твой, но пусть и мой пребудет твоим”.

Тогда выдал он Леону в жены... Гурандухт и венец, что был дан греческим царем Миру. И дали (другу другу) обещание и клятву твердую, дабы не быть вражде меж ними...» (101).

Мало кто из ученых отрицает значимость повествования Джуаншера как ценного источника по раннесредневековой истории Абхазии, Грузии и в целом Закавказья. Многие исследования и древние исторические материалы подтверждают факты (битва абхазов с войсками Мурвана ибн-Мухаммеда, участие в ней картлийских царей Мира и Арчила, поражение арабов), изложенные в «Жизни и деянии Вахтанга Горгасала». Однако это — историко-литературное (по мнению некоторых кавказоведов — историко-беллетристическое) произведение, в котором имеют место элементы мифологизации, фольклорного способа героизации реальных исторических лиц и событий (образы Мира и Арчила, описание победы над арабами и т. д.). И другая примечательная особенность повествования: в нем нет вымышленных героев, ибо автор не ставил такую цель, которая требует создание «чисто» художественного повествования. При всем этом, не надо забывать, что «Житие и деяния Вахтанга Горгасала» — отчасти плод воображения писателя, пытавшегося по-своему отразить исторические факты. А факты действительно таковы: объединенные силы абазгов и картлийского отряда одержали победу над войсками Мурвана ибн-Мухаммеда; картлийский царь Арчил уступает правителю Абхазии Леону I «спорные земли к востоку от владений Леона... “до Клисурь”, т. е. до Сурамского хребта и закрепляет свои отношения с абхазским правящим домом, выдав за Леона I дочь своего брата Мира — Гурандухт. Византийский император (Лев III /Лев Исавр/; тот самый, что в бытность свою спафарием Юстиниана II совершал карательные экспедиции в Абазгию. При нем началось иконоборческое движение. — В. Б.) присылает корону Леону I, признавая абазгского владетеля и подтверждая его наследные права на качественно новое политическое образование» (102).

Историография часто ведет спор не вокруг историчности событий, описанных Джуаншером, а по поводу политического положения зарождавшегося Абхазского

царства, истоков и причин победы над многотысячным арабским войском. Во-первых, вероятнее всего, защитников Анакопийской крепости было больше чем 3 000 бойцов; во-вторых, город-крепость занимала высокую гору (в виде пирамиды; в ней ныне находится известная в мире Ново-Афонская пещера), северная, западная и восточная стороны которой (со сторожевыми башнями) были совершенно неприступны, а южная сторона (со стороны моря) пологим склоном спускалась вплотную к морю. В крепости постоянно была вода, а ее жители могли связываться с внешним миром через потайной подземный выход (возможно, и вода, и подземный проход были связаны с той же Ново-

429

Афонской пещерой, на дне которой есть голубое озеро). Крепость опоясывали несколько линий заградительных оборонительных сооружений, остатки которых сохранились по сей день. Заметим, что в древности страна считалась завоеванной, если захвачены ее основные крепости. В-третьих, в битве, видимо, участвовали не только абазги, но и остальные абхазские народности (апсилы, мисимиане и саниги), а также представители Северного Кавказа (103), входившие в Хазарский каганат — врага Арабского халифата. Тогда, в первой половине VIII в., молодое Хазарское государство только набирало силу. Немного забегаая вперед скажем, что одна из дочерей хазарского кагана (имя ее не удалось установить), сестра будущего могущественного хакана Барджилъ и Чичек (при крещении — Ирина, выданная замуж за сына византийского императора Льва III Исавра), стала женой старшего брата Леона I (Абазгского) Федора. Тем более что, как свидетельствует Джуаншер, к моменту появления войск Мурвана Кру в Абазгии (о нашествии арабов не могли не знать заранее) Леон I еще находился на севере, «в крепости Согбиси, расположенной на Осетском перевале (*в районе нынешнего Марухского перевала. — В. Б.*)» (104). Леон I, конечно, не сидел сложа руки, зная намерения арабского халифата. Он пытался найти вероятных союзников, которые оказали бы ему военную поддержку. Естественным союзником была Византия, в которую на вассальных началах еще входила Абхазия. Но в ту пору Восточно-Римская империя, раздираемая войнами, была несколько ослаблена и она не могла оказать помощь Леону I — своему же воспитаннику и ставленнику в Абхазии. Константинополь больше ожидал от Леона I (в смысле борьбы с врагами империи — арабами), чем Леон I от Византии. Император надеялся, что правителю Абхазии удастся сплотить все заинтересованные силы (на основе христианской религии, а также национальных, геополитических и иных интересов) в борьбе против арабов. Кроме того, он думал, что Абхазия (и лично Леон I) проложит мост «дружбы» между Хазарией и Византией; это соответствовало внешнеполитическому курсу Византии в Кавказском и Восточном направлении, конечной целью которого являлось укрепление пошатнувшейся мощи империи. В этом контексте не случайно установление кровного родства между правящими домами Византии, Хазарии и Абхазии (выдача дочерей хазарского хакана за Константина V и Федора — брата Леона I). Можно представить, какова была радость византийского императора, когда он получил известие о поражении войск прославленного арабского полководца Мурвана ибн-Мухаммеда в Абазгии. Именно это и послужило поводом того, что император признал Леона I правителем Абхазии. И, вероятно, два венца,

отправленных императором Львом Исавром на Кавказ, были прямо предназначены Леону Абазгскому и настоящему правителю Картли Мириану (Миру), а не братьям Миру и Арчилу. Ибо в истории нет примеров одновременного утверждения (коронования) двух правителей на одно и то же царство.

Некоторые исследователи (в частности Д. Чачхалиа), опираясь на повествование Джуаншера, считают, что решающее значение в победе над арабами имело

430

«чудодействие местной иконы Богоматери-Анакопии (Никопее), давшей впоследствии название абхазской столице — Анакопии» (105). Свою мысль Д. Чачхалиа продолжил и в другой работе «Абхазская Православная церковь»; он пишет: «В ночь перед битвой свершилось чудо сошествия Ангела Небесного... В лагере арабов разразился мор. Икона Анакопийской Богоматери-Победительницы помогла абхазам и грузинам разбить во много раз превосходящие силы арабов... Анакопия (по-гречески “Никопея”) означает “Победительница”. Название иконы дало название столице Абхазского царства» (106). И далее Д. Чачхалиа указывает на важный момент истории Абхазской церкви и взаимоотношений Абхазии и Византии: «Уже сам факт того, что в это время абхазы почитали святой образ, говорит, что Абхазская церковь была в оппозиции к Церкви Константинопольской, устроившей гонения на иконы. В этом неприятии Абхазская церковь не была одинока. Ересь иконоборчества не разделили многие епархии отдаленных и не очень отдаленных провинций» (107).

Нет сомнения, что существовала икона Божьей Матери в раннесредневековом Анакопийском храме, располагавшимся внутри крепости. Остатки храма сохранились по сей день в развалинах Анакопийской цитадели; туда и сегодня совершают паломничество многие верующие из разных республик, особенно из России.

История христианской Анакопии (абх. Псырдзха; позднее название — Новый Афон) связана с именем апостола Симона Кананита, согласно библейским преданиям, прибывшего в 55 г. с Андреем Первозванным на Кавказ для распространения христианства среди местного населения. Андрей Первозванный, оставив Симона Кананита в Себастополисе, отправляется на север. Апостол Симон принимает мученическую смерть, его хоронят в Никопсии (Новом Афоне). В последующие века здесь строится храм, который не раз подвергался разрушению. В 40-х годах VI в. византийский император Юстиниан I, способствуя укреплению христианства в Абхазии, оказывает содействие в строительстве церквей в крае; он реставрирует и храм в Никопсии (Новом Афоне) и т. д. Словом, Айакопия занимает определенное место в истории христианства. С моей точки зрения, и Джуаншер, и другие писатели, летописцы наверняка знали историю Анакопии и предания, связанные с ней.

Р. Петрозашвили в романе «У стен Анакопии» старался в основном придерживаться концепции исторических событий и личностей, предложенной Джуаншером и

последующими авторами-историками, он сохраняет и пафос раннесредневекового грузинского источника о совместной борьбе картвелов (грузин) и абхазов против арабских завоевателей. Однако он пошел дальше: в романе в этой борьбе участвуют и представители других народов: например, армянин Тачат с отрядом, греки, росич, прекрасный воин Богумил, который вместе с абазгом, метким лучником Гудой был в охране императора в Константинополе; затем они, отказавшись выполнить гнусный приказ патрикия Лонгина, связанный с насильством жены спафария Маврикия, попадают в подземелье, где должны

431

были умереть. Но воины чудом уцелели, и жадный Лонгин продал их в рабство. Так они оказались на каком-то корабле, их приковали к одной скамье за одним веслом. На следующий день корабль отправился к берегам Кавказа, там по счастливой случайности абазгские морские «пираты» освободили их. В результате исполнилась давнишняя мечта Гуды возвратиться на родину, а Богумил, оказавшись в Абхазии, вступил в ряды абазгских воинов-защитников Анакопии.

Первую и, видимо, единственную оценку роману «У стен Анакопии» дал в 1975 г. З. В. Анчабадзе в послесловии к книге Р. Петрозашвили. В то время, по справедливому замечанию З. В. Анчабадзе, история раннефеодальной Абхазии еще не была предметом художественного изображения (108). Грузинский писатель фактически открыл абхазскому историческому роману и повести путь к художественному освоению древнейшей истории Абхазии. Это было прологом к возникновению романов Б. Тужба «Апсырт» и В. Амаршана «Апсха — царь Абхазии», особенно же произведения В. Амаршана, которое стало значительным явлением в национальной литературе и завершило историю жанра исторического романа в XX веке. Но об этом чуть позже.

З. В. Анчабадзе как историк считал, что в романе Р. Петрозашвили «правильно отражены события». «В ту грозную пору нашествия полчищ омейядского халифата на Кавказ, — писал он, — столица Абазгии — Анакопия, находившаяся на месте нынешнего курорта Новый Афон, была центром притяжения всего абхазского народа (в грузинских источниках она именуется “главной крепостью Абхазии”). Под неприступными стенами Анакопии решался не только вопрос, сохранит или нет абхазский народ свою этническую индивидуальность, но и закладывался фундамент абхазской государственности. Автор правильно подметил собирательную роль столицы бывшей Абазгии, и этим, видимо, объясняется название повести (романа. — В. Б.). Но ценность книги Р. Петрозашвили не только в этом. Исторический роман или повесть только тогда по-настоящему заслуживают внимания читателя, когда, кроме достоверности описываемых событий, художественных достоинств, они отвечают каким-то задачам сегодняшнего дня, несут в себе определенный идейный заряд...» (109). Вместе с тем, ученый-историк указывает на некоторые «вольности», допущенные писателем. Отдельные события в романе, по мнению З. В. Анчабадзе, «несколько сдвинуты во времени. Так, Абазгия в описываемый период дважды подверглась нашествию полчищ Омейядского халифата (в 737 и 738 гг. — В. Б.). Автор, в целях художественной цельности произведения, объединил их в одно,

произошедшее в 738 году под начальством Сулеймана ибн-Исама, кстати, фигурирующего в повести. Сомнительно, чтобы Мерван ибн-Мухаммед, известный в грузинской историографии под именем Мурвана Кру (“глухой”, “беспощадный”) был под стенами Анакопии. Но то, чего не может позволить себе ученый-историк, опирающийся в своих выводах на достоверные факты и точные даты, вполне допустимо в художественно обобщенном произведении, тем более что сами историки еще не пришли к единому мнению по некоторым вопросам истории раннефео-

412

дальной Грузии и Абхазии. Повесть “У стен Анакопии” близка к исторической правде» (110).

Как видим, З. В. Анчабадзе не только дает оценку роману «У стен Анакопии», но и затрагивает теоретическую проблему жанра исторического романа или повести, выделяя некоторые их особенности, то есть исторический роман создается не ради достижения одной лишь цели — воссоздания картины исторических событий и образов исторических лиц, но он должен протянуть связующую нить между прошлым и настоящим, добавим — и будущим; он не всегда идет по пути фотографического копирования действительности, художественная правда может не совпадать с исторической правдой, хотя резкое, большое расхождение между ними может ослабить художественно-эстетическую значимость произведения. Я бы сказал, исторический факт, как правило, становится точкой опоры, фундаментом, на котором выстраивается художественная концепция эпохи, шире — философия истории. Здесь важно чувство меры и ответственности. Скажем, возможно ли в каком-то романе так сдвинуть временные рамки, что события, например, Отечественной войны России 1812 г. описываются писателем как историческая действительность начала XX века? Нет, конечно, ибо на каждом этапе развития народа существуют определенные исторические, этнографические, социальные, политические, этнопсихологические реалии. Их совмещение, синтез, художественное отражение — задача более чем сложная.

Вместе с тем, З. В. Анчабадзе как историк должен был заметить и некоторые другие моменты в романе «У стен Анакопии», которые явно противоречат историческим фактам, описанным, в частности, тем же средневековым грузинским автором Джуаншером.

Во-первых, по мнению Р. Петрозашвили, отраженному в романе, Абхазия в эпоху раннего Средневековья (в данном случае в первой половине VIII в.) находилась в вассальной зависимости от картлийских царей Мира (Мириана) и Арчила. Такое соотношение раскрывается в образах исторических лиц (Леона, Мира и Арчила), в манере поведения героев и их речи. Мир и Арчил как бы возвышаются над Леоном I. В одном эпизоде правитель Абхазии, вернувшись с переговоров с аланским лидером Бакатаром о совместной борьбе абазгов и алан с арабами, прямо-таки делает отчет перед картлийскими царями (как подчиненный перед начальником). (С. 233).

После окончания битвы с арабами, греческий кесарь послал в Анакопию сановника с царской короной для Мириана (у Джуаншера указаны два венца) и передал устно: «Бог даровал тебе победу, а я дарю корону». И ни слова о правителе Абазгии — победителе в битве, который действительно сыграл огромную роль в организации обороны Анакопийской крепости и разгроме арабских войск. Видимо, из двух венцов, посланных Львом III (о которых пишет Джуаншер), один, как указывали выше, наверняка был предназначен Леону Абазгскому.

433

Вообще в историографии немного запутана история с короной. Очевидно, что автор основного по этому вопросу грузинского источника «Житие и деяния Вахтанга Горгасала» Джуаншер Джуаншериани (XI в.) — не непосредственный свидетель событий, — писал свое произведение, опираясь, видимо, на рассказы и предания и какие-то малоизвестные источники (111), и не без пристрастия; в нем отражаются традиции мифопоэтического мышления. В некоторых местах летописец выдает желаемое за действительное, что допустимо, когда речь идет о художественном творении. Историческая наука, как правило, эти особенности многих древних источников не учитывает. Есть и другая важная сторона проблемы, она связана с характерными чертами самой Византийской империи. Константинополь считал подвластные территории, в том числе Абхазии, Грузии, Армении и т. д. (несмотря на то, что в некоторых из них временами господствовали то персы, то арабы), историческими провинциями Византии. В империи короновали (венчали) только одного царя (кесаря или базилевса) — т. е. «Божественного» императора, который являлся как бы наместником Бога на земле. Естественно, Константинополь никак не мог раздавать царские короны и титулы, создавая при этом лишние проблемы, вредные для державы. Нельзя забывать и то, что венчание или коронация проходила в рамках определенного ритуала, процедуры, с участием верховных церковных сановников. Описание такого венчания отсутствует у Джуаншера и других авторов. Возможно, Лев Исавр прислал на Кавказ какое-то подобие венца (вероятно, был только один венец), символизирующий закрепление власти утверждаемого архонта (греч. — правитель); вместе с венцом или знаком архонства император, видимо, прислал указ, о чем свидетельствует и автор грузинского источника. Поражение войск известного полководца Мурвана ибн-Мухаммеда в Абазгии имело огромное значение для самой Византии, ведшей долгую кровопролитную войну с Халифатом. А правителем Абазгии был Леон I, воспитывавшийся в Константинополе. Поэтому победителем в Анакопийской битве прежде всего был Леон Абазгский. И «венец» от Льва III мог быть адресован только победителю, т. е. Леону.

Далее, по описанию Р. Петрозашвили, смертельно раненный Мириан передает корону брату Арчилу — законному наследнику картлийского престола и говорит ему: «Это достойная награда и... знак того, что император признает восстановление нашего царства (*Картлийского*. — В. Б.)». Только Арчил с сарказмом добавил: «Под рукой Ромейской империи...» (112). Перед смертью Мириан еще успел сказать Арчилу: «Дочь мою — Гурандухт, отдай в жены эриставу Леону и корону, которую

император прислал мне, тоже отдай ему в знак верной службы и дружбы... Завещаю вам, брат мой Арчил и эристав Леон: живите в мире...». (С. 253). В устах Мира слово «служба» устанавливает как бы иерархию старшинства по титулу. Этот мотив усиливается в конце романа. Когда Арчил, ставший картлийским царем после смерти Мира, позвал к себе Леона и спросил его, чего он хочет взамен гостеприимства и защиты их в Анакопии, правитель Абазгии повторил слова византийского императора о наследственном праве Лео-

434

на на территорию между Келасуром и рекой Хазарией и добавил: «Включи меня в число вассалов твоих, которые должны быть сыновьями и братьями твоими...». (С. 254). И Р. Петрозашвили завершает произведение такими словами: «И тогда отдал Арчил в жены Леону племянницу свою Гурандухт и ту корону, которую царь греков прислал для Мира. И дали они друг другу клятву твердую в том, что не будет вражды между ними, и Леон будет верен Арчилу всю свою жизнь». (С. 254).

При всем желании автора, в то время картлийские цари не могли иметь в качестве вассалов абазгских правителей, ибо Абазгия входила в Византийскую империю, и как сказано в грузинском источнике, «... как только прошел Глухой Клисур, которая была в ту пору рубежом между Грецией (*Византией*. — В. Б.) и Грузией, разгромил город Апшилет (Апсили. — В. Б.) Цхум и подступил к крепости Анакопии...» (113). Грузия тоже не была независимой страной, она входила в зону влияния Арабского халифата, а в более ранний период (до нашествия арабов) находилась под игом Персии. Хотя заметим, что территория Лазского (Эгрисского) царства (нынешняя Западная Грузия — Мингрелия /Мегрелия/), которому в V-VI вв. временами подчинялась Апсилья (Восточная Абхазия), часто переходила под протекторат Византии.

И цари Абхазии, и правители Грузии одновременно вынашивали идею освобождения своих стран как от арабских завоевателей, так и византийского владычества. В такой ситуации речь могла идти только о союзнических отношениях между Грузией и Абхазией в борьбе против общих врагов. Установившаяся в Абхазии после поражения арабских войск мирная жизнь давала возможность правителю Абазгии продолжить процесс объединения абхазских субэтносов (абазгов, апсилов, санигов и мисимиан) и закладывать основы будущего объединенного царства, которому было предназначено, как признают многие ученые (С. Н. Джанашиа, З. В. Анчабадзе, Г. В. Цулая, Г. А. Меликишвили, И. А. Джавахишвили, М. М. Гунба и др.), сыграть большую роль в истории Закавказья, особенно Абхазии, Грузии и всего Западного Кавказа, а также в объединении самой Грузии. А пока (до конца VIII в.) Грузия оставалась под властью Халифата, в то время как Абхазию волновали проблемы независимости от Византийской империи. Впоследствии эти процессы получили художественное воплощение в романе В. Амаршана «Апсха — царь Абхазии», охватившей уже последующую эпоху, т. е. вторую, половину VIII в.

Во-вторых, в произведении Р. Петрозашвили резко противопоставляются ислам и

христианство. Автор часто вместо этнонима «арабы» (или как их называли другие, в т. ч. картвелы — «сарацины», «агаряне» или «саркинозы») употребляет слово «мусульмане» и подчеркивает, что с ними воюют христиане (греки /византийцы/, абхазы, грузины, армяне и т. д.; и даже хазары ненавидят «мусульман»), Создается впечатление, что по сути речь идет о религиозной войне (типа крестовых походов и т. д.). Мы опять, как и в предыдущих главах исследования, сталкиваемся с проблемой религий. Естественно, возникают вопросы:

435

разве главной целью арабских завоеваний или захватнической политики Халифата было насаждение среди «инородцев» ислама? А разве борьба христианизированных народов Закавказья против арабских агрессоров была связана исключительно с защитой христианства? Вряд ли. А как охарактеризовать Византийскую империю, ставшую центром православия?.. И с ней не раз приходилось воевать абхазам, картвелам и другим народам, отстаивая свою независимость и свободу. Словом, проблема намного сложнее, хотя религия нередко использовалась в качестве идеологического знамени. Кавказским народам, в том числе и абхазам, даже в ту эпоху не был присущ религиозный фанатизм, тем более что у многих из них вплоть до XX в. сохранялся политеизм (христианство, ислам, язычество, отчасти иудаизм). Впрочем, в романе Р. Петрозашвили и эта ситуация, так или иначе, отражается. А что же говорить о Хазарском каганате (114)?.. Хазары также отличались веротерпимостью. Это подтверждается «не только описанием ал Масуди их столицы Итиля, где соседствовали иудейская, мусульманская, христианская и языческая (славяно-русская) общины, но и данными археологии» (115).

Несмотря на то что в романе «У стен Анакопии» превалирует христианоцентризм, автор все же не обошел вниманием и традиционные религиозные верования абхазов. При этом Р. Петрозашвили опирается на материалы абхазской этнографии, на знание обычаев и традиций народа и даже языка. Этнографизм становится частью художественной структуры произведения; он способствует более полному раскрытию эпохи, усиливает историчность романа. Описания некоторых языческих символов и обрядов немного приглушают христианоцентристский пафос романа. Даже главный герой произведения, правитель Абазгии Леон I, воспитанный в Константинополе в христианских традициях, спокойно относится к традиционным религиозным верованиям; более того, в своей речи использует языческую терминологию, связанную с божествами. Посетив, например, кузнеца Камуга и увидев, какое прекрасное оружие куют в кузне, Леон I напутствует: «Пусть Шашвы поможет вам побольше отковать таких мечей». (С. 9). Шашвы (Шъашъы) — абхазское божество кузни.

В аспекте данной проблемы представляет интерес и образ Хранителя веры предков (именно только так называет его автор). О нем Анакопийский архиепископ Епифан говорил как о языческом жреце, враждебном православной церкви. Сам архиепископ, по словам повествователя (повествование ведется от третьего лица, в котором угадывается сам писатель), «осторожно и терпеливо искоренял язычество сколь мог, но не в его силах было вытравить то, что неистребимо жило в самой

крови абазгов. Он знал, что в глухом урочище Псырцха есть богопротивное капище и что абазги время от времени собирались там на тайные моления с приношением жертв, но не мог им препятствовать. Знал и о том, что в урочище живет некий жрец, имя которого абазги никогда не произносили, а если хотели о нем сказать, то называли его Хранителем веры предков или просто Жакарадзны — серебряная борода... Влияние его на абазгов было

436

весьма велико. Архиепископ не решался на него посягнуть, он понимал: тронуть жреца, значит поднять против себя всех абазгов. Впрочем, узнав о том, что в капище есть каменный крест, архиепископ решил, что этот символ истинной христианской веры оградит абазгов от злонамеренного влияния жреца». (С. 15). Леон, однажды оказавшись поблизости урочища, по совету его ближайшего человека Дадына, решил посетить жреца и «посмотреть, чем вреден он ... церкви». Состоялся весьма любопытный диалог между правителем Абазгии и Хранителем веры, который раскрывает одну из важных характерных черт истории Абхазии не только VIII в., но и последующих столетий вплоть до начала XXI столетия, философии историко-духовной жизни абхазов. Уникальность состоит в том, что абхазы до сих пор сохранили многие традиционные (языческие) религиозные верования, входящие в систему Апсуара, и древние христианские традиции, а с XVI в. с этими религиями начал отчасти сосуществовать и ислам. В итоге один и тот же человек, оставаясь верным религии предков, считал себя христианином или мусульманином. Вера в единого бога Анцва оставалась неизменной. В сознании абхазов, как ни парадоксально, мирно, спокойно сочетаются разные религиозные воззрения. Ревнители больших религий — христианства и ислама — подобную ситуацию не могут понять, ибо они считают поклонение «священным деревьям», языческим святилищам (аныха) и божествам греховным делом, хотя по возрасту традиционные религиозные верования на несколько тысячелетий старше и христианства, и ислама. Более того, скажем, в Абазгии язычество, в котором присутствовало понятие «Анцва» — единого бога (признак монотеизма), облегчало восприятие христианства, распространяемого в регионе в начале нашей эры (I в.) святыми апостолами Андреем Первозванным и Симоном Кананитом, а затем Восточно-Римской империей — Византией (греческое православие с IV в.). Насилия над собой горцы стремились не допускать. Процесс христианизации в основном проходил естественно, на греческом языке, без огромных жертв и при условии сохранения религии предков.

Прежде чем передать диалог между Леоном и жрецом, Р. Петрозашвили, кратко рассказывая об истории миссионерства Андрея Первозванного и Симона Кананита, пишет: «Однако три века христианства (IV, V, VI вв. — В. Б.) не убили в них веру в своих языческих богов. Истинные дети дикой и прекрасной природы были пуповиной связаны со своей матерью, жили ее жизнью, питались ее соками. В явлениях одухотворяемой ими родной природы абазги находили определенный смысл и могли по-своему объяснить их значение, в то время как христианство требовало от них все слепо принимать на веру, что было свойственно далеко не всем абазгам, отличавшимся простотой нравов и здравым смыслом. Потому-то в их

верованиях самым причудливым образом переплетались догматы христианской веры с языческими воззрениями». (С. 15).

Правитель Абхазии выразил удивление, когда он понял, что Хранитель веры предков (жрец) вдали от людей, без соседей, среди зверей и бесконечного леса ведет отшельнический образ жизни. Седобородый старец объяснил, что ему

437

нечего бояться, звери его не трогают. Жреца постоянно посещают абазги с разными просьбами. А Леон и говорит:

«— Люди должны жить вместе, помогать другу другу в беде, разделять радость. Я не вижу смысла в твоей отшельнической жизни.

— А в чем ты видишь смысл своей жизни? — тихо спросил жрец...

— Сохранить единство абазгов в родной колыбели, укреплять Абазгию — вот дело моей жизни, завещанное мне покойным отцом...

— Этому посвятил свою жизнь и я, — мягко сказал жрец.

— Здесь, в глуши и одиночестве? — удивился Леон.

— Я не так одинок, как ты думаешь, — возразил старик. — Люди меня не забывают. Одни приходят ко мне и просят рассудить их споры, другим нужен мой совет... Я учу абазгов жить так, как велит закон гор, учу почитать древних богов.

— Языческих? — улыбнулся Леон.

Старик не обиделся.

— Христианская вера сулит абазгам вечную жизнь там — жрец показал на небо, — а вера предков помогает им жить на земле. Разве это плохо?.. Абазги должны быть чисты сердцем, чтить обычаи предков. Иначе духи гор накажут их, как наказали ацанов (116)... Тот, кто предает закон гор, перестает быть абазгом, — твердо проговорил жрец.

“Старик мудр, — уважительно подумал Леон. Ему понравилось, что жрец не навязывает своего учения... — Прав был мой учитель (*Деметрий — абазг, ученый евнух при императорском дворе в Константинополе. — В. Б.*), советуя терпимо относиться к иным верованиям”». (С. 16-17).

На прощание жрец, предвосхитив будущие события, назвал Леона апсхой, т. е. царем, тем самым возложив на него «всю ответственность за судьбу Абазгии, ее народа». Так еще Леона «никто не называл, — думал правитель, — он не имел права на такое титулование. Абазгия — лишь одно из архонств священной Ромейской империи, а у империи один царь — Божественный император Лев III». (С. 17).

Впоследствии мы еще раз увидим жреца, теперь уже в первые дни осады арабами Анакопийской крепости. Население города-крепости и прилегающих к ней территорий заблаговременно, по указанию Леона, ушло в горы. В цитадели в основном остались воины. И в эти трагические дни народ потянулся к Хранителю веры предков. Жрец знал, что хотели абазги и объявил о предстоящем молении. «В назначенный им день в священной роще, находившейся под покровительством Аныха Псырцха, собралось множество вооруженных мужчин — женщинам не разрешалось присутствовать при совершении таинства». (С. 196). Автор подробно

описывает место моления, над которым зеленым шатром раскинулись могучие дубы-великаны (*об этих священных деревьях еще скажем ниже. — В. Б.*). Картина выглядит довольно любопытно, но она совпадает с этнографической реальностью. В священной роще встречаются как языческие, так и христианские

438

символы — дубовая роща, крест, высеченный на скале и т. д. «В роще полно людей, но царит... тишина... Простые абазги стоят под сенью деревьев, только самые почитаемые старики — дадалы — перед камнем (*с крестом. — В. Б.*) лицом к народу; всего их двенадцать. Каменный крест и двенадцать почтеннейших стариков — по числу святых апостолов — это была маленькая дань, скорее — недавняя уступка язычников-абазгов христианству». (С. 197). Писатель, словно живописец, рисуя картину моления, не упуская из виду ни одной детали, раскрывает особенности распространения христианства в Абхазии, которое долгое время мирно сосуществовало (сосуществует по сей день) в одном пространстве с язычеством. Вместе с тем, автор обращает пристальное внимание на портретную характеристику героя: «И вот он вышел из-за скалы — высокий, прямой. Голова жреца, совершенно лысая, блестит на солнце, зато длинная белоснежная борода достигает колен; глаза полузакрыты, будто жрец спит...». (С. 197). Далее описывается ритуал моления, передается речь жреца, обращенная к Псырцхе Аныхе (*Псырдзха-Ныха. — В. Б.*). Приведем небольшой отрывок речи старца, изобилующий абхазской языческой терминологией. «Псырцха Аныха, выслушай нас и помоги! — сказал жрец. — На нашу землю пришли враги. Их великое множество, и мы не можем одолеть их без помощи духов гор. Они свирепы и жадны. Не дай погубить почитающих духов гор и тебя. Мы молим тебя, нашли на пришлых врагов гнев великого Афы. Пусть владыка молнии и грома испепелит небесным огнем ненавистных пришельцев. Пусть Алышкянтыр напустит на врагов всех подвластных ему собак, пусть Ажвейпш натравит на них злых зверей!.. Мы молим, мы просим тебя: заступись за нас перед духами гор, проси их обрушить на незваных пришельцев свою грозную силу... Заступись!..». (С. 199). (О божествах Афы, Алышкянтыр и Ажвейпш читаем в главе III первой части данной книги.)

После завершения моления, «жрец обессиленно опустил на камень. Его бережно поддерживали. Старик был весь мокр от пота и дрожал от возбуждения. Сначала двенадцать дадалов, по старшинству, подходили к камню, окунали в жертвенную кровь (*овцы. — В. Б.*) палец и мазали ею лицо, одежду, оружие, потом это проделали простые абазги. Каждый чувствовал при этом прилив сил и мужества. Духи гор, при содействии Псырцхы Аныхы, благословили их на битву с непрошеными пришельцами». (С. 199—200). Хранитель веры предков предсказал победу абазгов в битве с арабами.

Р. Петрозашвили и в некоторых других частях романа обращается к национальным обычаям и традициям, связанным с язычеством и соответствующей обрядностью. Автор использует этнические факты не ради придания произведению национального колорита, они несут смысловую, художественную нагрузку, дополняют образную систему романа, в итоге способствуют более полному

отражению картины эпохи и психологии людей. И этот опыт был важен для абхазского исторического романа.

Один эпизод связан с правителем (или владетельным князем) Апсилии Маринэ (или Марин; правил в 10-30-е гг. VIII в.) — дедом Леона I, который, по

439

сравнению с Леоном I, был ярким противником Священного Палатия (Константинополя). Накануне нашествия арабов, Марин провел свое последнее совещание глав апсильских родов, с участием представителей Леона Абазгского. Собрание состоялось не где-нибудь, а под сводами священного дерева предков — старым, многовековым «мощным» дубом, которому, кстати, поклонялись и в Западной Грузии (Мингрелии /Мегрелии/), и адыги (черкесы), и, как оказалось, некоторые народы Европы, Малой Азии и Ближнего Востока (кельты, курды, евреи, греки, славяне и др.). Исследователь мифов и архаических ритуалов абхазов Л. Х. Акаба пишет: «Подавляющее большинство языческих святилищ на территории Абхазии до проникновения сюда христианства представляло собой дубовые рощи или отдельные экземпляры этого дерева, отличавшиеся большими размерами или какими либо другими признаками... Большинство молений и праздников абхазов — семейных, семейных, общинных, а также народных собраний и сходов, происходило у дуба...» (117). Л. Акаба считает, что «важнейшей причиной обожествления дуба является... то, что он обладает свойством больше других пород деревьев привлекать к себе молнию. Как известно, молния и все явления, с ней связанные, уже на самых ранних этапах исторического развития становятся объектом почитания... Будучи деревом, более других притягивающим молнию, оно, по-видимому, первоначально нередко служило источником огня. Огонь же, которому стали поклоняться очень рано, почитался вдвойне: и сам по себе, поскольку имел жизненно важное значение для человека, так и из-за своего происхождения от молнии»¹¹⁸. Отсюда и двойственное отношение к дубу: его, с одной стороны, не оставляли вблизи усадьбы — вырубали, с другой — абхазы искали дубовое дерево, где бы оно не росло, для совершения тех или иных молений. «Связью дуба с почитанием молнии объясняются многие ритуалы, совершаемые у этого дерева перед войной или набегом» (119). О религиозных верованиях абхазов, связанных с дубом, писали этнографы и путешественники XIX-XX вв.: К. Чернышев (120), Г. Ф. Чурсин (121), М. Джанашивили (122), Н. С. Джанашиа (123), И. А. Гильденштедт (124), Н. Данилевский (125) и другие.

В романе «У стен Анакопии» читаем: «На его (дуба. — В. Б.) широко раскинувшихся могучих ветвях висели многочисленные подношения ищущих покровительства Ажвейпша — олени рога, черепа зверей, расшитые пояса, разноцветные лоскуты. На одном из суков виднелись истлевший лук и колчан со стрелами. Рассказывали, что лук и стрелы повесил какой-то бездетный апсил, просивший у Ажвейпша сына, а когда его желание исполнилось, он к своим подношениям добавил люльку, из которой вырос посланный богом малыш. Так они и висели рядышком, олицетворяя надежду апсилов на всемогущество старых языческих богов, веру в которых не поколебало даже трехсотлетнее господство христианства». (С. 95).

Образ дуба свидетельствует о том, как природное явление (дерево) становится архетипом, этнографическим фактом, обрастающим мифологическими пре-

440

даниями, а затем — литературным образом, выполняющим художественную функцию, подчиненным идейному замыслу писателя.

На собрании под сенью дуба старый правитель апсилов произносит святыи, судьбоносные слова. При этом он знал, что скоро умрет. Автор придает его речи важное значение. Маринэ понимал, что его собственный сын Евстафий (126) не воспримет его идеи и будет противиться их воплощению в жизнь. Правителю надо было убедить Евстафия и других участников совещания в необходимости объединения Апсилии и Абазгии под началом Леона I, ибо только он может возглавить объединенное царство. Маринэ считал, что от этого зависит судьба самих апсилов, шире — всей Абхазии. Сам он пришел к этому выводу не сразу: трудно было согласиться на передачу части своих полномочий, как владельца, централизованной власти, единому правителю в лице Леона Абазгского, который через своих представителей Дадына и Циркута передал Маринэ следующие слова: «Я склоняю голову перед мудростью и доблестью моего деда, правителя Апсилии Маринэ. Если он и знатнейшие апсилы решат на своем сходе объединиться с Абазгией, мы примем их как родных братьев... Я буду чтить Маринэ как главу нашего рода, а его сына сочту родным отцом». (С. 99). Мудрый Маринэ спешил высказать свое последнее слово: «Мне нечего скрывать от вас. Духам гор не было угодно, чтобы дело моей жизни увенчалось успехом. Апсилия и Абазгия не стали единым эриставством, как того все мы хотели. Но это желание не должно умереть со мной. Апсилия обескровлена, мы изнемогаем в борьбе с агарянами. Мы не можем без конца противостоять им: нас мало, их много. Если апсилы не хотят разделить судьбу мисимиан, они должны объединиться с абазгами в одно государство... по нашей доброй воле под рукой Леона Абазгского.

Под священным дубом будто пронесся вихрь. Многие вскочили, слышались негодующие возгласы:

— Не пойдем под Леона!..

— Леон — выкормыш императора Льва (*Исавра*. — В. Б.). Мы ему не верим!..» (С. 97). Старец Маринэ переждал бурю, он невидящим взглядом обвел всех участников собрания и продолжил свою речь: «Я пока еще правитель!.. Стыдитесь, апсилы, я не узнаю вас!..

Абазги и апсилы — родные братья. Обычаи, язык и боги у нас одни. В жилах многих апсилов течет абазгская кровь... Разве мы не берем себе жен у абазгов, а они у нас? Что нас разделяет? Ничто...». (С. 98).

Глаза Маринэ тускнели, смерть потихоньку подбиралась к нему, но он еще держался, ибо не все еще сказал. Обратившись к единственному сыну Евстафию, правитель добавил: «Горестно мне: не такой хотел я оставить тебе Апсилию. Знаю:

если бы наша страна была так же могущественна, как в дни моей молодости, не было бы для нее правителя лучше, чем ты. А сейчас — какое наследство я тебе оставляю? Разоренную страну... Ты был для апсильов добрым и мудрым пастырем, ты смел и неукротим. Но силы, тебе противостоящие, могуществен-

441

нее. Когда горный обвал преградит путь ручью, ручей находит иной путь, сливается с другим ручьем и становится рекой. Только безумец решится грудью преградить путь обвалу. Не уподобься такому безумцу. Сохрани свой народ в нашей общей колыбели Апсны (Абхазии. — В. Б.). За это потомки благословят тебя. Знаю, какую большую обиду тебе наношу. Но судьба Апсии мне дороже тебя, хотя ты кровь и плоть моя, надежда и продолжение рода. Заклинаю тебя памятью и кровью павших в борьбе сынов Апсии: не дай обиде ослепить себя неразумным гневом, прояви мудрость мужа — ведь ты уже не дитя. Будут главы апсильских родов отдавать себя под покровительство Леона Абазгского — не противься этому. Сам первый иди к нему — ведь в нем наполовину наша кровь. Такова моя воля...

Не вассалом будешь у Леона Абазгского.

Не забывай: он мой внук, тебе — племянник... За Абазгией и Апсией — Картли и могущественная ромейская империя. Хотя и ненавистно всем нам иго ромеев, но за ними сила, за ними ты сохранишь наш народ. Иного пути нет у тебя, сын мой. Клянись быть верным Леону Абазгскому, — потребовал Маринэ.

После мучительного колебания Евстафий сказал:

— Духи гор, будьте свидетелями: клянусь верно служить нашей общей родине — Апсны.

— Сын мой, я не могу от тебя требовать того, что выше твоих сил, но знай: если по твоей вине между абазгами и апсилами прольется кровь, я призову духов гор наказать тебя...». (С. 98—100).

Маринэ напоминает народного оратора. Он произносит речь стоя, с алабашей (посохом) в руках. Речь краткая, но очень значимая и емкая, она характеризует самого героя как мудрого и дальновзоркого политика, государственного деятеля, который ради спасения народа готов пойти на все, даже ценой обделения своего родного сына. Глубина и эффект речи достигается всесторонним знанием и пониманием реальной ситуации, подбором ярких, точных слов, выражений и сравнений. И главное — речь оратора искренна и правдива, она была произнесена под сводами священного дерева предков — дуба.

В конце этой части романа вновь возникает образ дуба. Маринэ едва успел завершить свою речь, как «острая режущая боль снова пронзила измученное сердце» правителя. «Он выронил алабашу и, хватаясь за грудь, стал падать. Евстафий и Апста зыхьчо (*прозвище, в переводе с абхазского — охраняющий перевал.* — В. Б.) подхватили его на руки. Лицо старца стало мертвенно бледным, он дышал

часто, невидящими стекленеющими глазами Маринэ уставился в густую крону дуба; он будто прислушивался к тихому говору листьев священного дерева, слыша в них призывающий голос духов гор; в уголках запавшего рта показалась темная струйка крови. Апсилы и абазги обнажили головы. Никто из них не проронил ни слова, не запричитал. Их вождь умер мужественно и просто, как полагается апсилу». (С. 100). Как ни странно, но смерть героя усилила эффект речи и ее воздействие на присут-

442

ствовавших на собрании. Впоследствии сын Маринэ Евстафий не изменил клятве, данной отцу.

В романе «У стен Анакопии» раскрываются образы многих исторических лиц, действовавших в 30-е гг. VIII в. Среди них правитель Абхазии Леон I, его брат Феодор (по источникам Феодосий), владетельный князь Апсолии Маринэ (Марин) и его сын Евстафий, картлийские цари Мир (Мириан) и Арчил, дочь Мира Гурандухт, арабские полководцы Мурван ибн-Мухаммед и Сулейман ибн-Исам, сын хазарского хакана Барджиль и его бабушка Парсбит, византийский император Лев III (Лев Исавр), константинопольские патрикии (127) Лонгин и Зенон, в ретроспективном плане — византийский император VI в. Юстиниан I и его приближенный, евнух абазг Ефрат, отец Леона I Константин и другие. Произведение изобилует и вымышленными героями: образы славянина Богумила, абазгских воинов Гуды, Ахры, Дадына, евнуха Деметрия — абазга-ученого при дворе императора Византии, грузинских бойцов Зураба, Дато, Петре, Шакро и т. д., арабских солдат и офицеров Зеида, Юсефа, ромейки Хрисулы, армянского воина Тачата, византийского купца Саввы и его сына Анфимия, цандрипшского (западно-абхазского) князя Мидаса и его сына Гобара и других.

Значимость произведения Р. Петрозашвили для развития абхазского исторического романа заключается не только в том, что он впервые попытался художественно отразить сложные исторические процессы, происходившие в Абхазии в VIII в., писатель сумел создать типологический образ раннесредневекового героя, особенно исторической личности, чья деятельность была связана с идеей консолидации абхазских субэтнотопосов и создания объединенного централизованного государства. Спустя годы к этому образу обратились Б. Тужба и В. Амаршан. В данном случае речь прежде всего идет о главном герое романа «У стен Анакопии», правителе Абазгии Леоне I — дяде будущего царя всей Абхазии и Западной Грузии Леона II (сына брата Леона I Феодосия), впоследствии — центрального героя романа В. Амаршана «Апсха — царь Абхазии».

Автор с любовью описывает образ правителя Абхазии, не жалея красок, художественных средств. Для раскрытия характера Леона используется речь повествователя, диалог, частично внутренний монолог, речь других персонажей, которые высказывают о правителе свою точку зрения. Созданию образа главного героя способствует и динамическая связь с другими «вспомогательными» героями, автор иногда их противопоставляет, дабы возвысить личность Леона. В результате вырисовываются примечательные образы — абазга ученого Деметрия, императора

Льва III, патрикия Лонгина и других, а с ними выдвигаются различные позиции по тем или иным политическим и религиозным вопросам. Даже портретные характеристики героев выявляют отношение автора к историческим личностям. Так, например, повествователь описывает образ императора Льва Исавра в бытность его спафарием: «Лев был в исаврийской тоге, под которой поблескивали латы. Высокий, с бритым черепом и резкими чертами лица, с неотступно следящим за собеседником взглядом холодных светлых глаз и плот-

443

но сжатым ртом, он представлял собой тип властного до жестокости военачальника и политика, какими были вершители судеб Византийской империи». (С. 86). Это было время пребывания Льва III на Кавказе, когда он с помощью денег натравил алан на абазгов, т. е. он выполнял тогда коварный замысел императора Юстиниана II — руками северокавказских аланов наказать абазгов за попытку отделиться от империи. Тогда же Лев Исавр встречался с правителем Апсилии Маринэ (Марином), который был настроен против Византии, чтобы привлечь апсильских воинов к захвату апсильской крепости Тсахар, находившейся в руках арабов. Автор сразу же рисует портрет Маринэ, который резко противопоставляется портрету Льва: «На Маринэ — арабский шелковый плащ, под ним простая рубаша льняного полотна. Гордая посадка, головы и внимательный взгляд темных глаз выдавали в нем человека смелого и умного, а густая полуседедая борода внушала к нему почтение». (С. 86).

В другом месте Р. Петрозашвили создает портрет уже пожилого, почти восьмидесятилетнего императора Льва Исавра: «... Он ссохся, смуглая от природы кожа на морщинистом лице почти коричневая. Лицом он, как святые на иконе, строг и сух. Как у многих людей, облеченных большой властью, взгляд его старчески блеклых глаз холодно равнодушен». (С. 32). В данном случае портрет передается через восприятие Леона, который перед возвращением в Абазгию из Константинополя встречался с императором. А вот как Лев III воспринял Леона Абазгского: «Сам в прошлом отменный воин, Лев с первого взгляда увидел в статном широкоплечем молодом абазге тоже воина, и это вызвало в нем противоречивые чувства. А что, если он свое воинское искусство применит против империи? В таком случае его не следует выпускать из рук». (С. 33). Далее повествователь до конца романа дорисовывает образ центрального героя, дополняя новыми деталями. Он показан мужественным, высокообразованным (в византийских традициях), мудрым и хитрым политиком, горячо любящим свою родину и народ, переживающим за судьбу не только абазгов, но и других абхазских субэтносов.

Основные черты Леона, особенности формирования его личности раскрываются в первой части романа под названием «Леон» (128). Повествователь, используя ретроспективный способ отражения действительности, возвращает читателя в столицу Византии Константинополь 20-х — первой половины 30-х гг. VIII в., в которой протекала пятнадцатилетняя жизнь сына правителя Абазгии Константина (согласно роману; а по другим источникам — сына Феодосия II), Леона, в качестве

заложника (129). Он обучался языкам, наукам и военному искусству, которые впоследствиигодились ему. Вместе с тем, как пишет автор, «Леона воспитывали в христианском раболепии перед могуществом Ромейской империи и наместника бога на земле — базилевсом. Как знать, может быть, Льву Исавру и ромеям-наставникам удалось бы заглушить в мальчике голос горячей абазгской крови, если бы не старый палатийский писец Деметрий. Этот замкнутый, нелюдимый евнух, родом абазг, был настоящим учителем Леона. Он не дал ему забыть

444

свою родину и родной язык. Старый писец был весьма учен. В его тесной каморке... было множество свитков старых пергаментов и папирусов с древними греческими, египетскими и римскими письменами и документами. Он переписывал их для библиотеки императора и одновременно писал историю Абазгии, по крупницам выбирая из них сведения о своей стране». (С. 26-27). Но его бесценному труду была уготована трагическая судьба. Патрикий Зенон, выходец из Исаврии (Сирии), как и император Лев III, однажды застал Деметрия за работой над «Историей Абазгии». Сановник изъял у Деметрия рукописи и приказал сжечь, а абазгу сказал: «Есть одна история — история священной Ромейской империи и ее божественных базилевсов. Кому нужна история маленькой провинции Абазгии!? Занимайся лучше делом». (С. 27). Зенон по-другому и не мог сказать, он верный служитель империи, мыслит, как и его патрон — Лев Исавр, — по-имперски. Слова патрикия отражают типичную философию отношений империй, крупных держав к зависимым от них меньшим странам и народам, хотя в сущности все народы являются частью человеческой цивилизации и вроде бы должны иметь одинаковые права, несмотря на численность. Эта проблема — проблема связей большого и малого, сильного и слабого, силы и разума и т. д. волнует человека вот уже многие тысячелетия.

Деметрий рассказал Леону о судьбе своей рукописи. Кроме того, он поведал будущему правителю Абазгии об истории абазга-евнуха, одного из доверенных лиц императора Юстиниана I Августа (VI в.), Ефрата, о котором писал, например, константинопольский историк Прокопий Кесарийский. По словам Деметрия, Ефрат вел записи, и он проклинает Зенона и себя за то, что не успел переписать их. Этим автор высказывает интересное предположение, что в Константинополе могли быть рукописи некоторых абазгов-ученых (естественно, на греческом языке). Логика самих исторических событий подтверждает возможность такой постановки вопроса, тем более что уже во времена Юстиниана I Великого (правил в 527—565 гг.) в столице империи была открыта школа для абазгов, в которой, видимо, готовились «послушные» воины, чиновники, архонты и религиозные деятели. Леон с жадностью слушал рассказы Деметрия, они обостряли ностальгическую тоску по родине. Деметрий не только учил его разным языкам, но и помог ему сохранить родной язык. Писец, как представитель абхазской диаспоры в Константинополе, постоянно оказывал помощь землякам, по тем или иным причинам оказавшимся в центре империи; он когда-то даже выкупил ближайшего советника и соратника Леона I, опытного дипломата и хитрого политика Дадына, с которым впоследствии Деметрий продолжал поддерживать связь. Деметрий также тайно переписывался с отцом Леона — Константином, по поручению которого он и воспитывал будущего

правителя Абазгии. Придворный ученый часто передавал в Абазгию важные секретные материалы. Чем больше Леон узнавал от Деметрия о константинопольской жизни, тем больше он испытывал отвращение к Палатии и усиливалось желание вернуться на родину, однако от него мало что зависело: все было в руках императора. Р. Петрозашви-

445

ли пишет: «Лишенный житейских радостей евнух Деметрий перенес все свое нерастраченное отцовское чувство на Леона. Он познакомил его с учениями греческих философов Сократа, Платона, Аристотеля, с историей завоевательных войн Александра Македонского. Однажды он не без умысла дал ему жизнеописание двенадцати цезарей Гая Светония Транквилла. Обратная сторона жизни Калигулы, Нерона, Тита и других римских императоров отшатнула Леона, заставила его присмотреться к закулисному миру Палатия, полному интриг, алчности, борьбы за власть, загадочных смертей и исчезновений людей. Деметрий учил Леона видеть за блеском и мишурой шаткие подпорки империи ромеев, сотрясаемой бесконечными войнами с арабами и внутренней борьбой базилевса с почитателями икон. От Деметрия Леон узнал и о базилевсе Льве.

— Божественный! — при этом слове старый писец кривил тонкие губы в иронической усмешке. — Он отмечен не божественным провидением, а самим сатаной.

Знал бы император Лев III, чему учит Деметрий Леона, из которого он хотел воспитать верного слугу империи,, приказал бы удавить своего лучшего писца. Лев был подозрителен и коварен». (С. 29).

Мудрый Деметрий учил Леона философски смотреть на жизнь, развивал в нем аналитический ум. Сам писец, как показывает писатель, был философом, который прекрасно понимал закономерности развития империй, психологию человека, облеченного властью и т. д. Через образы Деметрия, Леона и других героев, автор пытается рассмотреть историософские проблемы.

«Деметрий глядел сквозь века; он призывал юного Леона беречь народ и ждать удобного случая. Леон жадно внимал ему.

— Когда войска провозгласили императором Феодосия (130), Лев не признал его, — шептал писец. — С помощью верных ему военачальников он мечом проложил себе путь к трону и вынудил Феодосия уступить ему царство. Сейчас Абазгия — снова вассал Ромейской империи, но никогда не забывай: кровь абазгов на Льве. Аланы были лишь слепым орудием в его дьявольских руках (131). Но, видит бог, не время сейчас отплатить ему по древнему закону гор — кровью за кровь. Станешь архонтом (*правителем*. — В. Б.), укрепляй страну, объединяй народ и жди». (С. 29-30). Далее Деметрий, подчеркивая важность знания языков, добавил: «Знание языков оттачивает ум, а правильность речи свидетельствует о здравости мышления... Все суета. Когда человек — раб своих страстей и облечен притом большой властью, он

превращается в дьявольский сосуд пороков и жестокости. Только знания — истинная ценность. Учись. Будь умерен во всем, избегай соблазнов. В одном ты можешь не щадить себя — в заботах о родной стране. Готовься быть справедливым и разумным пастырем своего народа. В этом твое предначертание от бога». (С. 30). Учитель предостерег Леона, чтобы он был осторожен с цандрипШскими дадалами (главами рода) Мидасом и его сыном Гобаром; они верные слуги императора и часто бывают в Палатии, задабривая приближенных Льва III дорогими подарками.

446

Леон и Деметрий часто обсуждали и религиозные проблемы. И тут Деметрий проявил проницательный ум философа, дальнорзоркость политика. Если кто-то из императорских слуг услышал бы их беседы, то они тотчас были бы казнены за ересь. Деметрий говорил Леону: «Предания свидетельствуют о том, что первыми проповедниками христианства в Абазгии были апостол Андрей и его спутник Симон Кананит. По велению Юстиниана и при содействии Ефрата в Анакопии построен храм Божьей матери. Юстиниан же послал в Абазгию священников... Но абазги в христианстве не тверды. В них много еще от язычества, они поклоняются своим старым богам. Будешь архонтом, укрепляй христианскую веру. Тем объединишь свой народ. А будут абазги почитать иконы или нет, пусть тебя мало заботит. Одно знай: именем Христа Спасителя много крови пролито невинной. Не допускай этого, будь терпим». (С. 30-31).

В словах Деметрия звучит правда жизни. Не даром прошли уроки Деметрия; Леон, став правителем Абазгии, никогда не забывал наставления учителя.

И больной отец Леона, хитрый политик Константин, перед смертью советовал ему: «Слава богу, что у меня достало сил тебя дожидаться... Мы — вассалы Ромейской империи... Император Лев, хочет он того или нет, даст тебе архонтство. Ему не с руки умножать своих врагов. Он в войне с агарянами увяз... Будет от тебя войско требовать для войны с агарянами, обещаю, но не спеши исполнить: пусть волки подольше грызут друг друга... Сохрани народ... И еще ...если император потребует от тебя крестного целования, клянись на кресте, но делай по-своему...». (С. 13).

В первый год правления Леона I абазги относились к нему с недоверием, считали его «ромейским выкормышем», больше тянулись к его брату Феодору. Но постепенно Леон становился «своим», ибо народ чувствовал, что он предан ему. «Молодой правитель почувствовал твердую почву под ногами и добрым словом поминал своего дорогого учителя Деметрия. Он думал о том, что пришла пора присоединить к Абазгии Апсилию, обескровленную, разграбленную персами и арабами». (С. 35). При этом Леон учитывал урок соседнего Лазского царства, которое не смогло выбрать правильную политическую линию в условиях притязания на его территорию двух держав — византийского и Арабского халифата; оно металось между ними, бросаясь в объятия то к одной империи, то к другой, а отстоять свою независимость и воевать на два фронта по объективным причинам не могло. В итоге Лазика потеряла самоуправление, и кануло в лету само государство и древняя династия его царей. Правитель Абазгии был убежден, что при очевидной угрозе

нашествия арабов, необходимо объединить абхазские субэтноты, заручиться поддержкой соседних народов, особенно Хазарского каганата (с которым была установлена родственная связь женитьбой Феодора на дочери хакана), и держаться императора Льва Исавра. Во внутренней политике (цель которой — объединение всех абхазских субэтнот) он придерживался двух принципов: первый был связан с жестокостью, необходимой в определенных

447

условиях: «Если хочешь, чтобы у тебя не было врагов, уничтожай их». Этому принципу следовал Леон, когда полностью уничтожил «гнездо» заговорщиков — семью цандрипшского князя Мидаса и его сына Гобара. Второй принцип предполагал прощение, забвение кровной мести ради достижения национального согласия и укрепления государства. При этом автор как бы испытывает своего героя на прочность. Примечательна сцена убийства и похорон (хоронили по-христиански) любимой девушки Леона Амзы. Леон стоял у гроба девушки. «Глаза его были сухи, но душа кричала от боли, — пишет автор, — она не хотела признавать, не хотела мириться с тем, что Амза уже не протянет к нему нежные руки, не будет шептать ему слова любви, не станет матерью его детей, как она об этом мечтала. Душа Леона кричала о мщении, требовала крови, но он — правитель, он не может позволить себе того, что требует его раненая душа». (С. 136— 137). Леон часто вспоминал мудрые наставления отца и учителя Деметрия, который продолжал, как и при Константине, передавать в Абазгию ценные секретные сведения. Однажды во время битвы с арабами у Анакопийской цитадели, на перерыве между кровопролитными схватками правитель Абазгии задумался, его мысли передает сам повествователь, речь которого иногда прерывается собственным голосом героя: «Леон со всей остротой почувствовал, что жизнь продолжается; продолжается несмотря ни на войны, с которых смерть снимает обильную жатву; горе и радости, преданность друзей и коварство врагов. Все это преходяще — одна жизнь вечна, и в этом ее смысл: “А для чего я живу? Для того лишь, чтобы прожить, сколько мне предпослано богом, и уйти в небытие, как ушли даже самые великие сыны земли, достойные бессмертия?” “В одном ты можешь не щадить себя — в заботах о родной стране”. Кто это сказал? Леон вспомнил дребезжащий голос Деметрия. Это сказал его учитель, старый писец, весь смысл жизни которого заключался в том, чтобы сохранить и взрастить в его детской душе верность родине». (С. 236). И вдруг Леон Абазгский открытым голосом тихо говорит: «Отец, я верен своей клятве... Пройдут века, не будет нас, но Анакопия останется, останется абазгский народ. Может быть, он когда-нибудь с благодарностью вспомнит всех нас, стоящих сегодня на стенах Анакопии». (С. 236).

Да, Анакопия осталась, остатки ее разрушенных стен и храма сохранились по сей день, свидетельствуя о многовековой истории Абхазского государства. Вспоминали об анакопийцах — победителях огромного арабского войска Мурвана ибн-Мухаммеда прежде всего их прямые потомки — герои романа В. Амаршана «Апсха — царь Абхазии», которые или еще были в чреве матери, или уже совсем юнцами бегали по горным тропам. Однако о них немного позже. А сами защитники Анакопийской крепости не могли не вспомнить своих предшественников —

персонажей романа Б. Тужба «Апсырт», которые стояли у истоков процесса объединения абхазских субэтнотопосов и в разное время отстаивали свободу и независимость в борьбе против персов и той же Византийской империи.

448

Примечания

- 1 Прокопий Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история / Перев. А. А. Чекаловой. М., 1993. Он же. Война с готами: В 2-х тт. / Перев. С. П. Кондратьева. М., 1996.
- 2 Агафий Миринейский. О царствовании Юстиниана / Перев. М. В. Левченко. М., 1996.
- 3 См.: Анчабадзе З. В. Очерк этнической истории абхазского народа. Сухуми, 1976. С. 49.
- 4 Первое упоминание об апсилах находим у римского историка I в. Плиния Секунда. Он отмечал, что они населяли территорию восточнее Себастополя по соседству с санигами. (См.: Латышев В. В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // Вестник древней истории. 1947-1949. С. 858). Почти тогда же о них писал и Арриан, который располагал их к северу от лазов (приблизительно от р. Ингур). (См.: Латышев В. В. Указ. соч. С. 396).
- 5 См.: Инал-ипа Ш. Д. Вопросы этно-культурной истории абхазов. Сухуми, 1976. С. 229.
- 6 Там же.
- 7 Меликишвили Г. А. К истории древней Грузии. Тбилиси, 1959. С. 65, 100, 384 и т. д.
- 8 Каухчишвили С. Племя мисимиан // Труды Тбилисского государственного университета. Вып. 1. Тбилиси, 1936. С. 279—280. — На груз. яз.
- 9 Прокопий Кесарийский. Война с готами. Т. 2. С. 63.
- 10 Там же. С. 15.
- 11 Великий Питиунт. Т. III. Тбилиси, 1978. С. 353—354.
- 12 Ган К. Известия древних греческих и римских писателей о Кавказе // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 4. Тифлис, 1884. Отдел I. С. 104.
- 13 Там же.
- 14 Инал-ипа Ш. Д. Вопросы этно-культурной истории абхазов. С. 226—238.
- 15 Гунба М. М. Абхазия в первом тысячелетии н. э. Сухуми, 1989. С. 17.
- 16 Петрозашвили Р. У стен Анакопии. Сухуми, 1975. С. 258.
- 17 Там же. С. 94.
- 18 Каухчишвили С. Г. Сведения византийских писателей о Грузии. Т. II. Тбилиси, 1965. С. 28. См. также: Инал-ипа Ш. Д. Вопросы этно-культурной истории абхазов. С. 222.
- 19 Бердзенишвили К. И. Позднеантичная керамика из Цебельды // Материалы по археологии Грузии и Кавказа. II. Тбилиси, 1959. С. 106—108. — На груз. яз. Резюме на русск. яз.
- 20 Инадзе М. П. К истории Грузии античного периода. (Фл. Арриан и его сведения о Грузии). Тбилиси, 1953. С. 18, 20.
- 21 Меликишвили Г. А. К истории древней Грузии. С. 80. См. также: Инал-ипа Ш. Д.

Вопросы этно-культурной истории абхазов. С. 177.

22 Инал-ипа Ш. Д. Вопросы этно-культурной истории абхазов. С. 117.

449

23 Вардан Дадияни — министр двора царицы Тамары. Он поддержал супруга Тамары Георгия Боголюбского (он был изгнан), который в 1191 г. попытался захватить власть. Однако царица Тамара и ее сторонники сумели подавить восстание.

24 Сообщения средневековых грузинских письменных источников об Абхазии / Перевод текстов и составление Г. А. Амичба. Сухуми, 1986. С. 51.

25 Меликишвили Г. А. К истории древней Грузии. С. 92—93.

26 Инал-ипа Ш. Д. Вопросы этно-культурной истории абхазов. С. 184.

27 Ган К. Известия древних греческих и римских писателей о Кавказе // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 4. Тифлис, 1884.

Отдел I. С. 150. См. также: Латышев В. В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Т. I. Греческие писатели. СПб., 1890. С. 222. Латышев В. В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // Вестник древней истории. 1948. № 1. С. 270.

28 Латышев В. В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Т. I. Греческие писатели. С. 223—224.

29 Агафий Миринейский. О царствовании Юстиниана. С. 106.

30 Латышев В. В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Т. I. Греческие писатели. С. 275.

31 Прокопий Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история. С. 165, 168—175. Он же. Война с готами. Т. 2. С. 12—80, 223 и т. д. Агафий Миринейский. О царствовании Юстиниана. С. 84—88, 134 и др.

32 Ган К. Известия древних греческих и римских писателей о Кавказе // Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. Вып. 4. Тифлис, 1884. Отдел I. С. 168.

33 Латышев В. В. Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Т. II. Латинские писатели. С. 178.

34 Прокопий Кесарийский. Война с готами. Т. 2. С. 14.

35 Апсарунт — это, вероятно, то же самое, что и древний город-крепость Апсар (в первых веках н. э. принадлежал римлянам) у реки Апсар (по Плинию — Абсарр / См.: Латышев В. В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // Вестник древней истории. 1948. № 1. С. 267-268; № 4. 231-232/). С абхазского «Апсар» переводится как «сосновая (пихтовая) роща». Еще раньше река называлась Акампис. В античную эпоху это место называлось Апсирт (от имени сына колхидского царя Аэта/Ээта Апсирта, согласно греческим мифам, погибшего здесь от руки своей сестры Медеи и Ясона / Язона). Очевидно наличие в древности абхазо-адыгской топонимики на территории Западной Грузии (смотрим главу 1 настоящего исследования). Эти факты С. Н. Джанашиа объяснял как наследие абхазо-адыгского населения в Западной Грузии. (Джанашиа С. Н. Черкесский /адыгский/ элемент в топонимике Грузии // Сообщения грузинского филиала АН СССР. Т. 1. №8. Тбилиси, 1940. С. 623-628. См. также: Инал-ипа Ш. Д. Вопросы этно-культурной истории абхазов. С. 384—385).

36 Прокопий Кесарийский. Война с готами. Т. 2. С. 15-16.

37 Речь, вероятно, идет о разноразличных племенах, населявших саму Лазику, что свидетельствует о ее многонациональном составе. Среди субэтнотопов, видимо, преобладали собственно лазы.

450

38 Агафий Миринейский. О царствовании Юстиниана. С. 88.

39 Меликишвили Г. А. К истории древней Грузии. С. 66—69, 210, 212, 374. См. также: Инал-ипа Ш. Д. Вопросы этно-культурной истории абхазов. С. 180.

40 Инал-ипа Ш. Д. Вопросы этно-культурной истории абхазов. С. 179.

41 Вахушти, царевич. География Грузии / Перев. с груз. М. Г. Джанашивили // Записки Кавказского Отдела Императорского Русского Географического общества. Кн. XXIV. Вып. 5. Тифлис, 1904. С. 194.

42 Воронов Ю. Н. Древняя Ассирия. Источники. Историография. Археология. Сухум, 1998. С. 61.

43 Агафий Миринейский. О царствовании Юстиниана. С. 105.

44 Византийские историки и писатели традиционно употребляли слова «римляне», «римское войско» и т. д., хотя речь шла собственно о византийцах (греках).

45 Агафий Миринейский. О царствовании Юстиниана. С. 105.

46 Там же. С. 106.

47 Агафий и выше отмечал, что мисимиане «были подданными царя колхов». С одной стороны, это означает, что колхи (лазы) и мисимиане не принадлежали к одному этносу, с другой — подданные кого-то не могут иметь собственных подданных в полном смысле этого слова. У Агафия, по большому счету, речь ведь идет не о каких-то подданных лазов, а о подданных Византии, которыми являлись и мисимиане, и лазы.

48 Агафий Миринейский. О царствовании Юстиниана. С. 106—107.

49 Там же. С. 107-108.

50 Там же. С. 141.

51 Там же. С. 141—142.

52 Там же. С. 146.

53 Инал-ипа Ш. Д. Вопросы этно-культурной истории абхазов. С. 229.

54 Удадьцова З. В. Мироззрение византийского историка VI в. Агафия Миринейского // Византийский временник. XXIX. М., 1968. С. 157, 160, 168.

55 Агафий Миринейский. Указ. соч. С. 153.

56 Там же. С. 151—152.

57 МыкубаА. Амра атыџ ианакыу. (Ѡ-кугыларак змоу аџоурыхтѧ драма. Аџуа, 1978. С. 167. (Далее ссылки на это издание даются в тексте с указанием в скобках страницы.)

58 Прокопий Кесарийский. Война с готами. Т. 2. С. 19—20.

59 Сегодня подавляющее большинство исследователей не сомневается в том, что Трахея (с греч. — суровокремнистый) — это та же Анакопия (современный Новый Афон). По описаниям Прокопия Кесарийского, именно Анакопийская крепость — главная цитадель абазгов, — была в середине VI в. той Трахеей.

60 Кавычки означают, что в действительности автором стихотворения «Лев» (1896) является В. Н. Юркевич (1854-1920), иногда подписывавшийся под псевдонимом

«Рус-Имерели» («Русский-Имеретинский»). (См.: Гьаргь Чачба /Шервашизе/. Иѡымтаѡа / Еиѡуиршѡеит Б. Гургулиа. Аѡа, 1983. Ад. 20-22). Но в абхазской литературе автором произведения долгое время (до 80-х гг. XX в.) считался Г. Чачба, который писал на грузинском, русском и других языках. Стихотворение «Лев» было переведено на абхазский

451

язык Б. Шинкуба как произведение Г. Чачба и опубликовано в 1946 г.; оно было включено и в школьные учебники по литературе. Стихотворение до сих пор сохранилось в сознании абхазского читателя как прекрасное творение Г. Чачба. 61 См.: Гьаргь Чачба /Шервашизе/. Иѡымтаѡа / Еиѡуиршѡеит Б. Гургулиа. Аѡа, 1983. Ад. 21.

62 Б. Тужба автор многих историко-публицистических статей и очерков (например, «Апсны /Абхазия/, Апсырт, Апсны, Апсадгьыл /Родина/», «Христианство в Абхазии, или размышления по поводу Гудаутских событий» и др.), посвященных раннесредневековой истории Абхазии, выселению абхазо-адыгских народов в Турцию в XIX в., истории распространения христианства в Абхазии. Они были опубликованы в 1990-1992 гг. в газете «Апсны Капш» («Красная Абхазия»), в 1991 г. переименованная в «Апсны» («Абхазия»). (Об исторической публицистике Б. Тужба см.: В. Бигуаа. Ашѡышыѡуса антѡамтаѡы... /Ѳаамтаѡтѡи апублицистика иахылтѡыз ахуѡраѡа/. [В конце столетия... Размышления о современной публицистике]. М., 1996. Ад. 67—96).

63 Тьжѡба Б. Адсырт. Аѡурыхтѡ роман. Аѡа, 1991. Ад. 34—35. (Далее сноски на это издание даются в тексте с указанием в скобках страницы.)

64 Прѡкопий Кесарийский. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история. С. 316.

65 Там же. С. 317.

66 Прѡкопий Кесарийский. Война с готами. Т. 2. С. 17—19.

67 Там же. С. 37-38.

68 Там же. С. 38.

69 То есть *magister officiorum* (своего рода гофмаршал). Многие народы, находившиеся под влиянием Византии, часто подражали и перенимали образцы константинопольской бюрократической и военной системы.

70 Прѡкопий Кесарийский. Война с готами. Т. 2. С. 40-41.

71 Ноурыз был начальником главной крепости Апсилии Цабал (Тзибила), которая, согласно роману Б. Тужба, была главной и для мисимиан. Кто руководил центральной крепостью был и предводителем Апсилии и, по роману «Апсырт», Мисиминии. Цабал как бы символизировал всю Апсилию.

72 Прѡкопий Кесарийский. Война с готами. Т. 2. С. 38—39.

73 Там же. С. 39—40.

74 Гунны — кочевой народ, сложившийся в II—IV вв. н. э. в Приуралье из тюркоязычных хунну и местных угров и сарматов. Массовое передвижение гуннов на Запад в IV в. способствовало т. н. Великому переселению народов. Подчинив многие народы и субѡтносы (в т. ч. германские), они возглавили мощный союз племен, совершавший опустошительные нашествия на многие страны.

Наибольшего могущества этот союз достиг при Аттиле, после смерти которого (453

г.) он распался. В VI в. они обитали и на Северном Кавказе. Возможно, византийские историки под гуннами подразумевали разные народы Северного Кавказа. В последующие века часть гуннов оказалась в составе Хазарского каганата. Нет сомнения, что они участвовали в формировании тюркских народов (и, вероятно, частично других этносов) Северного Кавказа. В рассматриваемом нами кон-

452

тексте «гунны» Прокопия Кесарийского могли быть и аланами, этническая принадлежность которых до сих пор вызывает много споров. Можно предположить, что под этнонимом «аланы» подразумевалась целая группа разноязычных этносов, хотя многие ученые считают аланов непосредственными предками осетин или карачаевцев и балкарцев.

75 Прокопий Кесарийский. Война с готами. Т. 2. С. 40.

76 Воронов Ю. Н. Древняя Апсидия. С. 49.

77 См.: Воронов Ю. Н. Древняя Апсидия. С. 50-51. Инал-ипа Ш. Д. Вопросы этнокультурной истории абхазов. С. 227.

78 Гунба М. М. Абхазия в первом тысячелетии н. э. С. 183. Инал-ипа Ш. Д. Вопросы этно-культурной истории абхазов. С. 272-284.

79 См.: Зухба С. Л. Типология абхазской сказочной прозы. Майкоп, 1995. С. 131—132. Абхазские сказки и легенды / Сост. И. Хварцкия, М., 1994. С. 7.

80 Абхазские сказки и легенды. С. 7.

81 Зухба С. Л. Типология абхазской сказочной прозы. С. 131—132.

82 Абхазские сказки и легенды. С. 7.

83 Зухба С. Л. Типология абхазской сказочной прозы. С. 132.

84 Там же. С. 132.

85 Смысл поговорки заключается в том, что человека, без всяких умыслов сделавшего доброе дело, в будущем ожидает хорошее, ибо добрый поступок не забывается, он все равно когда-нибудь даст о себе знать.

86 См., например: Пачулиа В. П. Падение Анакопии. Легенды Кавказского Причерноморья. М., 1986. С. 151—152. (Публикуемый вариант легенды записан в 1958 г. от сказителя Кансоуа Таркил.)

87 Имя Баграт связано с более поздними царями Абхазии, среди которых — Баграт I (правил в 887—899 гг.); он силой оружия захватывает престол после 9-летнего изгнания (он находился при дворе Византийского императора Василия I Македонянина). Известен и Баграт II (правил в 978—1015 гг.) — сын царицы Гурандухт и племянник последних царей абхазской династии. (См.: Чачхалиа Д. Хроника абхазских царей. С. 21—22, 31-36.)

88 У царей с именем Баграт не было братьев по имени Дмитрий. Но были цари: Дмитрий I (вторая половина VII в.), Дмитрий II (837—872 гг.), Дмитрий III (969—976 гг.).

89 См.: Пачулиа В. П. Падение Анакопии. С. 153.

90 Шьякрыл К. С., Концъариа В. Х. Ацсуа бызшэа ажэар: Ө-томкны. 1-тэи ат. 1-тэи атыжъра. Акуа, 1986. Ад. 395.

91 Ислам. Энциклопедический словарь / Под ред. Г. В. Милославского, Ю. А. Петросян, М. Б. Пиотровского. М., 1991. С. 141.

92 Там же. С. 103—106. Петрушевский И. П. Ислам в Иране в VII—XV веках. (Курс

лекций). Л., 1966. С. 62-98. Мухаммад ибн 'Абд ал-Карим аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). Ч. 1. Ислам / Перев. с араб., введ. и коммент. С. М. Прозорова. М., 1984. С. 10—16, 51-52 и сл.

93 Ислам. Энциклопедический словарь. С. 178—181. Петрушевский И. П. Указ. соч.

С. 5-29. Соловьев В. Магомет, его жизнь и религиозное учение. СПб., 1902.

Widengren G.

453

Muhammad, the Apostle of God and his Ascension. Uppsala, 1955. Paret R. Mohamad und der Koran. Stuttgart, 1957 и др.

94 Ислам. Энциклопедический словарь. С. 19.

95 См. об этом: Петрушевский И. П. Указ. соч.

96 См.: Летопись Картли / Перев. с груз., введ. и примеч. Г. В. Цулая. Тбилиси, 1982. С. 36.

97 См.: Там же. С. 36—37.

98 Там же. С. 37-38.

99 Там же. С. 39.

100 В источниках встречаются два гидронима: «Малая Хазария» и «Великая Хазария», под которыми подразумеваются реки Кубань и Волга. В данном случае вернее было бы говорить о Малой Хазарии (Кубани) как о северо-западной границе Абхазского царства, что более соответствует исторической действительности, хотя и это подвергается сомнению. (См.: Анчабадзе З. В. Очерк этнической истории абхазского народа. Сухуми, 1976. С. 50).

101 Летопись Картли / Перев. с груз., введ. и примеч. Г. В. Цулая. С. 40.

102 Чачхалиа Д. Хроника абхазских царей. Статьи. Заметки. М., 1999. С. 13.

103 Амчба Г. Заатэи абжьарашэшыкусакуа рхаан Агьсны аполитикатэ тагылазаашьа (VI—X ашэ). Акуа, 1983. Ад. 70.

104 См.: Летопись Картли. С. 37.

105 Чачхалиа Д. Хроника абхазских царей... С. 13.

106 Чачхалиа Д. Абхазская Православная церковь. Хроника. Прибавления. М., 1997. С. 14.

107 Там же. С. 14—15.

108 Анчабадзе З. Об этой книге // Р. Петрозашвили. У стен Анакопии. Сухуми, 1975. С. 255.

109 Там же.

110 Там же. С. 255-256.

111 Существует мнение, что Джуаншер в качестве источников использовал местные хроники и ряд персидских материалов. (См.: Джавахишвили И. А. Древнегрузинская историческая литература. Тбилиси, 1945. С. 186—188. Сообщения средневековых грузинских письменных источников об Абхазии / Состав, и перев. с груз. Г. А. Амичба. Сухуми, 1986. С. 27).

112 Петрозашвили Р. У стен Анакопии. Сухуми, 1975. С. 249. (Далее сноски на это издание даются в тексте в скобках с указанием страницы.)

113 Летопись Картли. С. 37.

114 По мнению ряда ученых — М. И. Артамонова, А. П. Новосельцева, С. А.

Плетневой, — полиэтническое Хазарское государство возникло в VII в. Вторая

половина VIII в. — начало X в. считается временем расцвета каганата. В 60-е гг. X в. Хазарский каганат был разгромлен русским князем Святославом. В каганат входили территории Юго-Восточной Европы от Нижнего Поволжья и Северного Кавказа до Нижнего и Среднего Поднепровья. Столицами государства являлись Семендер (разрушен арабами), затем Итиль (до сих пор его местонахождение неизвестно. Одни считают, что этот город на дне Каспийского моря, другие предлагают, что его надо искать на севере, ближе к Саратову).

115 Петрухин В. Послесловие к книге С. А. Плетневой «Очерки хазарской археологии». Москва—Иерусалим, 2000. С. 229.

454

116 В речи жреца использовано удачное и весьма емкое сравнение. Согласно одному из абхазских мифов, ацаны — это низкорослые люди (карлики), первые обитатели земли. Они были многочисленны, занимались скотоводством и земледелием. Ацаны ни от кого не зависели, не признавали над собой никакой власти, ни с кем не воевали, никто на них не нападал. Однако постепенно они стали высокомерными, заносчивыми, нечестивыми, не признавали Бога. Все это стало причиной гибели ацанов. Верховный бог Анцва разгневался на них: подул сильный ветер, затем сгустились густые темные тучи, выпал большой ватный снег, который загорелся; вместе со снегом сгорели все ацаны. Так Бог покарал зазнававшихся ацанов. (См.: Зухба С. Л. Типология абхазской сказочной прозы. Майкоп, 1995. С. 65— 108. Инал-ипа Ш. Д. Памятники абхазского фольклора. Сухуми, 1977. С. 153— 183).

117 Акаба Л. Х. Исторические корни архаических ритуалов абхазов. Сухуми, 1984. С. 16.

118 Там же. С. 24.

119 Там же.

120 Чернышев К. Еще об Абхазии. (Письмо к редактору газ. «Кавказ» А. П. Берже) // Кавказ. 1854. №№ 81, 82, 83.

121 Чурсин Г. Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1956.

122 Джанашвили М. Абхазия и абхазцы // Записки Кавказского Отдела Императорского Русского Географического Общества. Кн. 16. 1894. С. 43.

123 Джанашиа Н. С. Статьи по этнографии Абхазии. Сухуми, 1960. С. 44.

124 Гильденштедт И. А. Географическое и статистическое описание Грузии и Кавказа... СПб., 1809. С. 139-146.

125 Данилевский Н. Кавказ и его горские жители. М., 1851. С. 139—140 и др.

126 Евстафий недолго правил Апсилией. В 738 г. арабы пленили его и увезли с собой. Два года он был в заточении в г. Харране. И в течение этого времени арабы пытались заставить его принять ислам, но он отказался. В 740 г. его казнили по приказу Сулеймана ибн-Исама. (См.: Чачхалиа Д. Хроника абхазских царей... С. 15-16).

127 Патрикий, спафарий, протоспафарий — высшая военная и чиновничья знать Византийской империи.

128 Заметим, что роман «У стен Анакопии» состоит из восьми частей, каждая из которых имеет название («Свадебное посольство», «Маринэ», «Наследники Стефаноза», «Последняя стрела Гуды», «Келевсис /греч. “приказ”. — В. Б. /

императора», «Нашествие», «Завещание потомкам») и снабжена эпиграфом из произведений А. Навои, Фирдоуси, Иоана Шавтели, Ф. Машрики, Ш. Руставели, из абхазского фольклора и «Картлиса цховреба» («Жизнь /Летопись/ Картли»).

129 Византия, как Персия и Арабский халифат, часто практиковала взятие заложников из правящих дворов подвластных ей стран, дабы укрепить вассальную зависимость «провинций» империи.

130 Феодосий III — правил всего лишь два года, т. е. в 715—717 гг.

131 Речь идет о том, как в бытность патрикия Лев Исавр, по поручению императора Юстиниана II (правил в 685—695 и 705—711 гг.), подкупил алан и направил их войска против абазгов, которые решили отложиться от империи. Аланы огнем и мечом прошли по Абазгии. Так император Юстиниан II и его сановник Лев чужими руками наказали восставших.



Р. Барциц. Царь Абхазии Леон I. 1988. Автолитография.

ГЛАВА II

СРЕДНЕВЕКОВАЯ АБХАЗИЯ В ЛИТЕРАТУРНОМ ВОПЛОЩЕНИИ (В. АМАРШАН. «АПСХА — ЦАРЬ АБХАЗИИ», 1994)

Романом В. Амаршана «Апсха — царь Абхазии» (1994) завершается серия произведений XX в., посвященных раннесредневековой истории Абхазии. Он описывает эпоху окончательной консолидации абхазских субэтносов и формирования единого народа и объединенного Абхазского царства, границы которого, согласно грузинским источникам, простирались от реки Малая Хазария (Кубань) до Сурамаского (Лихского) хребта. Во главе этих процессов стоял абхазский царь Леон II, который присоединил к царству Лазику (Эгриси) и перенес столицу государства из центра Абазгии — Анакопии в Кутаис (некоторые источники считают его основателем этого города). По времени роман охватывает не менее пятидесяти лет (т. е. 40-80-е гг. VIII в.), ибо в произведении еще действует дядя (брат отца) Леона II, правитель Абхазии Леон I, а жизнь Леона II описывается с детства. Таким образом, произведение В. Амаршана примыкает к роману Р. Петрозашвили «У стен Анакопии», который, как уже писали в предыдущей главе, сосредоточен на первой половине VIII в. — эпохе Леона I, борьбе против арабских завоевателей и сближения абхазских этнополитических образований. Если рассматривать два романа абхазского и грузинского писателей в одной плоскости, то очевидно, что они вместе дают целостную картину жизни Абхазии в течение всего VIII века — одного из самых величественных периодов истории абхазов, завершившегося созданием сильного государства — Абхазского царства, которое впоследствии, как свидетельствуют грузинские, армянские, арабские источники и исследования многих кавказоведов (С. Н. Джанашиа, Г. А. Меликишвили, Г. В. Цулая, Ш. Д. Инал-ипа, М. М. Гунба, Ю. Н. Воронов, Г. А. Амичба и др.), сыграло большую роль в истории Кавказа, особенно Грузии.

Роман «Апсха — царь Абхазии» говорит о том, что его автор изучил массу исторических, археологических и этнографических материалов, связанных с историей средневековой Абхазии, Северного Кавказа, Грузии, Византии и других сопредельных стран и регионов. Естественно, писатель придерживается тех или иных концепций исторических событий и исторических личностей (в частности Леона I, Леона II и др.), которые были предложены учеными, и не только абхазскими (Д. Гулиа, Ш. Инал-ипа, З. Анчабадзе, М. Гунба, Г. Амичба и др.), но и грузинскими, и русскими (М. Джанашвили, С. Джанашиа, Г. Меликишвили, Г. Цу-

457

лая, П. Короленко, К. Кудрявцев, Ю. Воронов и т. д.). Вместе с тем, в романе автор воссоздает цельную художественную картину мира прошлого; опираясь на исторические факты, зафиксированные, например, средневековой грузинской исторической и агиографической литературой и исследованные историками-кавказоведами, он раскрывает смысл и значение, философию истории Абхазии VIII столетия, рассматривает этнософские вопросы, проблемы личности в истории, которая, согласно произведению, может сыграть значительную роль в судьбе народа или народов, особенно в переломные эпохи.

В. Амаршан использовал, с одной стороны, художественные традиции собственно абхазской литературы, в частности исторической прозы и национального фольклора (исторические предания, мифы, Нартский эпос и т. д.), с другой — традиции грузинской историко-повествовательной литературы VIII—XVIII вв. Впрочем, в древности сама Абхазия и абхазский народ непосредственно участвовали в создании необходимых условий для становления и развития грузинской историографии, литературы и культуры, ориентированных на христианские ценности.

Древнегрузинские и армянские историко-литературные памятники являются основными источниками по истории и культуре Абхазии VIII—XI вв., т. е. эпохи ее наивысшего расцвета. К сожалению, древнеармянские письменные материалы об абхазах слабо изучены, а византийские источники о том же периоде (кроме единичных сочинений) просто отсутствуют, хотя немного ослабленная Восточно-Римская империя продолжала влиять на события, происходившие в то время в регионе.

Один из ранних грузинских нарративных памятников («Мученичество Або Тбилели /Тпилисского/»), в котором содержатся ценные сведения о социально-политическом и культурном положении Абхазии (отчасти и Хазарии) (1) в VIII в., написан современником Леона I и Леона II, свидетелем событий Иоанном Сабанисдзе.

В «Мученичестве Або Тбилели» рассказывается о трагической судьбе юноши араба Або и о тяжелом политическом положении Восточной Грузии — Картли в эпоху господства арабов. Согласно сюжету сочинения И. Сабанисдзе, правитель Картли Нерсе, не вынеся жестокости арабских завоевателей, временно покинул Грузию (Картли) и перешел в Хазарию, еще раньше отправив членов своей семьи в Абхазию. Нерсе сопровождали Або и большая свита. В Хазарии юноша араб Або отрекся от ислама и принял христианство. Спустя некоторое время Нерсе и Або через Абхазию возвращаются в Грузию, где арабские завоеватели казнили Або в 786 г. как предателя. Произведение свидетельствует: «По прошествии некоторого времени Нерсе попросил царя Севера (*т. е. хазарского хакана. — В. Б.*) отпустить его оттуда (*из Хазарии. — В. Б.*) в страну Абхазию, так как прежде туда отправил он мать, жену, детей,.. ибо та страна (*Абхазия. — В. Б.*) защищена была от опасности со стороны сарацин (*арабов. — В. Б.*). Господь же умиротворил царя Севера, отпустил он Нерсе со многими дарами» (2). На благо-

458

склонность хазарского кагана, видимо, повлияли родственные связи кагана с царем Абхазии Леоном II (правил в 767-806 /811 гг./), который в то время и управлял Абхазским государством; в составе царства уже тогда находилась вся нынешняя Западная Грузия — Мингрелия (Мегрелия), а столицей царства после Анакопии (нынешний Новый Афон) стал Кутаис. Как свидетельствуют многие источники и исследователи, мать Леоном II была дочерью хазарского хакана, который, видимо, способствовал воцарению в Абхазии своего внука. В это же время Византией правил

император Лев Хазар (император в 775—780 гг.), сын от второй дочери хазарского кагана — Чичек (при крещении — Ирина). Таким образом, и Леон абхазский, и Леон (=Лев) константинопольский были сыновьями двух сестер, то есть двоюродными братьями по материнской линии при общем деде — могущественном хазарском хакане (3). Сложившаяся благоприятная геополитическая ситуация и родственные связи Леона II помогли ему окончательно объединить абхазские субэтноты — абазгов, апсилов, санигов, мисимиан и создать независимое централизованное государство. «И Хазария, и Византия делали ставку на Абхазское царство как на первую линию обороны при вторжении арабов на свои территории, что не раз случалось прежде. Абхазское царство при Леоне II занимало обширные территории. Страну он разделил на уделы и епископства.

В 806 г. основал город Кутаис, сделал его столицей государства вместо Анакопии, которая стала западной резиденцией царя. В эпоху его правления абхазская церковь обретает независимость, и был учрежден католикосат (патриархат). Первым католикосом абхазским стал Иоанн» (4).

Вот почему Абхазия, по словам И. Сабанисдзе, «защищена была от опасности со стороны сарацин».

Далее автор «Мученичества Або Тбилели» писал, что, когда Нерсе и сопровождавшие его люди прибыли «в страну Абхазию, владетель той страны благосклонно принял Нерсе со всем его воинством... Когда же известили владетеля Абхазии о блаженном Або, что тот является новокрещенным, он весьма обрадовался со всем своим народом; сам владетель, епископ и священники призвали его и благословляли, утешали и повествовали ему о житии Христа и благовещали за его вечную жизнь... И блаженный Або еще пуще благодарствовал богу, так как он увидел страну ту (*т. е. Абхазию. — В. Б.*), преисполненной веры Христа, и ни одного неверующего, не сыскать было в пределах их земель. А границей их является Понтийское море (*т. е. Черное море. — В. Б.*), где повсеместно обитают христиане вплоть до пределов Халдии; там находится Трапезунт, место пребывания Апсарей (*Апсар, у устья реки современного Чорохи. — В. Б.*) и Напсайской гавани (*Никопсия, в районе Адлера. — В. Б.*)...» (5) И когда Нерсе и его свита отправлялись из Абхазии на родину — в Грузию, состоялся диалог владетеля Абхазии (*Леона II. — В. Б.*) с Або. Владетель сказал юноше арабу: «Не уходи ты из этой страны (*т. е. Абхазии. — В. Б.*), ибо страной Картли владеют сарацины, а ты родом из сарацин, и не оставят они у себя христианином тебя,

459

боюсь я за тебя, ибо добровольно или же насильно заставят тебя обратно отречься от христианской веры, и пропадет весь твой труд» (6).

В «Летописи Картли» анонимного автора XI в. читаем: «Когда ослабли греки (берзенни) (*т. е. византийцы. — В. Б.*), отложился от них эристав абхазов по имени Леон (*Леон II. — В. Б.*), племянник (*сын брата. — В. Б.*) эристава Леона (*Леона I. — В. Б.*). Этот второй Леон был сыном дочери царя хазар (*внуком хазарского хакана. — В.*

Б.) и с их помощью отложился от греков, завладел Абхазией и Эгриси (*Лазикой*. — В. Б.), назвал себя царем абхазов, ибо не было в живых Иоване и был пожилым Джуаншер. (*Речь идет о сыновьях картлийского царя Арчила — брата Мира /Мириана/, казненного арабами*. — В. Б.). После этого скончался Джуаншер» (7). В переводе «Летописи Картли», осуществленном Г. В. Цулая, сохранены некоторые важные моменты оригинала. Так, в первом предложении подчеркивается, что Леон II — племянник Леона I, «которому дана была в наследство Абхазия» (8). Леон II стал царем (видимо, пока только собственно Абхазии без Эгриси) по закону престолонаследия. И второе предложение уточняет восточные границы царства: Леон II отложился от греков, «присвоил Абхазию с Эгриси до самого Лихи...» (9).

У историков до сих пор нет единого мнения о характере присоединения Эгриси (Западной Грузии) к Абхазии в конце VIII в. Например, один из выдающихся грузинских ученых С. Н. Джанашиа, опираясь на «Летописи Картли», считал, что «в конце VIII в. владетельные князья (мтавары) Абхазии одним ударом сокрушили Эгрисское царство» (10). (*Перев. с груз. Г. В. Цулая*). В своей работе в коллективном труде «История Грузии» (в грузинском тексте) С. Н. Джанашиа использует термин оригинала «Летописи Картли» — «даипкра» (11). Там же в русском переводе труда исследователь слово «даипкра» переводит как «присоединил» (12). По мнению З. В. Анчабадзе, термин «даипкра» «в зависимости от контекста, может быть переведено с древнегрузинского и как “завладел”, и как “завоевал”» (13). Вместе с тем, З. В. Анчабадзе полагал, что процесс присоединения Леоном II Эгриси к Абхазии «мог произойти тем более безболезненно, что Леон Абхазский... находился в родстве с царским домом Арчила (*племянница Арчила Гурандухт была замужем за Леоном I — братом отца Леона II*. — В. Б.), правившим в Эгриси» (14). В итоге З. В. Анчабадзе пишет: «Тем не менее недостаток источников не позволяет нам категорически утверждать, что объединение Абхазии и Эгриси в одну политическую единицу было осуществлено только мирным путем при отсутствии какого-то бы ни было насилия со стороны абхазского владетеля. Вполне допустимо, что какие-то элементы эгрисского общества, вероятнее всего из среды крупной феодальной знати, могли оказать сопротивление объединительной политике Леона II, однако общественные силы, поддерживающие такую политику, были, по-видимому, значительно сильнее, поскольку это объединение диктовалось объективной необходимостью» (15). Словом, ученый допускает применение насилия, да и термин «даипкра» подразумевает захват (завладеть, завоевать). Кстати, аналогичная лексема встречается

460

в абхазском языке, это — «ацкара» (избиение, бить) («дицкеит» — он побил его и т. д.).

Иную точку зрения выразил Г. В. Цулая, который в 1982 г. перевел на русский язык и издал «Летопись Картли». Он пишет: «“Летопись Картли” не дает никаких оснований для вывода о завоевании Эгриси. Слово даипкра в равной мере относится не только к Эгриси, но и Абхазии, тем более что оно стоит-то перед ее названием, но вряд ли кто-либо будет считать, что Леон II завоевал свое

наследственное владение. Сообщение летописца, что Леон “завладел” Абхазией и Эгриси до Сурамского хребта и нарекся царем, потому как Иован помер, а Джуаншер состарился, может указывать лишь на наличие у абхазского владетеля законных наследственных прав как на Абхазию, так и на Эгриси. Тон рассказа летописца может быть свидетельством того, что у Леона не было никаких соперников на права единоличного правителя Абхазского царства» (16). Для подтверждения своей позиции Г. В. Цулая привлекает армянский перевод «Картлис цховреба» (то же, что «Летопись Картли» или «Жизнь Картли»), в котором грузинское слово «даипкра» соответствует армянскому «унер» — «присвоил», «заимел», «взял». «Грузинскому же слову даипкра в значении “завоевал”, “завладел” (исключительно силой), — отмечает Г. В. Цулая, — в армянском тексте КЦ (“*Картлис цховреба*”. — В. Б.) соответствует “калан”. Так, в рассказе о захвате правителем Абхазского царства Георгием (*Георгий II; царствовал в 929-960 гг.* — В. Б.) в середине Хв. Картли в древнеармянском тексте КЦ читаем: “В то же время Георгий — царь апхазов и Деметрэ — зять Левона вступили и захватили (калан) Картли”. В первом случае автор древнеармянского перевода КЦ явно избегает мысли о насильственном захвате Леоном II Эгриси, проявляя при этом не только тонкое знание грузинского языка, но, что важнее, описываемой исторической ситуации; во втором же случае, при описывании хорошо известного в литературе факта, он пользуется словом калан (“захватил”, “завоевал”), которому в древнегрузинском оригинале также соответствует даипкра» (17).

А. Ш. Д. Инал-ипа считал, что «для эпохи феодализма вряд ли будет правильным слишком настаивать на мирном пути объединения (происшедшем, по-видимому, при византийском императоре Льве Хазаре, которому... Леон приходился двоюродным братом). Не следует также ни малым, ни большим феодалам приписывать слишком высоких патриотических чувств, особенно когда речь идет о борьбе за подчинение своих политических противников» (18). Однако вряд ли здесь можно интерпретировать события с позиции классовой борьбы, на которую особое внимание обращает Ш. Д. Инал-ипа. Ученый даже отказывает правителям Абхазии в патриотических чувствах. Тем более что по этой проблеме никаких источников не существует. Объединение абхазских субэтносов, создание централизованного государства и присоединение Эгриси к царству никак не связаны с классовой борьбой.

Не меньшую дискуссию вызывают и некоторые другие проблемы истории Абхазии и Западной Грузии второй половины VIII в., они связаны с вопросами

461

этнического состава Абхазского царства, определения времени образования независимого от Византии государства, с причинами присоединения Эгриси к Абхазии и т. д.

Еще раз подчеркнем, что мы сосредоточиваем внимание на второй половине VIII столетия, ибо роман В. Амаршана «Апсха — царь Абхазии» не выходит за рамки этого исторического времени. И другое: без рассмотрения основных концепций

событий, предложенных кавказоведением, трудно охарактеризовать позицию писателя и найти ключ к пониманию художественного мира, образной системы романа «Апсха — царь Абхазии» и, наконец, понять историософию исторического произведения.

По мнению некоторых исследователей, объединение собственно абхазских этнополитических образований произошло уже при Леоне I (правил в 736-767 гг.). А расширение восточных и южных границ Абхазского царства за счет присоединения Эгриси и завоевание полной независимости от Византии связаны с именем Леона II (правил в 767—811 /по некоторым данным — 806/ гг.). Кстати, некоторые источники, перечисляя абхазских царей, начинают с Леона II, хотя он являлся двенадцатым правителем Абхазии. Известный грузинский ученый XVIII в., сын царя Вахтанга VI, Вахушти Багратиони (1696—1757) в сочинении «История Грузии», в разделе о правителях Абхазского царства писал о Леоне II (он считал его первым царем): «Первый царь Леван (*Леон II. — В. Б.*) царствовал 20 лет. Воцарившись этот Леон, овладев всей Эгриси, назвал ее не Эгриси, а Абхазией, и разделил сию Эгриси, а отныне Абхазию, на восемь эриставств:

1. Посадил [эристава] абхазов и дал ему Абхазию и Джикети (*от Гагры до Сочи и Туапсе и далее. — В. Б.*) до моря и Хазарской реки (*р. Кубань. — В. Б.*)\
2. Посадил [эристава] в Цхоми (*Сухум / Сухуми. — В. Б.*) и дал ему территорию за Эгриси — Анакопию с Аланией (? — *В. Б.*)\
3. Посадил [эристава] в Бедиа (*расположен между реками Галидзга и Ингури. — В. Б.*) и дал ему восточную часть [реки] Эгриси (*Ингури. — В. Б.*) до Цхенис-цкали;
4. Так как к тому Леону присоединились доставшиеся Одзрахосу земли с юга от Чорохи, отложившись от эриставства Одзрахоса, назвал [эту землю] Гурией и посадил там эристава своего;
5. Посадил [эристава] Рачи-Лечхуми;
6. Посадил [эристава] Сванети;
7. Посадил [эристава] в Шорапани [владелец] всей Аргвети к востоку от [реки] Риони и Ханис-цкали до Лихи;
8. Посадил в Кутаиси [эристава] Ваке, Окриба, земель к западу от Ханисцкали до Гурии и западнее Риони до Цхенис-цкали.

Он же построил город и крепость Кутатиси и сделал [там] резиденцию царя абхазов; как и Анакопию, сделал сей Кутатиси вторым стольным [городом]. Надо предположить и освобождение им же Абхазского католикоса с соизволения же греков (*византийцев. — В. Б.*).

Тот Леон закрепил за собой Абхазию и управлял [ею], и после благополучного царствования скончался христианской [эры] в 806 [году], грузинский [хроникон] 26; и остались у него сыновья: Феодосий, Георгий и Дмитрий...» (19). Вахушти перечисляет еще десять царей абхазской династии (Феодосий царствовал после Леона II 39 лет, Георгий — 15 лет, Иоанн — 14 лет, Адарнасе — 8 лет, Баграт — /19/, Константин — 15 лет, Георгий — 39 лет, Леон — 2 года, Дмитрий — 22 года, Феодосий /Слепой/ — 6 лет). Феодосием Слепым, по свидетельству Вахушти, в 991 г. заканчивается династия абхазских царей и начинается царствование Багратионов в Абхазии, первым из которых был Баграт, сын воспитанника царя Тао-Кларджети Давида Куропалата Гургена, сын дочери абхазского царя Георгия II [Гурандухт] (20).

Современный грузинский ученый Г. В. Цулая, касаясь личности Леона II и важных исторических процессов VI—VIII вв., а также благоприятной внутренней и внешней политической ситуации, позволившей Абхазии занять ведущее место в закавказском регионе, отмечает, что в VI—VII вв. Абхазия (главным образом ее северная часть — Абазгия) была ограждена апсилами и лазами от иранских вторжений в ходе византийско-иранских войн и арабских завоеваний, поэтому она пострадала меньше и сохранила внутреннюю целостность и ресурсы. «Благодаря этому, Абхазия (Абазгия) приобрела инициативу в Восточном Причерноморье, постепенно объединив большую часть Лазики-Эгриси,.. и затем выступила против навязанного ей византийского протектората. Отныне сопряженность лазов (эгров) и абхазов в грузинских источниках упоминается в обратном порядке, что также свидетельствует о более инициативной политической роли древнеабхазских (абазгских) племен в регионе» (21). Как свидетельствует исследователь, в VII в., накануне «падения Эгриси и возвышения Абхазского княжества», ни один источник не указывает на господство какого-либо из них над другим. По мнению Г. В. Цулая, это обстоятельство говорит о сложившейся культурно-политической общности абхазов и лазов-эгрисцев и ее исторической преемственности. А на вопрос: «Что же в таком случае превращало древнеабхазские племена в самостоятельную этническую общность?», он отвечает: «Это прежде всего язык и сопряженные с ним культурные особенности, подсознательное чувство гетерогенности, подчеркнутые не только в прямых указаниях грузинских и византийских письменных источников (особенно когда в них под этнонимом абхазы очерчен вполне конкретный этнос, а сам этноним не содержит обобщающего значения), а также в самой этнографической массе собственно абхазов и грузин, в их быту и фольклоре. Абхазов и картвельские племена связывали не общность языка и даже не общность быта и народного мировоззрения, а общность исторического процесса» (22). По словам Г. В. Цулая, именно к концу VIII в. Леону II представился удобный случай для объявления независимости от Византии. «Сама личность основателя Абхазского Царства Леона Второго должна была быть незаурядной, но главное — легитимные права регулировались не только, а порой даже не столько физическими качествами личности, сколько политическими

принадлежала его хазарским родственникам» (23). При этом Г. В. Цулая подчеркивает, что помощь хазарского хакана правителю Абхазии диктовалась византийско-хазарскими противоречиями и облегчалась ослаблением константинопольской власти. Однако «дальнейший ход истории показал, что хазары из этой акции практически ничего не приобрели, ни объективно, ни по культурной воле своих правителей Абхазия не могла вписаться в планы хазарских каганов. Образовавшееся Абхазское царство исторически было запрограммировано в кругу народов византийского мира, чуждого Хазарии и социально, и духовно» (24). Кроме того, исследователь полагает, что помощь Леону II хазары могли оказать через адыгов (зихов, кософов и т. д.), «территория расселения которых, подвластная Хазарии, только и могла связывать ее с Абхазией... Политическая программа основателей Абхазского царства не могла ограничиться объединением одного лишь Западного Закавказья» (25).

М. М. Гунба предлагает немного иную концепцию исторических событий, он утверждает, что «три акта — образование Абхазского царства, присоединение Эгриси к Абхазии и отказ Леона II от византийского протектората — были разновременными и независимыми друг от друга. Притом первые два акта — образование Абхазского царства и присоединение Эгриси к Абхазии произошли до Леона II, а третий — отпадение Абхазского царства от Византийской империи — при Леоне II» (26). По мнению М. Гунба, в начале произошло присоединение Эгриси к Абхазии, а затем отпадение от Византии; Леон II, став правителем объединенной Абхазии и Эгриси, объявляет себя царем абхазов, впоследствии (после Леона II) любой правитель, вступая на престол, мог объявить себя царем. Интерпретируя события 737 г. (битва с арабским войском Мурвана ибн-Мухаммеда и послания византийского императора Леону I, Миру и Арчилу /смотрим об этом предыдущую главу/), М. Гунба отмечает, что брат картлийского царя Мира — Арчил вручил Леону I корону, которую прислал византийский император. «Эта корона была признаком перехода власти и имущества Мира к Леону I как одному из ближайших его родственников (*ибо дочь Мира Гурандухт, которая, видимо, наследовала от отца определенную территорию, была выдана замуж за Леона I. — В. Б.*). Вручение царской короны не является признаком возвышения Леона I... Леон I и его потомки, как сообщает Джуаншер, должны были оставаться правителями Абхазии навеки» (27). М. Гунба также обращает внимание на грамоту византийского императора к Леону I (смотрим предыдущую главу настоящего исследования), в которой базилевс просит его не посягать на владения картлийских царей в Эгриси; фактически император защищает Мира и Арчила от правителя Абазгии Леона I. «Предупреждение Леона I императором о ненарушении границ картлийских царей указывает на соотношение сил правителей двух стран того времени — Абхазии и Картли. Если бы царь Мир был более могущественным, чем Леон I, то последний без предупреждения не нарушил бы границ владений Мира. Вероятно, Леон I имел реальные возможности для рас-

ширения своих владений за счет картлийских правителей... Владение Леона I и по территории и по численности населения было... гораздо больше, чем владение Арчила... Если Леон I владел территорией от Келасури до Малой реки Хазарии

(Кубани. — В. Б.), то Арчил в это время временно занимал только Западную Грузию, т. е. основные владения в Картли еще были заняты арабами» (28). По мнению М. Гунба, ожесточенные бои против персов и арабов вынуждали Византийскую империю искать союзников среди северокавказских и закавказских народов. Императоры особо были заинтересованы в установлении прочного союза с картлийскими правителями, ибо их страна непосредственно граничила с Ираном. После поражения Мурвана ибн-Мухаммеда в анакопийской битве император Лев III Исавр «решил возвеличить картлийских правителей, прислав им две царские короны. Как известно, царская власть в Картли после восстания 523 года была упразднена. Поэтому ближайшие предшественники Мира и Арчила — Степаноз, сын Гуарама, Адарнасе, сын Бакура и Степаноз, сын Адарнасе — не назывались царями. Императоры Византии, в силу изложенных выше причин, восстанавливают царскую власть в Картли при Мире и Арчиле. Следовательно, Мир и Арчил — первые, кто получил от императора царские короны... Что касается Леона I, то он, по-видимому, не нуждался в новой короне. В сообщении Джуаншера содержится сведение, которое должно свидетельствовать о том, что Леон I был царем. Он сообщает, что Леону I было запрещено быть государем “хелмципе” в случае нарушения границ владений Мира и Арчила (“Не быть /тебе/ государем во вред их и границ их эгрисских”)... В данном случае термин “хелмципе” означает властитель, государь. Если Леон I был чиновником (эристами), его не называли бы властителем или государем» (29). То, что автор «Мученичества Або Тбилели» Иоанн Сабанисдзе называет правителя Абхазии «мтавари», М. Гунба считает проявлением субъективизма со стороны Иоанна Сабанисдзе, представителя Картлийского «княжества». Кроме того, ученый полагает, что в «Мученичестве Або Тбилели» об Абхазии сказано мало. «Притом во времена Иоанна Сабанисдзе правители Картли не носили титула царя (мепе), а назывались “мтавари”. Видимо, поэтому Иоанн Сабанисдзе не мог назвать царем и правителя Абхазии» (30). М. Гунба указывает на еще один важный факт истории. Дело в том, что византийские источники, как правило, называли правителей не только абхазов, но и других зависимых народов, не царями, а правителями, властителями. Например, в письмах константинопольского патриарха Николая Мистика абхазскому царю Георгию II (929—960) титул царя отражен термином «эксузиаст». Грузинское слово «эристами» не является прямым переводом греческого термина, обозначающего титул Леона I. «Фактически он был властителем, зависимым только от византийского императора. Даже если бы правительство Византии не признавало существования Абхазского царства, то это не означало отсутствия такового» (31). Подводя итог исследования проблемы присоединения Эгриси к Абхазии, М. Гунба пишет: «Таким образом, Арчил, передавая Леону I царскую корону, одновременно передал ему владение и власть Мира,

465

поскольку ближайшей наследницей последнего была Гурандухт, вышедшая замуж за абхазского царя Леона I... Фактически женитьба на Гурандухт была юридическим оформлением присоединения Эгриси к Абхазии. Следовательно, даже до ухода Арчила из Эгриси Леон I становится ее правителем. Если исходить из этого, можно полагать, что присоединение Эгриси к Абхазии произошло в 40-х годах VIII века»

(32). Из этого следует, что присоединение Эгриси к Абхазии произошло относительно мирно, и до Леона II, которому М. Гунба приписывает только акт отпадения Абхазии (в составе которой уже находилась Эгриси) от Византии. Он подчеркивает: «Нет необходимости связывать образование Абхазского царства с его отпадением от Византии, поскольку оно не было занято византийцами. Леон I решал внутривосточные вопросы независимо от Византии» (33). Историк образование Абхазского царства не связывает и с присоединением Эгриси к Абхазии. Царство накануне этого исторического события уже существовало. М. Гунба, опираясь на грузинские источники «Матиане Картлиса» («Летописи Картли») и «Диван абхазских царей», считает, что Леон II действительно был племянником (сыном старшего брата) Леона I и внуком (сыном дочери) хазарского кагана. А старшим братом являлся Константин II (правил Абхазией до 736 г.), которому принадлежала, по мнению В. А. Леквинадзе, вислая печать, обнаруженная в Пицунде, с греческой надписью «Константинос Абасгиас». «Этот Константин был зятем хакана Великой Хазарии и свояком императора Константина V (*Константину Копроним или Каваллин; соправитель с 720 г., император с 741 г. — В. Б.*). Возможно, он был царем, вряд ли хазарский хакан выдал бы свою дочь за правителя незначительного княжества... После Константина II Абхазией правил его младший брат Леон I, который, по-видимому, имел царские регалии» (34). Кстати, некоторые исследователи полагают, что Леон II был сыном брата Леона I Феодосия³⁵ или Федора (смотрим главу I части 2-й настоящей работы). В. Амаршан в романе «Апсха — царь Абхазии» деликатно ушел от этой путаной проблемы и назвал отца Леона II и зятя хазарского хакана другим вымышленным именем — Рамзыщом.

И самое любопытное высказывание М. Гунба связано с характером прихода к власти Леона II: «Что касается Леона II, то он, по-видимому, воспользовавшись смертью Леона I, с помощью хазар захватил власть в объединенной Абхазии и Эгриси. Однако, исходя из “Дивана царей” Абхазии, следует полагать, что Леон II вскоре был свергнут Феодосием, сыном Леона I (*о нем мало известно. — В. Б.*) и его сторонниками. “Диван царей” за Леоном I упоминает не Леона II, а сына Леона I — Феодосия, правление которого длилось, согласно автору “Дивана царей”, 27 лет... Таким образом, Леон II получил царский престол не по наследству, а силой хазар. Объявив себя царем абхазов, Леон II должен был отстранить от власти потомков Леона I» (36). И в романе В. Амаршана Феодосий — сын Леона I — выступает политическим противником Леона II.

Ю. Н. Воронов, ссылаясь на «Диван абхазских царей», утверждал, что Леон I правил примерно до 780-782 гг. Следовательно, он являлся современником ви-

1



2



3

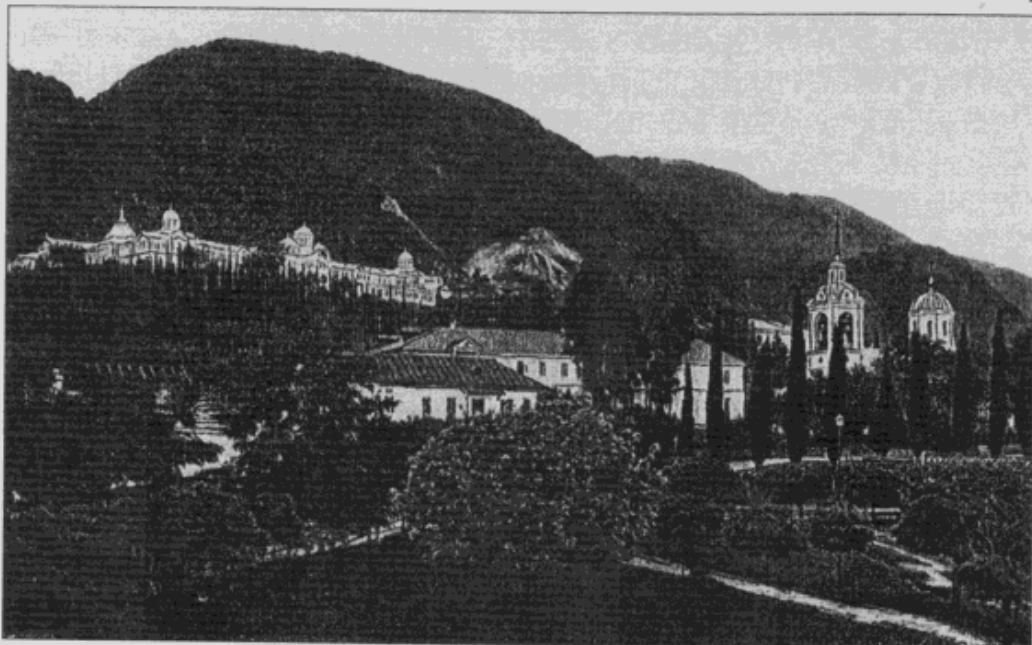
1–2. Развалины Анаподийской цитадели (1 — рисунок XIX в. из кн. Леонида [Кавелина] «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь» / Сост. И. Н. — М., 1898; 2 — фото 2002 г.).

3. Анаподийская (или Иверская) гора с цитаделью. Фото начала XX в. (Из кн. Д. Чачалия «Хроника абхазских царей». — М., 1999).

4. Анакопия (Новый Афон) — первая столица объединенного Абхазского царства. (Из кн. Леонида [Кавелина] «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь» / Сост. И. Н. — М., 1898).



4



30*

зантийских императоров Льва III Исавра (717-741), его сына Константина V Копронима (741-775) и внука Льва IV Хазара (775-780). По его мнению, включение Эгриси в состав Абхазии носило мирный характер, и оно состоялось скорее всего в годы правления Льва IV Хазара, когда Византия еще сохраняла свое могущество и не опасалась усиления «Абасгского княжества», и «вместе с тем это соответствовало желанию Византии иметь в этом районе буферное государство, стоявшее на пути возможных вторжений со стороны Северного Кавказа и Восточного Закавказья» (37). Ю. Воронов считал, что и события, описанные в «Мученичестве Або Тбилели», созданном Иоанном Сабанисдзе в самом начале 80-х годов VIII в., также происходили при Леоне I. И далее он пишет: «К моменту воцарения Леона II (около 786 г.) Абасгия и Эгриси мыслились как некое единое целое, которое можно было захватить одновременно. Леон II получил власть в Абхазии не по наследству, законным способом, а путем захвата ее с помощью хазар и против воли Византии. Это произошло, вероятно, вскоре после смерти Льва IV Хазара (*умер 8 сентября 780 г. — В. Б.*), когда на византийском престоле оказалась его энергичная вдова — императрица Ирина... (*афинянка, императрица в 769-790 и 791-802 гг., как автократор в 797-802 гг. — В. Б.*)... Леон II, однако, не сумел надолго закрепиться в Абхазии. Согласно “Дивану абхазских царей”, вскоре абхазский престол занял законный наследник Леона I — его сын Феодосий II (791-818). Не исключено, что он использовал поддержку Византии, где в это время пришел к власти Константин VI (790-797)... Вероятно, Леон II так и не был признан правителем Абхазии, поскольку имя его отсутствует в “Диване абхазских царей”, подобно именам Иоанна и Адарнасе, которые узурпировали власть в Абхазском царстве почти на двадцать лет во второй половине IX в. ...С этого времени (*с конца VIII в. — В. Б.*) в истории Колхиды начинается новая эпоха, связанная с двухсотлетним существованием раннефеодального Абхазского царства» (38).

С точки зрения Ш. Д. Инал-ипа, процесс образования Абхазского царства завершился в конце VIII в. В подтверждение своей позиции ученый ссылается на С. Н. Джанашиа, который полагал, что Леон II объявил себя независимым царем, возможно, после 797 г. И перенесение столицы царства из Анакопии (Нового Афона) в Кутаиси, по словам Ш. Инал-ипа, произошло при Леоне II (39). Вместе с тем, ученый считал Леона II выдающимся абхазским государственным и политическим деятелем, который, «воспользовавшись международным положением и своей близостью к византийскому императору (*видимо, имеет в виду, Льва IV Хазара, ибо отец Льва IV правил еще раньше. — В. Б.*), а также имея поддержку хазарского кагана, дочь которого была его матерью, с неукротимой энергией приступил к созданию своего независимого государства. Прежде всего он прочно объединил Абазгию и Апсилию, объявил себя верховным правителем страны с титулом царя, освободился от византийской зависимости, в 80-х годах присвоил права на Эгрисский (Лазский) престол, присоединив таким образом Лазику к своим владениям в Абхазии. Говоря словами документа, Леон II овла-

дел Абхазией и Эгриси до Лихи (Сурамского хребта), а себя провозгласил “царем абхазов” и вновь созданного разноплеменного государства» (40). Ш. Инал-ипа в

определенной мере противоречил себе, говоря о времени образования независимого от Византии Абхазского царства и присоединения Эгриси к Лазике, однако, похоже, что он больше придерживался той позиции, согласно которой все эти процессы происходили примерно во времена императора Льва IV Хазара (775-780) и в начале 80-х гг. VIII в. В данном случае мнения Ш. Д. Инал-ипа и З. В. Анчабадзе совпадают, только З. В. Анчабадзе считал, что Леон II объявил независимость от Византии в самом конце VIII в. З. В. Анчабадзе также писал: «В состав Абхазского царства вошли не только собственно Абхазия и Эгриси, но и Сванетия, а также все остальные земли Западной Грузии вплоть до Лихского (Сурамского) хребта. Поэтому Абхазское царство уже с самого начала своего возникновения по своему этническому составу оказалось неоднородным. Оно являлось многоэтническим государством, которое наряду с абхазами, сыгравшими ведущую роль в его образовании, включало в себя и другие этнически родственные народности и племена — на северо-западе адыги, садзы и др., а на востоке и в центральных областях — картвелы в лице, прежде всего, эгрисцев (*мегрелов.* — В. Б.) и сванов...» (41). Но далее З. В. Анчабадзе отмечал, что «в Абхазском царстве картвельский элемент составлял определенное большинство населения, а также занимал большую и ведущую часть территории этого царства» (42). В данном случае слова З. В. Анчабадзе не отражают реальную этнодемографическую ситуацию, которая сложилась в Абхазском царстве VIII-X вв. Речь ведь идет о том периоде (до царя Баграта II), когда абхазские цари еще не полностью присоединили к царству Восточную Грузию, Имеретию, Кахетию, Картли. Возникновение Абхазо-Грузинского царства, вероятно, произошло в начале XI в. при Баграте II, которого иногда стали именовать «царем абхазов, картлов, кахов». З. В. Анчабадзе не учел, что, например, по грузинским источникам, на которые сам же опирался, северо-западные границы Абхазского царства достигали реки Малая Хазария (Кубань), т. е. охватывали основную территорию расселения адыгских субэтносов, хотя он не отрицал присутствия родственного абхамам адыгского населения в царстве. Следовательно, ни территориально, ни по численности населения абхазо-адыгский элемент не мог быть меньше, чем эгрисский и сванский, тем более в конце VIII в. или начале IX в. Именно так, в частности, понимал Ш. Д. Инал-ипа, он писал: «Абхазское царство, созданное абхазами из Абхазии, на первом этапе своей истории, включая сюда почти все время правления его создателя Леона II, вплоть до перенесения столицы из абхазского города Анакопии в Кутаиси, есть основания считать абхазским национальным государственным образованием как по этническому составу своего населения (в том числе значительного процента родственного абхамам черкесского элемента, представленного в Абхазском царстве), так и по характеру его деятельности и направлению политической линии... Абхазия периода раннего и зрелого средневековья была... густонаселенной страной... В эту эпоху имело место переселение

части избыточного населения Абхазии на Северный Кавказ и в некоторые местности Западной, а затем и Восточной Грузии, о чем свидетельствует установленное С. Н. Джанашиа абхазское происхождение известных в феодальной Грузии княжеских родов (напр., Бараташвили — от Качибадзе-Гечба, Мачабели — от

Ачба /некоторые ученые считают, что род абхазских царей связан с фамилией Ачба. — В. А. /), а также Чачибая, Алшибая, Какубава, Езугбая и др. ... Наличие большого количества огрузинившихся впоследствии абхазов на территории Грузии объясняется, надо полагать, перенесением столицы Абхазского царства в Кутаиси и связанным с этим переселением туда же многих, близких к царскому роду знатных людей, вместе с их вооруженными отрядами и обслуживающим персоналом» (43).

Исследователи по-разному объясняли и причину продвижения Абхазии на Восток. В конце XIX в., например, П. П. Короленко писал: «В VIII столетии абхазской [царь] Леон II при слабом надзоре отдаленной Византии объявил себя независимым... царем и основал свою столицу в ...Анакопии... Затем, пользуясь бессилием Грузии, завладел многими ее землями и по расширении границ своего царства перенес свою столицу из Анакопии в Кутаис... Не имея сил противиться, грузинские цари должны были терпеть своеволие абхазских царей» (44).

Некоторые ученые предлагали классовый подход к интерпретации исторических событий. Так, З. В. Анчабадзе отмечал, что задача преодоления сопротивления народных масс составляла один из главных мотивов, побуждавших феодальные элементы Абхазии и Грузии объединиться в одно централизованное государство (45). Против такого положения не возражал Ш. Д. Инал-ипа, хотя утверждал, что подтверждающих его материалов нет (46).

А К. Кудрявцев, характеризуя деятельность Леона II и других абхазских царей, выдвинул любопытную концепцию событий: «Леон II царствовал в те времена, когда каждый завоеватель считал своим... долгом наивозможно больше разрушить и ограбить завоеванную страну. Леон же положил для своей династии традицию прямо противоположную обычаям своего времени. Леониды во время своего господства не только не разоряют и не разрушают завоеванные ими области, а, наоборот, с “легкой руки” Леона II, ...обстраивают их, возобновляют города и храмы, укрепляют их, строят города и крепости, монастыри и т. п. Мы в летописях ни в грузинских, ни в византийских, ни армянских, ни арабских, ни в каких других не встречали ни разу сведений и сообщений о том, что абхазцы времен Леонидов разорили бы и разрушили бы хотя бы одно селение или город... и тому подобных варварствах. Это положение подчеркивает высокий уровень культурного развития, на котором находились абхазцы VIII и последующих веков, в то же время говорит и за то, что движение абхазцев на восток не было просто хищническим напором накопившего силы соседа» (47).

Действительно, абхазские цари, расширяя границы царства на Восток, не проводили разрушительной политики, а наоборот, способствовали развитию и абхазской, и грузинской культуры. Тот факт, что с конца X — нач. XI в., глав-

ным образом при царе Баграте II (по матери абхаза, а по отцу грузина) грузинский язык и письменность (наряду с греческим языком) распространяется среди части населения (особенно представителей высшего сословия) Абхазии, говорит о тесных

культурных связях абхазского и грузинского народов. Правители Абхазии часто владели тремя языками: абхазским, греческим и грузинским (вероятно, и лазско-эгрисским — мегрельским. А Леон II — сын дочери хазарского хакана, по всей видимости, владел и хазарским языком). Об этом свидетельствуют многие источники, эпиграфические и антропонимические материалы (48). Они также способствовали распространению и укреплению христианства в регионе, были инициаторами строительства городов, церквей и монастырей как на территории Абхазии, так и в Грузии (49). В частности, царь Леон II (767-811) (он главный герой романа В. Амаршана «Апсха — царь Абхазии») не поддержал иконоборческих распоряжений Константинополя, основал город Кутаис (Кутатиси); Феодосий II (811-837) построил города Чихори, Хони и Хонский собор; Константин III (899-929), имя которого нередко встречается в церковных эпиграфических памятниках на грузинском языке (например, надпись на архиерейском посохе /выполнен в Шемокмедском монастыре/ гласит: «Христос, прославь царя Абхазского Константина»), был активным проводником христианства среди народов Северного Кавказа; возможно, «с его деятельностью связано начало строительства христианских храмов в верховьях Кубани, типологически относящихся к абхазской архитектурной школе»⁵⁰; Георгий II (929-960) построил соборную церковь в Мартвили (Чкондиди), учреждает епископскую кафедру; после смерти царя Георгия похоронили в этом храме; Леон III (960-969) в селении Моква (нынешнего Очамчирского района Абхазии) построил замечательный храм, который стал как бы символом высокого экономического и культурного уровня государства. Традиции своих предшественников продолжил и последний царь абхазской династии (по матери) Баграт II (978-1014). С него, видимо, начинается династия грузинских Багратионов (Багратионов). При Баграте II возникает «новое Абхазское (или уже Грузинское) государство», которое «наследовало политические, экономические и культурные достижения прежней Абхазии, приумножило и обогатило их, отредактировало и приспособило эти достижения под свои идеи и интересы. Особенно это коснулось письменного наследия Абхазского царства, которое по культуре своей было грекофильским и вело летописи, деловую переписку и прочую канцелярию в основном на греческом языке» (51). Эту точку зрения подтверждает и исследователь истории и культуры средневековой Абхазии Г. А. Амичба, он пишет: «...Начиная с античной эпохи на территории Абхазии, как и всей Колхиды,., широкое распространение получает греческий язык. Эта греко-византийская культурная традиция продолжалась до последних столетий раннего средневековья (т. е. до нач. XI в. — В. Б.). Эпиграфические памятники этой эпохи, засвидетельствованные в различных экономических и христианских культурных центрах Абхазии (Цебельда, Пицунда, Анакопия и др.), а также некоторые указания письменных источни-

471

ков... подтверждают, что здесь происходил интенсивный процесс взаимообогащения византийской и местной культур... В V—X вв. местные грамотные люди употребляли греческий в качестве официального письменного языка, языка христианских церковных книжников и гражданского делопроизводства. Не вызывает сомнения то, что верхушечные слои коренного

населения Абхазии хорошо владели греческим... Можно утверждать, что византийская грекоязычная письменная культура и в раннесредневековой Абхазии стояла на достаточно высоком для того времени уровне» (52). Однако заметим, что языком народа всегда оставался абхазский язык, который сохранился по сей день.

В романе «Апсха — царь Абхазии» В. Амаршан учел все основные концепции событий VIII в. и использовал существующие источники (в основном грузинские). Согласно тексту произведения, действия в романе происходят, как уже отмечалось выше, в 40—80-е гг. VIII в. Однако для уточнения некоторых важных моментов (и дат) эпохи обратимся к тексту романа и к реальным историческим фактам. Прежде всего отметим, что в «Апсха — царь Абхазии» действуют известные в истории исторические личности: правители Абхазии Леон I (в романе — Леон-старший / Леуан ду), Леон II (в романе (Леон / Леуан) (для удобства анализа и во избежание путаницы будем писать «Леон I» и «Леон II»), сын Леона I Феодосий, византийские императоры Лев III Исавр (у В. Амаршана — Леон Исавр), Константин V Копроним — сын Льва Исавра, Лев IV Хазар (у В. Амаршана — Леон Хазар; писатель, исходя из этимологической однозначности имен «Леон / Леуан» и «Лев», использует собственно греческое «Леон / Леуан», тем самым сближая известные личности эпохи) — сын Константина V, сын хазарского кагана Юсуфа Барджиль, сестры Барджиля Чичек (Чичак) — жена Константина V и супруга брата Леона I Рамзыца (имя вымышленное, ибо в источниках существуют противоречия) Джарымхан (по В. Амаршану; так как ее настоящее имя неизвестно).

В романе «Апсха — царь Абхазии» время царствования Леона I еще не закончилось, он умирает в конце книги. Леон I также был «апсхой» (царем Абхазии), как говорится в произведении, «он правит всей Абхазией» (53). То есть до Леона II Абхазское царство уже существовало. Однако сомнительно, что при Леоне I Лазики (Эгриси) входила в состав Абхазского царства, хотя автор, передавая переживания Леона I, вызванные действиями его племянника Леона II в Лазике, пишет: «С тех пор как правительство Византии (*император. — В. Б.*) наказало ему (Леону I) не посягать на земли картлийцев, он, Леон-старший (Леуан ду) (*т. е. Леон I. — В. Б.*) не нарушал их границы. И, как известно, он даже породнился с ними (*женится на племяннице картлийского царя Арчила Гурандухт. — В. Б.*). С этого времени [картлийцы] передали ему во владение Лазик, население которой впоследствии привыкло к нему, он сам тоже принимал [лазов] как близких людей. Ему сильно не нравится то, что делает сын его брата Леон (*Леон II. — В. Б.*) за рекой Ингури (Егры), используя хазар, особенно планы племянника перенести столицу Абхазии далеко за Ингури...». (С. 402-403). Вряд

472

ли это означает, что Леон I реально управлял Лазикой (Эгриси). По роману В. Амаршана, Эгриси фактически становится частью Абхазского царства при Леоне II.

Первые страницы романа свидетельствуют о том, что дочери хазарского кагана Чичак (Чичек) и Джаримхан уже более года как замужем за сыном византийского императора Льва Исавра — Константином и братом правителя Абхазии Леона I —

Рамзыщом. У них рождаются сыновья — Леон Хазар и Леон II. По мнению византинистов, Лев III Исавр женил сына Константина на хазарке Чичек (при крещении Ирина) в 732 г., для установления прочного союза с могущественным Хазарским каганатом⁵⁴. Вероятно, младшая дочь кагана была выдана за брата Леона I после 737 г., то есть после разгрома арабских войск во главе с Мурваном ибн-Мухаммедом у стен Анакопии, после которого резко поднялся авторитет Леона I на всем Кавказе. Дело в том, что самим хазарам не раз приходилось воевать с арабами, которые пытались разгромить Хазарскую державу. Победа в Анакопийской битве и становление Леона I полновластным правителем Абхазии, признанным Византией, видимо, повлияли на решение хазарского хакана выдать младшую дочь за брата Леона I, ибо сам правитель Абхазии, возможно, уже был женат на Гурандухт — дочери Мира (Мириана). Тем более что Хазария была заинтересована в приобретении мощного и надежного союзника в Закавказье, который мог преградить пути на Северный Кавказ через Западный Кавказ и горные перевалы персам, арабам и византийцам. Правители Хазарии несомненно ощущали возрастание политической роли Абхазского царства в Закавказье.

В романе «Апсха — царь Абхазии» Леон I и Леон Хазар почти ровесники, хотя внук Льва III Исавра должен был быть намного старше своего двоюродного брата. Писатель описывает жизнь главного героя произведения Леона II от рождения, значит, его детство связано с 40-ми годами VIII в., ибо Анакопийская битва с арабами в 737 г. уже стала историей, о ней персонажи иногда вспоминают.

Временное пространство романа В. Амаршана совпадает с последним годом правления императора Льва III Исавра (умер в 741 г.), с эпохами императоров Константина V Копронима (741—775) и Льва (Леона) Хазара (775—780). Они все — персонажи произведения. Следовательно, действия в романе происходят в 40-80-е гг. VIII в. В 780 г. Леону II было примерно 36-40 лет. Основные события, описанные в романе — воцарение Леона II, расширение границ Абхазского царства на Запад и Восток, присоединение Лазики (Эгриси) к Абхазии, перенесение столицы царства из Анакопии в Кутаиси, смерть Леона I и др., — происходят в рамках указанного времени. По В. Амаршану, Леон II становится царем в 60-х гг. VIII в. (это совпадает с мнением некоторых исследователей /К. Тоуманоф, Д. Чачхалиа и др./, которые указывают на 766 или 767 г. /Смотрим Приложение к настоящей книге/), а присоединение Эгриси к Абхазскому царству, перенесение столицы Абхазии в Кутаиси и освобождение от византийской зависимости произошли в 70-х гг. VIII в., главным образом при императоре Леоне

473

(Льве) IV Хазаре. Вопрос спорный, писатель выразил свою концепцию и немного сместил года (тем более что по ним нет единого мнения в историографии), для решения некоторых художественных задач, связанных, в частности, с отражением византийско-абхазских и хазарско-абхазских исторических связей и созданием «величественного» образа «выдающейся» исторической личности Леона II, сыгравшего значительную роль в раннесредневековой истории Абхазии и укреплении государства.

Кроме того, как свидетельствует «Апсха — царь Абхазии», В. Амаршан придерживается тех концепций исторических событий, которые утверждают, что не совсем мирно происходил процесс избрания и самоутверждения Леона II царем Абхазии (вспомним оппозиционные выступления его противников в разных местах царства, силовое противостояние Леону II сына Леона I Феодосия и его сторонников) и присоединения Эгриси к Абхазии; Леон II получал постоянную военную помощь от Хазарского каганата. Создается впечатление, что Леон II, нарушив традицию престолонаследия, силой захватил власть в Абхазии, которая, как отмечается в романе, была «досрочно» передана Леоном I Феодосию. Это в какой-то мере напоминает историю захвата императорского престола в Константинополе многими правителями Византии путем кровавых интриг и военных переворотов, при которых совершенно не учитывалось мнение населения империи. Однако в Абхазии, состоящей из «вольных» субэтносов и обществ, сформировались иные традиции: царский престол действительно переходил по наследству, но было важно всеобщее признание народа; не утвержденный, не принятый населением правитель не мог управлять страной, в лучшем случае его власть ограничивалась рамками территории расселения его ближайших родственников и некоторых сторонников. В. Амаршан, акцентируя внимание на этой особенности взаимоотношений власти и народа, через образы своих персонажей подчеркивает, что сын Леона I Феодосий, воспитанный в иных традициях, не знающий даже родного языка, не обладающий качествами государственного деятеля, не мог быть принят народом в качестве царя. Правителем мог стать, по утверждению писателя, племянник Леона I Леон II, иных претендентов из рода Леонидов не было, кроме Феодосия; а брат Леона I Рамзыц был убит его противниками. Именно Леон II обладал незаурядными качествами государственного деятеля, который мог принести огромную пользу стране и народу. Леон II чувствовал свою правоту и поддержку населения и при необходимости использовал силу для подавления вооруженного сопротивления политических врагов.

В. Амаршан, показывая «немирное» присоединение Эгриси к Абхазии, намекает на то, что восстание лазов в Лазике (Эгриси) против Леона II скорее всего результат заблуждения населения Западной Грузии, спровоцированное действиями сына Леона I Феодосия — племянника картлийского царя Арчила; используя лазов и персов (которые были заинтересованы в утверждении своего влияния не только в Картли, но и в Абхазии), Феодосий хотел вернуть себе абхазский престол, «захваченный» его двоюродным братом Леоном II. Развязка наступила

474

после разгрома Леоном II лазско-персидских войск в Кутаиси. Писатель пишет, что плечом к плечу с абхазскими воинами против персов воевали многие лазские бойцы. Примечательна речь седовласого лазского старца-дворянина перед многотысячным разнорасовым собранием у нового царского дворца в Кутаиси. Он сказал: «...Мы [лазы] перенесли много страданий, но то, что мы пережили в эти незабываемые дни, тронуло нас. И самое худшее, что произошло с

нами: мы потеряли ориентиры, не знали к кому примкнуть. С одной стороны, что скрывать, мы не понимали, и сегодня не понимаем направление твоей (*имеет в виду Леона II. — В. Б.*) политики... Брат твоего отца, твой дядя светлейший правитель Леон в одно время решил завладеть нашими землями, перейдя реку Ингур (Эгры). Но он остановился после того, как константинопольский император сделал его правителем Абхазии, передав ему корону, и попросил его не посягать на наши территории. И мы с тех пор жили спокойно. После того, как славный Леон (*Леон I. — В. Б.*) стал зятем нашего незабвенного Арчила и он помог [Арчилу] освободить нашу землю от арабских завоевателей, проявив чудеса героизма, мы полюбили его, и мы надеялись на него. Мы слышали о тебе много плохого: будто ты противостоишь своему дяде и ничего хорошего ему не делаешь. А когда ты, близкий родственник греков, оказал помощь нашей армии, воевавшей против греков (византийцев) за свободу, мы изменили отношение к тебе, наши сердца смягчились, и мы разрешили тебе построить царский дворец в сердце нашей родины [Кутаиси]. После того, как ты построил дворец и для его охраны поставил войско, до нас начали доходить неприятные вести, будто ты хочешь перенести сюда столицу Абхазии и с помощью своих родственников хазар желаешь закабалить нас... Не буду скрывать, нас это сильно задело. Наш племянник Феодосий (*сын Леона I. — В. Б.*) сказал, что если не попросить помощи у персов — наших же врагов, мы его [Леона II] не сможем остановить. Нам это не понравилось, но мы согласились. Мы перенесли много горя и страданий...

Ныне приход персов и все что они натворили здесь раскололи наш народ, начали воевать друг с другом, и немало погибло наших ребят. Поэтому, когда твоя [Леона II] армия вступила в бой с персами, многие наши бойцы перешли на вашу сторону. Часть из них погибла, а оставшиеся в живых стоят сейчас рядом с вами... Раз так сложились наши судьбы, то я, старец, которому недолго осталось жить, скажу одно: объединяйтесь,, наши общие враги — персы, арабы и греки (византийцы); они попытаются растащить вас в разные стороны, не дайте им это сделать, не будьте слепыми. По воле бога вы одержали победу... Да здравствует... абхазский царь Леон. Пусть он имеет право построить здесь свою столицу...». (С. 428-429).

Включив речь лазского старца в повествовательную структуру романа, В. Амаршан несколько по-иному интерпретирует события, связанные с присоединением Лазики (Эгриси) к Абхазскому царству и перенесением столицы государства в Кутаиси. Это говорит о том, что многовековые историко-культурные связи

475

между Абхазией и Лазикой (Эгриси), когда-то входивших в Колхидское царство, не могли не дать о себе знать, они оказались сильнее, чем политические амбиции некоторых деятелей, которые с помощью завоевателей пытались проложить себе дорогу к власти.

Важно выявить позицию писателя и по другим существенным вопросам, связанным с политическим, общественным, культурным и религиозным состоянием Абхазии и

сопредельных стран в VIII в. Эта позиция раскрывается через образы героев романа «Апсха — царь Абхазии», ее часто выражает и сам автор, который выступает в роли неперсонифицированного повествователя.

Как показано в романе, еще окончательно не завершился процесс консолидации абхазского общества. Неслучайно Леон II ведет неустанную политическую борьбу за объединение абхазских субэтносов, родов и общин под знаменем единого, независимого государства; он постоянно встречается со старейшинами и ведущими князьями различных территорий и обществ. В одном месте повествователь говорит: «С того дня как представители основных дворянских фамилий, собравшись вместе, поклялись, что они будут способствовать сплочению абхазских субэтносов, у которых общий язык, одни и те же обычаи и традиции, которые произошли от одного корня, беспокойство охватило народ; ...люди постоянно интересовались событиями... Одни были искренне преданы святому делу объединения народа, иные, делая вид, что и они тоже борются за достижение этой цели, пытались извлечь выгоду. Было и немало противников идеи, провокаторов. А некоторая часть населения не могла отказаться от привычной жизни и примириться с новыми переменами, она боялась потерять свои вотчины». (С. 328-329).

Кроме того, автор утверждает, что человек, не знающий родного языка, обычаев и традиций народа, не может стать лидером, правителем Абхазии. Желательно и знание других языков, в том числе греческого (в то время международного), адыгского (черкесского), грузинского, хазарского (для того периода истории), ибо расширение границ Абхазского царства, подразумевало вхождение в него иных народов, с которыми, естественно, необходимо общаться и строить добрые отношения. Особое значение имел греческий язык, который распространялся на Кавказе с античных времен и в Абхазии долгое время являлся официальным языком и языком церковной службы. На этом языке некоторые абхазы в Константинополе получали образование. Герои романа нередко разговаривают на греческом языке, особенно на собраниях с участием представителей других национальностей. Описывая встречу молодого Леона II с цандрипшцами, повествователь отмечает: «Многие жители [Цандрипша] знают греческий язык. Трудно найти среди них человека, который хотя бы немного не понимал или не говорил на этом языке». (С. 219). В другом месте автор уже говорит о предпасхальном совещании в Цебельде: «...Сегодняшнее совещание в основном было посвящено подготовке к пасхе. Среди собравшихся было несколько греческих (византий-

476

ских) военных. Ощущалось, что они переживали за события, происходящие в последнее время в Абхазии... Представители старейшин Цебельды (аихабыра), в знак уважения к ним... часто свои собрания проводили на греческом языке...». (С. 290-291).

Греческий язык был распространен и в Лазике (Эгриси) и частично в Хазарии. Как показано в заключительных частях произведения, на многотысячном митинге в Кутаиси, состоявшемся после разгрома персов и их местных сторонников, перед

началом своей речи Леон II замешкался, думая: «На каком же языке ему выступать?» Потом решил говорить на греческом языке, ибо «многие из местных [лазских] старейшин понимают греческую речь, и предводители хазарской армии поймут его». (С. 430).

В отражении религиозных верований абхазов писатель опирался не только на достижения историографии, археологии и этнографии, но и, видимо, учел художественный опыт Б. Тужба, Р. Петрозашвили и других, которые больше придерживались тезиса о мирном сосуществовании христианства и традиционных религий (язычества) в Абхазии. В романе «Апсха — царь Абхазии» В. Амаршан подтверждает мнение ученых о том, что в VIII в. христианство в Абхазии занимало господствующее положение, оно стало государственной религией царства. Вместе с тем, в произведении нет ни одного эпизода, который показывал бы гонения на язычество, оно продолжало сохраняться, не конфликтуя с христианством, хотя, конечно, бывали незначительные трения, спровоцированные в основном представителями христианства. Писатель не нарушает это равновесие, ибо такова была историческая реальность. Ни один из средневековых правителей Абхазии (в том числе Леон I и Леон II) не стремился насильно вытеснить религию предков. Цари, проявляя мудрость, преследовали достижение главной цели — объединение абхазских субэтносов и создание единого государства. Вместе с тем, они строили церкви, способствовали распространению христианства.

Любопытен образ Кайнагуа-жи (Кайнагуа-кузнеца) — известного по всей Абхазии кузнеца-оружейника. Его В. Амаршан сравнивает с кузнецом нартов Айнаром-жи, который высек из камня Сасрыкву — одного из главных героев Нартского эпоса, закалил его, ковал оружие для нартов. «И сегодня до всех окраин села доносится звон из кузни Кайнагуа, — пишет автор. — Он не только кузнец, но и человек, лучше которого никто не мог проводить обряд моления. Его кузня (55) превратилась в святое место, она считалась самой сильной в округе... Сам Кайнагу не был крещен. И до открытия кузни он молился Ажвейпшу (божеству охоты и покровителю диких животных и птиц) и другим богам у священных деревьев. И таких, как он, было немало во всей Абхазии. Служителям церкви не совсем нравилось то, что люди, минуя храмы, посещали свои кузни. Они долго присматривались за Кайнагуом, но он продолжал следовать древним традициям абхазов... Во время пасхальных праздников и в обычные дни к нему приходят многие из тех, у которых есть собственная кузня... За скольких людей,

477

особенно детей, он молился, обращаясь к божеству кузни Щашвы (Шъашэ)?..» (С. 105).

В романе можно наблюдать и такую сцену, когда в конце дня во дворе царского дворца в Анакопии мать Леона II Джаримхан, молодая княгиня Мрамза, придворные женщины и воины из охраны крепости и другие наблюдали за небом;

говорили, что «там должно пролететь святилище Псху-ныха (Псхәы-ныха), которое решило посетить свою названную сестру — святилище Елыр-ныха...». (С. 193).

О том, что проблема религиозного состояния абхазов в VIII в. постоянно волнует автора, свидетельствует и примечательный эпизод из романа «Апсха — царь Абхазии», в котором повествователь рассказывает о важном совещании главных священнослужителей, митрополита из Пицунды, епископов со всей Абхазии, организованном царем Леоном II; в нем участвовали и представители населения разных регионов царства. Целью собрания было укрепить единство народа, разоблачить провокаторов, которые по указке Константинополя пытались насадить недоверие к Леону II, обвинив его в отступлении от христианства и стремлении построить «мечети под влиянием хазар», а также сохранить мирное сосуществование христианства и язычества. Писателю необходимо было возвысить своего героя и показать его как мудрого государственного деятеля, учитывающего интересы всех слоев населения Абхазии. И он, по-моему, нашел лучший способ художественного решения проблемы.

Совещание служителей церкви решено было провести в историческом Севастополисе (Сухуме / Сухуми) в середине лета, и не где-нибудь, а в древнем священном для абхазов месте, хотя у Сухумской горы стоял христианский храм. Епископам сперва не понравилась эта идея, они считали, что такое собрание нужно было провести в лоне церкви, но потом смирились, ибо они знали, что сами храмы часто строились на территориях расположения древнейших святилищ народа. В эпизоде слово неперсонифицированного автора-повествователя приобретает особое значение, именно он рассказывает об историческом значении города Севастополиса (в античную эпоху названного греками Диоскурией), о святилищах. С одной стороны, он создает исторический образ города, с другой — раскрывает свой идейный замысел. Автор пишет: «В то время город Акуа (*Акуа — абхазский топоним. — В. Б.*), названный иностранцами Севастополисом, был густонаселенным пунктом. Город славился своими шумными ярмарками, на них шла оживленная торговля. Здесь, как и в древней Диоскурии, говорили на многих языках... Можно сказать, что [шелковый путь] и тогда проходил через Сухум... В то время море находилось дальше от нынешнего берега. У моря лежала широкая зеленая поляна. На краю поляны была небольшая возвышенность, а за ней — котловина, в которой стояла серная вода... Вода считалась лечебной... Многие из дальних краев приезжали сюда лечиться... На южной части поляны от того серного озера стояли два огромных грабовых дерева... Они были священными. Под ними абхазы проводили традиционные моленные об-

478

ряды. Это было известно Леону [Леону II], поэтому он решил провести совещание не у храма около Сухумской горы, а здесь, на этой священной поляне, занимавшей особое место в жизни абхазов. Священнослужителям это не очень понравилось, но царь успокоил их, ибо перед этим подобное совещание прошло в Пицунде (Лзаа), которым все [епископы] остались довольны. Епископы — участники того собрания прибыли и в Севастополис, пришли сюда и те, которые не были в Пицунде, то есть

священнослужители церквей и монастырей, расположенных на территории между реками Гумиста и Ингури. Правитель пригласил на совещание и мудрых, влиятельных старейшин народа, которые имели собственные священные кузни и сохраняли обычаи и традиции своих предков». (С. 345-346). Старцы выступают в роли приверженцев и хранителей традиционных религиозных верований предков. Складывалась необычная ситуация. По словам повествователя, до сих пор никому в голову не приходило организовать такую встречу, примирение, совмещение (рааибра) двух религий — христианства и язычества. Это удалось Леону II. Многие были ошеломлены, особенно митрополит Абхазии Христофор — руководитель духовной кафедры при Пицундском храме. Он в страхе подумал: «Если об этом узнает константинопольский патриарх, то беды не миновать. Но он хорошо знал обычаи мудрых старейшин родного народа, поэтому, попросив у бога прощения, смирился с создавшимся положением...». (С. 346—347).

Мотив примирения или неконфликтования религий усиливается дальнейшим описанием особенностей собрания и его участников. Автор руководствуется существенным «демократическим» принципом: «Когда сам народ участвует в решении судьбоносных проблем страны, то результат становится значимым». Писатель пишет: «Под самими грабами (у корней) господствовали солнечные лучи, но с северной стороны, под густыми лиственными ветками была широкая тень. И там поставили длинные сиденья (арымзкуа). На них по обе стороны от царя посадили святого отца Христофора, других высших духовных сановников и уважаемых мудрых старцев». (С. 347). Словом, в «президиуме» оказались правитель Абхазии и представители двух религий — христианства и язычества. Утверждая свою концепцию, автор-повествователь пошел дальше: на собрании с соответствующей речью выступают митрополит Христофор, старец Хаджарат, сын Хуатхуата и в конце — сам царь Леон II. Собрание открывается выступлением святого отца Христофора на греческом языке, оно передается через несобственно прямую речь. При этом рассказчик рисует удивительный портрет митрополита: «Его необычное одеяние и большой крест, почти седая борода делали его похожим на человека, который вышел из белых облаков... Он выделялся среди других, словно Ерцаху (*самая высокая гора в Абхазии. — В. Б.*)». (С. 350). Христофор подчеркнул, что такое собрание священнослужителей впервые проводится в Абхазии, что подобное совещание в будущем состоится и в других местах: в Мкиалрыпше, Хосте, на святой поляне Губаа-двы (Губаа-дэы; нынешняя Красная поляна) и т. д.

479

Интересна и речь старца Хаджарата, который, став христианином, продолжал оставаться приверженцем религии предков. И он, естественно, начал свое выступление с упоминания языческих божеств, которым поклонялись абхазы. Старец сказал: «С давних пор мы знали бога грома и молнии Афы, который господствовал на небе, мог менять и климат; после него... — бога кузни и кузнечного ремесла Щашвы-Абжныха (Шъашъы-Абжьныха), затем — божество лесов, диких зверей и птиц Ажвейпш-Жвейпшыркана (Ажэицшъ-Жэицшъыркан), потом — Айтара (Айтар) — божество домашних животных, Джаджу (Цаца) — богиню полей, растений и урожая, ...богиню пчел и пчеловодства Анану-Гунду... Веками

наши предки поклонялись им, во имя этих божеств проводили обряд жертвоприношения... Так мы и жили спокойно со своими богами. Но впоследствии греческие (византийские) корабли начали приставать к нашим берегам... Греки грабили нас и покоряли наши земли, поселялись здесь, строили на нашей территории крепости, военные гарнизоны. Кроме того, они постепенно начали навязывать свою религию (*христианство*. — В. Б.), заставляя забыть религию наших предков. Мы не раз воевали с ними и, наконец, смирились. Мы переняли у них многие обычаи и традиции, стали христианами. Однако, несмотря на это, мы сохраняли и свою религию... Из-за этого устраивали на нас гонения, но мы упорно держались за наши обычаи и традиции. И с тех пор, дад Леон, наш славный сын, так мы и живем. К сожалению, сегодня ходят разговоры о том, что будто нас будут заставлять поклоняться и другому (*хазарскому*. — В. Б.) богу!...» (С. 351). Последние слова Хаджарата были порождены провокационными слухами, распространяемыми противниками Леона II, который якобы начал отступать от христианства. Обвинив царя в отступничестве, клеветники хотели настроить народ против него и столкнуть Абхазию с Византией.

Для «оправдания» и защиты своего главного и любимого героя, автор использует письмо, якобы присланное из Константинополя патриархом Никифором. Оно было зачитано на собрании. В нем патриарх восхваляет царя Абхазии за христолюбие, за то, что он проявил усердие для направления алан по истинному пути, крестил предводителя алан и других, проявил гостеприимство по отношению к архиепископу, присланному из Константинополя и т. д.

Самой историографии неизвестно такое письмо Леону II, но можно предположить, что при тогдашних абхазско-византийских историко-культурных связях подобные послания правителям Абхазии вполне могли иметь место. Писатель, естественно, исходил из логики исторических процессов. Но заметим, что это письмо, вставленное в повествовательную структуру романа «Апсха — царь Абхазии», напоминает письма константинопольского патриарха Николая Мистика (под №№ 46 и 51), адресованные абхазскому царю Георгию II (929-960); о них уже говорилось выше. Тон и содержание писем Николая Мистика и письма из романа В. Амаршана почти совпадают (56). Похоже, что писатель при составлении письма от некоего Никифора опирался на послания Николая Мистика Георгию II. Так как речь идет о художественном произведении, то автор имел



Пицундский храм. (Из кн. Леонида [Кавелина] «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь» / Сост. И. Н. — М., 1898).



Св. Георгий Победоносец из развалин церкви в с. Анухва. (Из кн. Леонида [Кавелина] «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь» / Сост. И. Н. — М., 1898).



Снимок с изображения св. Марка Евангелиста из Евангелия, хранившегося в Пицундском храме до 1853 г. (Из «Сборника сведений о кавказских горах». Вып. V. — Тифлис, 1871).

полное право использовать источник по своему усмотрению, тем более что это никак не противоречит логике раннесредневековой истории Абхазии и Византии.

Последним на собрании выступил царь Леон II. Его спокойная, уравновешенная речь была краткой, но емкой. Он избегал резких и оскорбительных выражений, которые могли столкнуть людей. Высказав несколько уважительных слов в адрес предыдущих ораторов и участников совещания, правитель заметил: «...От вашего имени хочу поблагодарить... патриарха Никифора за письмо и заверить его, что мы, в какой бы трудной ситуации ни оказались, не предадим нашего единого бога; ...что мы будем, как всегда, крестить наших детей... О наших истинных намерениях свидетельствуют наши храмы, уже построенные и строящиеся по всей Абхазии... Наша сила, наша жизнь и душа ничего не стоят без нашей... Апсуара. В ней наша суть. Мы все, и христиане, и те, которые молятся божеству кузни и кузнечного ремесла Щашвы, живем ею... Поэтому чужие часто нас не понимают... Этой ситуацией порою пользуются наши враги; они сталкивают нас, способствуют развязыванию междоусобной войны... Мы все вместе должны защищать основу нашего бытия и души [Апсуара]!.. Сегодня мы находимся в самом центре Абхазии... Акуа или Себастополисе — одно из наших значимых святых мест; это та древняя Диоскурия, которая жива и ныне, она не на дне моря... И эти грабы, в сенях которых мы сейчас сидим, — священные деревья, божественные творения; у этих деревьев с древнейших времен молились наши предки... Разве из-за этого кто-то имеет право нас упрекнуть?.. — ...Этого мы не позволим, мы от своего не откажемся... Именно здесь [в Себастополисе] впервые начало распространяться христианство среди нашего народа... Его проповедовали апостолы Симон Кананит и Андрей Первозванный... Отсюда [из Себастополиса] они отправились в Псырдзху (*абх. назв. Анакопи*. — В. Б.)... Вы — соль земли, — добавил он в конце, обращаясь к народу. — Если соль теряет силу, как же ее можно восстановить опять?.. В таком случае он становится бесполезным...». (С. 354-357).

Как видим, в речи царя Леона II нет ни одной мысли, которая могла бы дискредитировать христианство или традиционные религиозные верования народа. Наоборот, он пытается сблизить их, призывает к диалогу и взаимопониманию, ибо правитель считает, что христианство стало неотъемлемой частью жизни Абхазии, а культовые обряды, моления, поклонение различным божествам и многие другие обычаи сохраняются как элементы Апсуара, как народная традиция. В данном случае Леон II напоминает героев романов Б. Тужба «Апсырт» и Р. Петрозашвили «У стен Анакопии» Апсырта и Леона I, которые также проявляли лояльность к традиционным религиям.

Однако В. Амаршан, с моей точки зрения, упустил одно немаловажное явление в религиозной жизни абхазов. Речь идет о верховном боге Анцва (Анцэа), о котором говорилось в главе, посвященной роману Б. Шинкуба «Последний из ушедших». Кстати, его не упомянул в своей речи и старец Хаджарат, который

единого бога, демиурга Анцва, не противоречит христианской вере. В той или иной мировой религии Бог (=Анцва) един, он всемогущ, творец всего. Возможно, поэтому распространение христианства в Абхазии не вызвало кровавых конфликтов. Ведь Христос сам был сыном Божиим (Анцва). Конечно, если не считать, например, то предание, которое свидетельствует об убийстве апостола Симона Кананита на территории нынешнего Нового Афона, совершенное якобы язычниками.

Вместе с тем, писатель затрагивает и проблему религиозных верований многонационального населения Хазарии, которая в конце VIII в. уже находилась на пике своего развития. Приведем несколько интересных, но иногда вызывающих сомнения, эпизодов из романа «Апсха — царь Абхазии». В одном месте автор пишет: «В последние дни сын хакана Барджиль, находясь в крепости Баб-ул-Аббаб, перенес много трудностей. Перед поездкой в крепость до него дошли неприятные вести с северо-западных земель каганата. Некоторые неразумные люди, забыв о всемогущем боге Тенгри-хане, под влиянием иностранных христианских миссионеров, вырубili священные дубовые деревья, у которых [хазары] молились с древних времен. Это событие спровоцировало конфликт между самими хазарами, пролилась кровь...». (С. 166). Заметим, что бог Тенгри-хан постоянно встречается в тех частях произведения, в которых действуют персонажи-хазары. Это свидетельствует о том, что В. Амаршан больше склонен считать язычество — поклонение Тенгри-хану — господствующей религией в хазарском обществе.

В другом эпизоде автор-повествователь рассказывает о том, как однажды группа хазарских воинов, которая жила в Абхазии и верно служила Леону II, пришла к царю и выразила свое несогласие с некоторыми позициями правителя. «Ты идешь по правильной дороге, но в последнее время, — сказали они, — ты, незаметно для себя, допустил просчеты. Во-первых, ты, видимо, не должен был показывать себя чрезмерно ревностным приверженцем христианства. Во-вторых, мы братья твоей матери, живущие здесь, хотели бы иметь в стране обетов [абхазов] хотя бы одну мечеть, где мы могли бы молиться нашему великому богу Тенгри-хану. В-третьих, прости нас, но нам кажется, что ты слишком доверяешь окружающим тебя людям; а среди них немало предателей». (С. 360). Очевидно, что автор допустил некоторую неточность: для поклонения Тенгри-хану обычно необязательно было строить какие-либо культовые здания, тем более «мечеть» (арабское слово), которая считается мусульманским храмом, она никакого отношения не имеет к язычеству. Вообще термин «Тенгри» принадлежит древнейшему мифологическому фонду народов Центральной Азии. В древнетюркской мифологии Тенгри выступает в качестве неперсонифицированного мужского божественного начала, которое распоряжается судьбами человека, народа и государства. Тенгри встречается и в бурятской, калмыцкой, монгольской мифологии (57).

483

Кроме того, говоря о полиэтнической структуре Хазарского каганата, о сложности управления подобным многонациональным государством и межэтнических проблемах, писатель отмечает: «... Изначально управлять хазарами было трудно по той причине, что у них не было общего бога, единой веры... Но со временем,

насильственно или мирно, они приняли иудаизм: ...вместо многочисленных языческих верований появилась всеобщая государственная религия. Правители Хазарского каганата также начали возвышать культ всемогущего бога неба Тенгри-хана, хотя большинство народа продолжало поклоняться священным деревьям... Так, народ, молясь единому богу [Тенгри-хану], постепенно объединялся и спланивался. Однако в это время в сторону Хазарии начала надвигаться другая мощная религия, даже не похожая на ту веру, которую распространяли мусульмане с южных границ государства. Это было христианство. Оно шло с Запада, из Византии, через Закавказье, особенно Абхазию. В будущем, благодаря политике абхазских царей [по распространению христианства в сопредельной территории], правящие слои страны алан примут христианство, оно постепенно будет охватывать и остальное население [алан], дойдет и до гуннов. А оттуда до самих хазаров рукой подать...». (С. 84—85). За последней фразой сразу следует строка: «Сын хакана Барджиль, с тех пор как возвратился из Константинополя (*он гостил у императора Льва /Леона/ Исавра — свекра его сестры Чичек /Ирины/. — В. Б.*), много размышлял над этими проблемами». (С. 85). То есть автор отчасти связывает эти мысли с Барджилом, хотя очевидно, что они отражают точку зрения писателя — неперсонифицированного повествователя в романе. Необходимо сказать, что этноним «хазары» мог иметь два значения. С одной стороны, это — название конкретного раннесредневекового этноса, видимо, тюркского происхождения, который впоследствии (после разгрома Хазарской империи в 964-965 гг. киевским князем Святославом Игоревичем) исчез с этнической карты Северного Кавказа. С другой стороны, представители других народов и стран могли называть полиэтническое население Хазарского каганата, или Хазарии, хазарами. А этимология самого топонима «Хазария» непосредственно связана с этническим названием «хазары», ибо хазары-тюрки, благодаря определенным (пока еще не до конца исследованным) историческим событиям VII в., оказались в авангарде исторических процессов на просторах Северного Кавказа и прилегающих обширных территориях; они и сыграли ключевую роль в создании многонациональной Хазарской державы, границы которой уже в VIII в. простирались от Каспийского моря до Дона. Государство, видимо, держалось, как и в других империях, на силе власти и армии. Естественно, основная часть населения каганата состояла из других тюркских этносов (часть тюрков, например, предков карачаевцев и балкарцев, в ту эпоху могла входить в аланский союз племен), алан, адыгов (черкесов), славян и т. д. Отсюда — и религиозное своеобразие населения каганата.

Ю. М. Кобищанов, характеризуя Хазарский каганат, пишет: «Господствующий слой составляли выходцы из Монголии — тюркюты и из стран Ближнего и

484

Среднего Востока — евреи, пережившие между собой и с хазарами. С IX в. вся правящая группа Хазарского каганата была иудаистской... Однако она лишь время от времени, вслед за драматическими поворотами внутренней или внешней политики, подвергала иноверцев гонениям. Не иудаисты, а христиане, мусульмане и последователи традиционной тюркской религии составляли подавляющее большинство населения как всего Каганата, так и его центральных областей —

собственно Хазарии. Ядро войска образовали наемники, в том числе мусульмане-дейлемиты. Веротерпимость, какой бы относительной она ни была, составляла двух- или трехвековую традицию и дополнялась традиционным синкретизмом. Хазары, даже приняв иудаизм, христианство или ислам, продолжали исповедовать культ священного царя — кагана из тюркского рода Ашина» (58).

В. Амаршан исходит из господствующей в хазароведении концепции «хазарских» событий VII-VIII вв.

Как свидетельствуют исторические и археологические материалы, в полиэтническом Хазарском каганате функционировало несколько религий: иудаизм, христианство и отчасти ислам, но превалировало язычество, хотя некоторые исследователи утверждают, что иудаизм занимал более прочное место в Хазарии. Вот как объясняла религиозное положение в Хазарском каганате С. А. Плетнева: «... Обстановка в государстве уже к концу VIII в. сложилась так, что появилась настоятельная потребность во всеобщей государственной религии. Хазарские правители прежде всего попытались внедрить культ единого бога неба — Тенгри-хана... Христианство наступало и на Хазарию с запада, из Византии, и с юга, из закавказских государств... Христиане в Хазарии получили единую церковную организацию, но полной победе этой религии мешало то обстоятельство, что народные массы в каганате были весьма привержены мировоззрению предков — язычеству, о чем свидетельствует абсолютное господство языческих погребальных обрядов, а также и то, что сами правители никак не могли, видимо, остановиться на какой-либо определенной религии: то они принимали иудейство, то поспешно обращались в мусульманство» (59). В итоге С. А. Плетнева заключает: «Итак, несоответствие общественно-экономического строя и языческого культа Тенгри-хана, враждебные отношения с христианскими и мусульманскими соседями (с *Византией и Арабским халифатом*. — В. Б.) и, наконец, знакомство правящей верхушки каганата с иудейством привели хазарское правительство в начале IX в. (при кагане *Обади*. — В. Б.) к ...официальному принятию иудейской религии» (60). Видимо, каган Обадия, принимая иудаизм, хотел, с одной стороны, противопоставить свое государство двум державам — Византии и Халифату, с другой — ослабить «языческие путы сакрализации, что дало бы ему реальную возможность бороться за власть в собственном государстве» (61). А в другой книге С. А. Плетневой («Очерки хазарской археологии») читаем: «Объединяющей же религией, которая определяла духовную жизнь в каганате, верования и обрядность, было язычество» (62). Очевидно, что в Хазарском каганате самой массовой религией было язычество. Сама Хазария не за-

485

нималась распространением или насаждением какой-либо религии в соседних странах.

С моей точки зрения, никакой общегосударственной религии в полиэтническом Хазарском каганате не было; ни христианство, ни иудаизм, ни ислам не могли распространиться на огромной территории Хазарской империи, ибо главные

носители религий, в частности христианства и ислама — могущественные державы Византия и Арабский халифат не влияли на историко-культурные процессы во всей Хазарии. О воздействии несуществовавшего тогда еврейского государства вряд ли можно говорить. Однако иудаизм, как монотеистическая религия с культом бога Яхве, подобно христианству и исламу, частично был распространен в Хазарском каганате, главным образом среди правящих кругов в пределах столиц Семендер и Итиль (иногда исследователи упоминают город Саркел). Кроме того, верхушка каганата пользовалась древнееврейской письменностью (свидетельством тому — письма хазарского хакана середины X в. Иосифа еврейскому визирю Кордовского халифата Хасдаю ибн-Шафруту), а бесписьменный хазарский язык, относящийся к тюркской группе, являлся общенародным (общехазарским) языком; возможно, на нем говорила некоторая часть нехазарского населения державы. До сих пор остается загадкой история проникновения иудаизма в Хазарию и распространения его среди определенной части тюркского населения каганата — хазар. Вероятно, эта история связана с теми евреями, которые переселялись на Кавказ, например, с IV—III вв. до н. э. В римскую и византийскую эпохи усилилась миграция, уход евреев из территорий, подконтрольных Риму и Византии, а также Ирану и Арабскому халифату. В результате еврейские поселения возникли и на Северном Кавказе. Возможно, современные горские евреи, живущие в Азербайджане, Дагестане (таты), Кабардино-Балкарии и других местах, произошли от тех переселенцев, которые сохраняли язык и религию (иудаизм). Видимо, с ними же связаны и «грузинские евреи». Именно от тех эмигрантов, ставших частью населения Хазарского каганата, исходили истоки иудаизма в Хазарии. Вовлеченная в конфликт с исламским Халифатом и христианской Византией, Хазария начинает обращать внимание на другую монотеистическую религию — иудаизм.

Вполне вероятно и то, что, благодаря тем или иным событиям или причинам, у власти оказались хаканы еврейского происхождения, которые, естественно, знали родной язык и оставались приверженцами иудаизма. На эту мысль наталкивает и то обстоятельство, что сам еврейский язык был в обиходе главным образом в каганском (правящем) кругу. Да и отсутствие эпиграфических памятников (кроме писем Иосифа) говорит об этом.

Археологические и иные материалы свидетельствуют о другом, то есть о том, что в каганате все же преобладало язычество и поклонение Тенгри-хану. Именно на этом, мне кажется, больше акцентирует внимание автор романа «Апсха — царь Абхазии», хотя, как уже видели, В. Амаршан иногда выражает противоположную точку зрения, которая вступает в конфликт с основной позицией писателя.

486

* * *

Рассмотрев основные концептуальные взгляды на события VIII в., отраженные в романе «Апсха — царь Абхазии», перейдем к анализу художественных особенностей произведения, прежде всего структуры образов персонажей, в том числе и неперсонифицированного автора-повествователя.

В романе нет той сложной многоступенчатой повествовательной структуры, которая была присуща произведению Б. Шинкуба «Последний из ушедших». Он скорее всего напоминает романы Б. Тужба и Р. Петрозашвили, «Апсырт» и «У стен Анакопии», в которых главными и единственными сквозными повествователями являлись сами неперсонифицированные авторы, ведущие рассказ в обьективированной форме. Такой способ повествования облегчает восприятие сюжета. Постоянное присутствие голоса писателя — отличительная черта романа «Апсха — царь Абхазии». Следовательно, автор-повествователь играет особую роль в художественной системе произведения, формировании романной структуры; а его речь, вместе с диалогом и речами других персонажей, становится основным средством раскрытия характеров. Эта же речь раскрывает образ самого автора, его взгляды на исторические события и личности, она же устанавливает связь между прошлым, настоящим и будущим. Неслучайно писатель на первых страницах произведения говорит о личной трагедии: на последней войне 1992-1993 гг. он потерял единственного сына Беслана — первого читателя его произведения. В начале войны (август-сентябрь 1992 г.) В. Амаршан вместе с семьей, как и многие другие, вынужден был покинуть город Сухум, на квартире осталась папка с рукописью романа «Апсха — царь Абхазии». Она могла быть уничтожена, как и многие архивы Абхазии (в том числе Абхазский государственный архив, Абхазский НИИ языка, литературы и истории им. Д. Гулиа с архивом и т. д.) и рукописи ученых. Как свидетельствует писатель, покидая квартиру, он подумал: «Пусть рукопись остается здесь, если я ее возьму, то можем не вернуться назад; а она (рукопись) обязательно вернет нас». (С. 7). Этот вопрос сильно волновал обоих — отца и сына. Отец вернулся, но без сына...

Сам писатель чувствует духовную связь с прошлым; некая невидимая сверхъестественная сила движет им, озаряет жизнь; он постоянно ощущал ее и тогда, когда писал роман. Произведение начинается с описания весны: «Земля уже покрылась нежным зеленым ковром. Ласточки возвращались... Везде цвели цветы... Дороги стали сухими...». (С. 9). Писатель, возвратившись в село, в родительский дом, наслаждается красотой природы. Усевшись за письменным столом у окна, он продолжает смотреть на горы. Вдруг сзади закрипела дверь в соседнюю комнату, он почувствовал какой-то взгляд, какое-то странное ощущение охватило его, ибо он знал: дома, кроме него, никого не было, да и ветер не дул. Писатель обернулся, дверь продолжала открываться, но как только он посмотрел на нее, она остановилась. А в той комнате, похожей на музей, на стенах висели древние реликвии: оружие отцов, ковры, старые фотографии. Ощущение

487

присутствия Духа не покидало автора, который размышлял о судьбе народа и думал о будущем историческом романе. Ему показалось, что Дух предка приоткрыл ту дверь в комнату, которая дышала прошлым. Завершая описание этой «странной» картины, автор пишет: «С этого момента я ощутил величайшую тайну Жизни. В моем сознании так и застыл образ открытой двери. И через нее я заглядываю в нашу древнюю историю. Оглядываюсь я назад (в прошлое), чтобы увидеть

будущее...». (С. 11). Писатель убежден, что знание прошлого помогает понять настоящее и предвидеть будущее. Поэтому он пытается проложить мост между этими временными пространствами.

После таких размышлений внимание автора резко переключается на события VIII в., и он начинает свое основное повествование. Однако на последних страницах произведения он вновь возвращается в современную жизнь и завершает свои размышления о силе Духа: «...Перед началом написания моего большого повествования я говорил о двери, которая открылась сама... Но сейчас я думаю, что ее открыл тот невидимый Дух (Духовный человек), постоянно сопровождавший царя Леона [II]... Именно он заставил меня написать [этот роман] о древнейшей истории нашего народа... Именно он помогает мне жить и не терять надежду в нынешних тяжелых условиях...». (С. 451-452).

В ходе повествования автор по-разному проявляет себя; все события переживаются им, он часто интерпретирует их. Иногда повествователь останавливает движение основного сюжета, чтобы рассказать о тех или иных явлениях жизни и истории, знание которых, как ему кажется, необходимо для понимания замысла романа, исторических фактов и образов персонажей. Эти вставки-рассказы, или исторические и этнографические описания, важны для раскрытия полной картины прошлой жизни абхазов в контексте истории и культуры соседних народов, для того чтобы установить причинно-следственную связь событий и извлечь смысл из прошлого, поставить те или иные вопросы. Иногда автор просто хочет подчеркнуть героизм предков, сказать о их богатом политическом, военном и хозяйственно-экономическом опыте. Так, говоря о жителях Кодорского ущелья (цебельдинцах и других), повествователь отмечает, что они издревле контролировали единственную военную дорогу, связывавшую Абхазию с Северным Кавказом. Эти герои, словно «высеченные из камня», с честью защищали перевал. «В их стране не встречались трех- или четырехэтажные дома и дворцы из кирпича и мрамора, как в других городах цивилизованных народов мира. Однако любой удивился (восхитился) бы, увидев прекрасные творения природы — горы, скалы, прозрачные и чистейшие горные реки, окружавшие население ущелья; их сады и виноградники, пасеки, леса, богатые дикими животными и птицами...». (С. 141). Далее высокое слово сменяется более спокойным тоном, и автор пишет, что «кодорцы», охраняя перевалы, прежде всего защищали себя от врагов с севера, юга и востока. Писатель их сравнивает с героем мифа Абрскилом, который не преклонял голову даже перед богом. Но, как известно, по велению бога архангелам все же удалось поймать могущественного Абрскила и

488

заточить в пещеру. «Подобно Абрскилу, никогда ни перед кем не преклонявший свою голову народ постепенно был охвачен христианством». (С. 142). Кстати, автор не один раз обращается к фольклорному образу Абрскила, который усиливает художественную значимость фразы или предложения, способствует углубленному раскрытию историко-художественного портрета события.

Повествователь, используя ретроспективный метод, создает исторический образ Цебельды и Дала, цебельдинцев и дальцев. Он рассказывает о событиях в Апсилии в VI в., то есть в эпоху Юстиниана I Великого, об убийстве константинопольского чиновника Сотериха цебельдинцами за унижение и оскорбление их чести и достоинства, о войне с византийцами и кровавой расправе с ними и т. д. Впрочем, об этих событиях VI в. говорилось в предыдущей главе при анализе романа Б. Тужба «Апсырт» и драмы А. Мукба «В солнечное затмение».

В другом эпизоде автор, отмечая славную страницу жизни царя Леона I, упоминает и о разгроме арабских войск Мурвана ибн-Мухаммеда. Местами в его риторической речи затрагиваются вопросы истории и культуры абхазов древнейшего периода (т. е. II—I тысячелетий до н. э.) — со времен существования Хаттской державы и Колхидского царства до римской эпохи и т. д. Тем самым писатель утверждает, что исторические события, описанные в романе «Апсха — царь Абхазии», — это продолжение и завершение определенных социально-политических, этнических, экономических и иных процессов, уходящих корнями в более глубокую древность.

Иногда В. Амаршан включает в повествование сюжет из какого-нибудь средневекового источника, в частности грузинской «Летописи Картли» («Матиане Картлиса»). В десятой главе первой части романа «Апсха — царь Абхазии» автор-повествователь, передавая переживания жены Рамзыца — брата Леона I Джаримхан — сестры хазарского хакана Барджиля, связанные с частыми поездками мужа в Хазарию, отмечает: «... В последнее время Джаримхан охватило беспокойство, ей казалось, что происходят какие-то ужасные и непонятные события...». (С. 139). И сам же поясняет ситуацию: «А вот что случилось: Когда картлийский царь Арчил (шурин /иабхунда/ (63) Леона старшего [Леона I]), воевавшей вместе с абхазами против арабов в Анакопии и изгнавший Мурвана ибн-Мухаммеда, прибыл к сыну Мурвана Чичнауму Асиму, который начал совершать набеги на Картли, для заключения мира, тот потребовал от Арчила отречься от христианства и принять [ислам]. Арчил отказался и был казнен, он умер мученической смертью. После этого владения Арчила разделили между его сыновьями (*Иованом и Джуаншером*. — В. Б.). Царем Картли и Кахети стал Джуаншер. Младшая сестра Джуаншера солнцеликая Шушана славилась своей красотой. Она сильно понравилась брату хакана Барджиля, хану одной из провинций Хазарии (он приезжал в Абхазию провести свою сестру Джаримхан). (И где он ее увидел никто не знает). Он предложил Джуаншеру выдать за него сестру, а взамен обещал ему оказать военную помощь в войне с арабами... А несчастная Шушана категорически отказалась. Брат хакана разозлился и, даже не спросив

489

Барджиля, послал в Картли большое войско во главе с Блучаном. Блучан, захватив много крепостей, дошел до Тбилиси (Карт), взял в плен Джуаншера и его сестру...». (С. 139-140). На этом повествователь прерывает рассказ и переходит к описанию политического положения Леона I, которое могло осложниться из-за нашествия Блучана на Картли. Дело в том, что Леон I, с одной стороны, был зятем картлийцев (его жена Гурандухт — племянница Арчила, двоюродная сестра Иована и

Джуаншера), с другой — брат Леона I Рамзыц являлся супругом сестры хазарского хакана Барджиля Джаримхан.

Продолжим рассказ о Шушане, прерванный повествователем, но уже опираясь на средневековый грузинский источник «Летопись Картли» (XII в.). Только заметим, что в «Летописи Картли» речь идет о самом хазарском хакане (его имя не указано), влюбившемся в Шушану, а не о его брате. Как свидетельствует источник, когда хакан сделал предложение Джуаншеру выдать за него замуж Шушану, Джуаншер «поведал обо всем своему брату (*Иовану. — В. Б.*) и матери. Однако они не поддались и ответствовали: “Уж коли станет нам неведомо, то лучше удалиться в Грецию (*Византию. — В. Б.*) и обратиться к христианам, нежели позволить язычнику (64) опохабить дитя наше”. И Шушана гневно порицала Хазарского царя... Спустя три года после этого снарядил Хакан спасалара своего Блuchана; ...прошел он дорогу Лекетскую и вступил в Кахети; осадил крепость, в которой пребывали Джуаншер и сестра его Шушана, и дней через малость овладел (крепостью) и увел их в плен; сокрушил город Тбилиси, полонил Картли и всю эту страну...

И когда они ступали по дороге Дариалана (*Дарьяльский путь. — В. Б.*), Шушана молвила однажды брату своему: “Лучше мне помереть, дабы господь сопричастил меня святой матери, нежели быть посрамленной язычником”. И тут же выщербил из перстня своего драгоценный камень, высосала скрытое под ним смертное зелье и тотчас пала мертвой... Затем прибыл Блuchан к Хакану и представил ему Джуаншера; поведал также о кончине сестры его Шушаны. И разгневался (Хакан) за то, что не принесли тела усопшей, узреть которое он желал. Схватили Блuchана, накинули ему на шею аркан, отдали двум всадникам на растерзание и оторвали ему голову... По истечении семи лет (*возможно, в начале 70-х гг. VIII в., когда в Абхазии уже правил племянник хакана Барджиля Леон II. — В. Б.*) Хакан отправил Джуаншера в собственную страну, одарив его обильно» (65).

На последнее решение хакана могли повлиять следующие обстоятельства: во-первых, каган хотел привлечь на свою сторону картлийцев, которые желали освободиться от арабских завоевателей — также врагов Хазарии. Во-вторых, Джуаншер все же был братом Шушаны, которую полюбил хакан. В-третьих, не могли не сыграть определенную роль и родственные отношения между правящими кругами (родами) Абхазии и Картли, с одной стороны, и между хаканом и царем Абхазии, с другой (в это время Леон II — племянник Барджиля, вероятно, уже был царем). К тому же, хакан не мог не знать о планах Леона II по расширению границы Абхазского царства в восточном направлении за счет вла-

490

дений картлийских правителей. В романе «Апсха — царь Абхазии» В. Амаршан мог расширить рамки использования грузинского сюжета о царевне Шушане, который отчасти написан в русле грузинской житийной (агиографической) литературы предшествовавших веков (например, «Мученичество Шушаник» Якова Цуртавели /V в./, «Мученичество Евстафия Мцхетели» /VI в./, «Мученичество Або Тбилели» Иоанна Сабанисдзе /VIII в./ и др.). Писатель обошел вниманием и произведение

Иоанна Сабанисдзе «Мученичество Або Тбилели», действия в котором происходят в треугольнике Картли — Хазария — Абхазия, и, как говорилось выше, при царе Леоне II.

В. Амаршан, расширяя историко-культурное пространство романа, опираясь на исторические и археологические материалы, рассказывает о некоторых особенностях византийской жизни, об обычаях и традициях хазар. При этом его вставки-описания, отражающие концепцию автора-повествователя, тесно увязываются с событиями в Абхазии. В пятой главе третьей части произведения повествователь говорит о характере «престолонаследия» в Константинополе, об издержках византийской «демократии», касающихся «выбора» главы державы. По его словам, в Византии отсутствовала жесткая традиция передачи короны (власти) императора по наследству. В большинстве случаев тот или иной человек, обладающий определенными возможностями (военной силой, деньгами и т. д.), прокладывал себе дорогу к императорской власти любыми путями по известному изречению: «цель оправдывает средства». Для достижения цели он прибегал к интригам, обману, предательству и убийству своих друзей и близких (брата, отца и др.). «Когда, наконец, достигал трона, о нем говорили, что он прислан самим богом; все начинали поклоняться ему, целовали его ноги. В итоге он становился божественным императором, а его дворец превращался в святое место... И слово такого императора было законом для всех... Ему принадлежало все в империи: и земли, и население; поступал с ними как хотел...». (С. 348). Мнение автора подтверждают биографии многих императоров Византии, например, Льва I Макеллы (457-474), выходца из Фракии, в молодости — торговца мясом, отсюда его прозвище Мясник; Зинона (Зенона) (474-491), бывшего вождя малоазийского племени исавров; Василиска (475-476); Юстина I (518-527), сына бедных иллирийских крестьян, не имел образования и отличался невоспитанностью и отсутствием красноречия; Фоки (602-610), служившего гекатонтархом (сотником) в армии на Дунае, фактически восставшая армия сделала его императором; Ираклия (Гераклия) I (611-641), каппадокийского армянина; Филиппика (Вардана) (711-713), армянина; Льва III Исавра (Сирийца) (717-741), основателя Исаврийской, или Сирийской, династии и других.

Завершая свои рассуждения о константинопольской власти, повествователь подчеркивает, что, как правило, власть таких императоров недолго длилась и не была прочной; она была уязвима. Причиной являлось то, что «корона василевса не передавалась по наследству, от отца к сыну, и всякий мог стать императором.

491

Хазары удивлялись и осмеивали эту [традицию]... Потому что во всех феодальных государствах, за редким исключением, власть переходила по наследству. И не без влияния хазар их зять Константин (*Константин V Копроним. — В. Б.*) получил императорскую корону от отца (*Льва III Исавра. — В. Б.*). И нынешнему императору Леону [Льву] Хазару власть перешла по наследству (*от отца Константина V. — В. Б.*).» (С. 349). Затем автор-рассказчик возвращается к событиям в Абхазии и

отмечает, что в Абхазии до сих пор (*до Леона II. — В. Б.*) власть передавалась по наследству, но эту традицию немного нарушил Леон II, и его воцарению способствовали хазары (братья его матери) и константинопольские родственники (из императорского двора). О нарушении традиции «престолонаследия» Леоном II говорилось выше, но хотелось бы указать на чрезмерное преувеличение писателем роли хазар в абхазских событиях второй половины VIII в.

В другом месте риторическая речь повествователя раскрывает особенности образования и воспитания инонациональных детей (в основном представителей высшего сословия) из разных византийских провинций и зависимых стран в константинопольских школах. И этот эпизод несомненно выполняет художественную функцию и является неотъемлемой частью поэтической структуры романа. Во-первых, автор расширяет исторический образ Византийской империи, показывает суть ее политики по отношению к зависимым территориям. Во-вторых, отражает характер историко-культурных связей Византии с другими странами и народами. В-третьих, эпизод позволяет писателю углубить и укрупнить образы двух основных героев произведения — царя Леона II и Беслана, сына цебельдинского владетеля Дашаныхвы, которые с семилетнего возраста были посланы в столицу Византии и в течение 10-15 лет учились в одной константинопольской школе.

Итак, автор поясняет, что в той школе, где учились Леон II и Беслан, процесс воспитания был построен на базе традиций древних эллинов. Они овладевали арифметикой, навыками чтения, письма и рисования, проходили физическую подготовку; изучали поэмы Гомера и Гесиода, этим прививали детям любовь к греческому языку. С 12-ти лет учащихся переводили в гимназию, где они проходили и специальную физическую подготовку по определенной системе, которая включала бег, прыжки в высоту и длину, метание диска и копья и т. д. Они также посещали уроки по истории, геометрии, астрономии и музыке. А когда детям исполнялось 15-17 лет, они снова слушали лекции по этике, риторике, логике, философии, математике, астрономии и географии. Изучали военную историю, тактику и стратегию. «Иногда некоторые говорили: “А разве стоит столько внимания уделять детям иных национальностей?..” Другие отвечали: “Они в будущем ассимилируются и станут греками...” ...Кроме того, их готовили таким образом, чтобы они, возвратившись домой после учебы, каждый управлял своей страной по византийским законам, проявляя покорность перед императо-

492

ром... И заставляли их принести клятву верности империи в церкви перед богом...». (С. 208-209). А тех, которые верно служили империи, проливали за нее кровь, император приглашал в Константинополь и щедро одаривал ценными подарками. Вот такую школу прошел и главный герой романа «Апсха — царь Абхазии» Леон II, но несмотря на это, он, став правителем Абхазии, все же отказался от византийского протектората и провозгласил свою страну независимым государством.

Как видим, многие исторические, этнографические и другие описания, вводимые автором в художественную структуру романа, часто возвращают читателя к образу центрального героя Леона II.

* * *

Среди всех персонажей романа «Апсха — царь Абхазии» особое место занимает Леон II (66). Само название произведения больше связано с ним, хотя в романе еще продолжается время царствования другого апсха (царя) — Леона I, с которым читатель уже встречался в произведении Р. Петрозашвили «У стен Анакопии». У Петрозашвили Леон I показан в зените его славы: он герой войны с арабами в 737 г., энергичный государственный деятель, стремившийся объединить разрозненные абхазские этнополитические образования. А в романе В. Амаршана отражен немного потускневший образ Леона I — героя Анакопийской битвы с полчищами Мурвана ибн-Мухаммеда; его жизнь проходит как-то незаметно, его политическая деятельность пассивна и зависит от Византии. Даже в народе нелестно начали отзываться о нем, хотя помнили его выдающуюся роль в победе над арабами. Недовольные люди говорили о нем как о человеке, не свободном в своих действиях, который оглядывается то на юг к своим родственникам, то в сторону Константинополя. Сам Леон I говорит: «Мы часть великой империи...». (С. 194). Известный старец Чаабалырхва Кискиндж, обладавший даром ясновидения, однажды сказал молодому Леону II: «...Не хотел бы унижать твоего дядю [Леона I], он немало хорошего сделал, но изначально царем должен был стать твой отец, он был достоин престола, хотя был моложе своего брата». (С. 225). Иногда образ Леона I раскрывается в речи автора-повествователя, который выражает свое отношение к Лрою. Повествователя волнует поведение Леона I в случае передачи власти, его мысли о Леоне II. По словам автора, правитель был искренне рад рождению племянника (Леона II). Но с того дня какое-то беспокойство засело в его душе, ведь у него тоже был сын Феодосий, воспитывавшийся у картлийских родственников и редко приезжавший домой. С приближением времени возвращения Леона II из Константинополя после учебы переживания царя усиливались. «О многом, да, о многом думал Леон старший... Но вне его размышлений оставалось что-то важное. Он не мог понять одного: кто бы не стал царем Абхазии из их рода, ...он не мог быть свободным; ...им продолжали бы

493

пользоваться всякие завоеватели, которые с жадностью смотрели в сторону Абхазии; ...через него они прокладывали себе дорогу в царство Абхазское... А разве такой правитель мог понять суть истинной свободы? Допустим, он разгромил, победил одних завоевателей, добился славы, но что делать с другими завоевателями? Что надо предпринять для получения полной свободы?.. А можно ли вообще самому завоевать свободу без посторонней помощи? Если даже кто-то поможет тебе, что он взамен потребует?..» (С. 153). Эти слова касаются не только Леона I, победившего арабов, но оказавшегося под властью Византии, они отражают и мысли самого повествователя, равнодушного к судьбе родины и народа и

желающего ответить на многие вопросы жестокой жизни. Поэтому неудивительно, что писатель делает ставку на Леона II. В его образе он воплотил свой идеал мудрого царя, правителя, государственного деятеля, который готов жертвовать собой и своими личными интересами и амбициями ради достижения свободы, независимости и благополучия народа и государства. Автор не скрывает своего восхищения героем, можно сказать, что он влюблен в него. Следовательно, в создании образа Леона II он использовал весь свой художественный потенциал, национальные историко-духовные, культурные, литературные и фольклорные традиции. В результате, в абхазской литературе появился еще один художественно совершенный, уникальный образ исторической личности, в котором сконцентрированы лучшие черты народа. Кроме того, в образе Леона II учтен и обобщен художественный опыт авторов предшествовавших исторических произведений о средневековой жизни Абхазии; отражена вся философия и смысл истории абхазов не только VIII в., но и более ранних эпох и последующих столетий (вплоть до наших дней), особенности историко-культурных процессов в регионе. Литературный герой Леон II — выразитель чаяний и устремлений народа в течение тысячелетий. Вообще образ центрального персонажа романа «Апсха — царь Абхазии» Леона II — это примечательный пример превращения исторического факта в художественный образ.

В исторической литературе о Леоне II написано мало. Одни авторы (З. Анчабадзе, К. Кудрявцев, Г. Цулая, Ш. Инал-ипа и др.) считают его выдающейся личностью, другие не выделяют его имя среди иных средневековых абхазских царей. Зато о результатах его деятельности, о достижениях Абхазского царства во второй половине VIII в. опубликовано значительно больше материалов. В. Амаршан, естественно, взял за основу мнения тех ученых, которые характеризуют царя Леона II как выдающуюся личность, сыгравшую большую роль в истории Абхазии и Закавказья. Такая концепция известной исторической фигуры стала базой для героизации, отчасти мифологизации персонажа романа «Апсха — царь Абхазии». Это привело писателя к активному использованию эстетики устного народного творчества (главным образом Нартского эпоса, предания об Абрскиле и др.), фольклорного способа создания героического образа, основным художественным средством которого является «положительная» гипербола. Однако гиперболизация личности Леона II не отрывает его от остальной образной систе-

494

мы, наоборот, она возвышает значимость романа, усиливает эстетическое воздействие на читателя. Вместе с тем, Леон II — это сквозной образ, с ним связаны почти все события и персонажи (их около 50-ти). Поэтому автономное исследование образа героя вне параллельного рассмотрения характеров других персонажей невозможно. Как отмечалось выше, все сюжетные линии в итоге смыкаются с центральным героем. И, конечно же, образ Леона II неразрывно связан с образами его коня Дулдул и Человека-Духа (или Духовного человека, Духовной силы, Духа). Аналогичная триада (герой — Духовная сила — конь), используемая при создании героического образа, известна только фольклору. В частности, в Нартском эпосе образ Сасрыквы трудно представить без его коня Бзоу и духовной

(сверхъестественной) силы его матери Сатаней-Гуащы, именно благодаря им он совершает свои героические подвиги. Очевидно, что в данном случае речь должна идти о фольклорных истоках образа персонажа. Теперь подробно остановимся на этих вопросах.

В романе «Апсха — царь Абхазии» описывается жизнь Леона II от рождения до сорока-пятидесяти лет. В его жизни все необычно, и в детстве он был необыкновенным ребенком. Именно с рождения Леона II начинается само историческое повествование. Даже это событие сыграло определенную политическую роль, оно сгладило хазарско-абхазские отношения, осложнившиеся с момента похищения братом правителя Леона I Рамзыцом сестры Барджиль-хана — Джаримхан. Свидетельством примирения стало то, что бабушка Джаримхан всемогущая Барсбит-ханым в честь рождения правнука решила послать в Абхазию большую группу людей с подарками; среди подарков — уникальная люлька, в которой росли хазарские каганы и их дети, и, конечно же, жеребец редкой породы — почти ровесник Леона II. Барсбит-ханым поручила также передать ее просьбу: «Пусть этого жеребенка вырастят в честь ребенка, пусть сажают его только на этого коня». (С. 13). Запомним: люлька — знаменитая, связанная с каганами, и жеребец — отменный, выделяющийся среди других.

Когда гости из Хазарии и сопровождающие их хозяева пришли проводить ребенка, он «выглядел “как взрослый мужчина”... Ребенок бодрствовал... Он даже попытался сесть, будто узнав гостей... Удивительно, но у ребенка шея уже была достаточно крепка... Его волосы были похожи на густые волосы матери, однако он не был белолицым, как она; по ресницам, носу и слегка смуглому телу (аикуара аазхыџлоз ицџеиџь) он пошел по отцовской линии... Джаримхан взяла его на руки (из люльки), а он, почувствовав свободу, пытался вырваться из них... Ребенок оглядывал гостей словно взрослый человек... Когда к нему подошел родной дядя (брат Джаримхан), он потянулся к нему, вытянул свои ручонки, пытаясь обнять его за шею... А тот взял его из рук матери и прижал к груди. Ребенок умолк, прислушиваясь к сердцебиению дяди, будто уже хотел выяснить характер отношений между двумя народами [абхазами и хазарами]. Таким образом, он еще раз подтвердил собравшимся, что кровь все же дает о себе знать...».

495

(С. 27-28). Немного позже автор описывает невероятное поведение жеребца, который впоследствии получил кличку Дулдул: «Когда гости и хозяева сидели в просторной гостиной и увлеченно беседовали, неожиданно со двора донеслось неумное ржание жеребца. Все удивились этому, как удивились раньше необыкновенному крику ребенка, будто никогда не слышали ржание коня... Им показалось, что между криком ребенка в люльке и ржанием жеребца есть какая-то духовная связь... Жеребенок без конца бегал по двору... Наконец он подбежал к лестнице дома и остановился. Парни из царского дворца с удивлением восприняли эту картину и подумали о какой-то сверхъестественной силе. Они посчитали, что ребенок и жеребенок должны друг друга увидеть. Жеребец поднял голову и снова

заржал, а ребенок, услышав его, начал вырываться из рук матери...». (С. 29). Потом решили вынести ребенка на улицу. «Жеребенок снова громко заржал. А ребенок еще сильнее пытался вырваться из рук матери. Он не плакал, но издавал громкий голос и даже сказал какое-то непонятное слово, указывая своими пухлыми ручонками на жеребца... Все вышли на улицу... и наблюдали за необычной сценой... Когда Джаримхан с ребенком приблизилась к жеребцу, тот не сдвинулся с места. Ребенок положил ручки на шею жеребенка и затем потянул его за гриву. Жеребенок повернул голову и сердитыми глазами посмотрел на него, а ребенок, в свою очередь, заглянул в глаза жеребенка. “Такого мы еще не видели, как они рождены друг для друга”, — сказали даже седовласые старцы». (С. 30).

В тот же день в честь ребенка было решено провести моление. По просьбе правителя Леона I почтенный старец Щааб с белым посохом из самшита провел этот традиционный обряд. Он, встав лицом к Востоку, подняв к небу вареные сердце и печень жертвенного животного, произнес культовую речь. В ней содержатся пророческие слова. Старец сказал: «... Вы видели, как ведет себя ребенок, хотя он еще совсем мал. Вы также свидетели необычного поведения жеребенка, подаренного ему... Это все предтеча каких-то крупных событий. Знайте, этого ребенка ждет большое будущее, он станет опорой не только царского двора, но и всей страны. Я молюсь за тебя, дад, рожденный двумя народами! Пусть от тебя не пострадает твой славный род!.. Пусть бог дарует тебе долгих лет жизни...». (С. 32). Завершив моление, Щааб перекрестился.

Автор показывает, что некоторые черты характера будущего царя проявлялись и в детстве. Ребенок еще не мог ходить, но уже чувствовал свое родное, близкое. Ему было хорошо и удобно в люльке, в которой росли абхазские правители, а к хазарской люльке никак не мог привыкнуть. Он также научился качать люльку, лежа в ней.

Интересен и другой эпизод, в котором рассказывается, как однажды после полудня маленький, не умеющий еще ходить Леон, оборвав продольные палочки, придерживавшие его в люльке, спустился с люльки, вышел во двор и пошел в амхару (67), где отдыхал его отец Рамзыц. Ребенок сам открыл дверь. Рамзыц не поверил своим глазам и даже испугался. Он быстро поднял Леона на руки. А ребенок



Изображение св. апостолов Андрея Первозванного и Симона Кананита из усыпальницы в нартексе Пицундского храма. (Версия). (Из кн. Леонида [Кавелина] «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь» / Сост. И. Н. — М., 1898).

восклидал: «Ачы, Ачы!» (вместо «Аѣы, аѣы!») («Конь, конь»). Фактически Леон II сделал свои первые шаги, но сделал это невероятным для его возраста образом: он сам (еще грудной ребенок) вылез из люльки и начал ходить. Создается впечатление, будто какая-то неведомая сила управляет ребенком. Автор на этом не останавливается, он продолжает целенаправленно рисовать гиперболизированные образы маленького Леона II и жеребца.

Неординарность характера ребенка вызывала беспокойство и страх. Бабушка Леона II Хирхуху предложила немедленно крестить его. Крещение проходило в храме, который был расположен на вершине горы внутри Анакопийской цитадели. Там же находился главный царский дворец. Повествователь, как всегда, внимательно следит за поведением ребенка и жеребца. Он, подбирая необходимую лексику, снова описывает необычную сцену. Поведение Леона II ошеломило даже святого отца, крестившего его. В храме «святой отец поставил Джаримхан (*она уже приняла христианство. — В. Б.*) с ребенком у иконы божьей матери (68). Любопытно, что маленький Леон вел себя подобающе, смиренно, будто понимал смысл происходящих событий; он, не отрываясь, ...смотрел на образ Богоматери. Сам был похож на младенца, которого держала в руках мать божья...». (С. 68). Когда святой отец взял правую ручку ребенка и, ведя в нужном направлении, перекрестил его, Леон засиял и повеселел. «Святой отец был удивлен, ибо многих детей он крестил, но все они, как правило, плакали. Он видел перед собой необычного младенца, совершенно не похожего на других. И сразу он записал новое христианское имя ребенка — Леон, данное ему в честь его дяди Леона старшего [Леона I]... Святой отец ощущал какое-то странное чувство, идущее от ребенка. Ему показалось, что перед ним стоит маленький Иисус Христос...». (С. 68). Сравнение со Спасителем символично; автор хочет сказать, что в будущем младенцу суждено стать опорой и надеждой народа.

Свою необычность Леон подтвердил и тогда, когда священник опустил его в святую воду. «Вода была прохладная. Но несмотря на это, ребенок с удовольствием расплескивал воду ручонками. Он ладошками омыл свое лицо, затем выпил несколько глотков святой воды. Потом посмотрел на взрослых, как бы давая им понять, что пора его вытаскивать». (С. 69).

Параллельно описывается и поведение жеребца во время крещения маленького Леона. Когда Леона повезли крестить, жеребенок не находил себе места на царском дворе. Придворные пожалели его и выпустили. На полдороге к храму жеребец начал нагонять их. «Жеребец был свидетелем обряда крещения, после завершения которого он, словно желая известить... всю страну (Абхазию), громко заржал с Анакопийской горы. Потом, обойдя крепость и осмотрев ее, подошел к Леону и встал рядом с ним. Когда жеребец опустил голову, ребенок поднял ручки и схватился за гриву. Жеребенку это понравилось, и как обычно поступала его мать, горделиво подогнув шею, начал рыть землю правой передней ногой. Святому отцу никогда в жизни не приходилось наблюдать за подобной сценой; он посмотрел на небо и перекрестился». (С. 69-70).

Автор достигает максимальной гиперболизации образов тесно взаимосвязанных персонажей — маленького Леона и жеребенка — не только через описание их действий, поведения, но и через отражение восприятия очевидцев этих действий. Окружающие часто выражают удивление, подчеркивая непохожесть Леона и жеребца на других. Иногда даже обычное, естественное поведение ребенка преподносится автором как необычное явление. Порою кажется, что речь идет о каких-то мифических героях. Для формирования такого представления о персонажах, повествователь использует соответствующий «синонимический» ряд выражений и предложений, раскрывающий особенности восприятия свидетелей событий. Например, «Аригь зегь ааршанхеит» («И это сильно поразило их»), «Ари рзымбатэбарахеит ахкуажэ ду [Хьырхуху] дназлоу ахэса зегьы» («Это ошеломило Хирхуху /бабушку Леона/ и других женщин»), «Хааизар ари афыза халампшыцызт рхэан, ашлакуатцэкьагы иаарзымбатэбарахеит» («Мы никогда в жизни такого не видели»), «Ацшэмацэа уркуатц, аекуа аазгаз асасцэагы рыекуа икартоз иааргачамкит» («Что говорить о хозяевах, когда сами гости /хазары/, приведшие лошадей, были ошеломлены»), «Уажэ ари асаби макьанатэ иускуа иара иеиҕикаауа дахьалагаз, ссирк, цыашьатэык иазхэаны днахуапшит [Леон ду], акыргы даархуцит» («Если этот ребенок, уже сейчас сам пытается решать свои проблемы, то это связано с каким-то чудом», — подумал [Леон I]), «Ассир хала ишпабо рхэан, уик иааршанхазеит» («Мы видим настоящее чудо», — сказали они с удивлением»), «Ацшья иаацьеишьейт...» («Святой отец удивился...»), «Ари лакухатан, аха итабыргытцэкьаны икалеит. Иахырхэара рзымдыруа ахтыфра зегьы ажэабжьны иаарылашт» («Это было похоже на сказку, но оно действительно произошло. Весть мгновенно облетела всех в царском дворце, но они не знали, как ее интерпретировать»), «Ацшья дырөгегьы, ари афыза аталассиар сымбацт-исмахацт хэа аанаго, ажэфан датцацшуа, илахь-ицымшь ааизатэит» («Подобное чудо я никогда не видел», — подумал святой отец и, посмотрев на небо, перекрестился») и т. д. Это все сказано о маленьком Леоне и жеребце. В приведенных примерах особое место занимают лексемы: «чудо», «сказочный», «удивительный», «поразительный» и т. д. («ассир» «атлассиар», «ацьяшьатэы», «лакухатан», «ирзымбатэбарахеит», «иаргачамкит» и др.), которые являются либо обычными эпитетами, либо метафорическими эпитетами.

В последующих главах романа повествователь рассказывает уже о мальчике Леоне II, которому около семи-девяти лет. Но он не по возрасту умен, гибок, силен, увлекается оружием, среди сверстников он — лидер. Автор внимательно следит за взрослением героя, динамикой его психологического и физического портрета. Портретная характеристика персонажа отражает отношение писателя к герою. Однажды Леон II с двумя придворными мальчиками посетил оружейную кузню. Словно взрослый человек, он поздоровался с каждым кузнецом за руку. Кузнецам это понравилось, и им захотелось услышать оценку их работы именно от него. Леон с огромным интересом рассматривал военное снаряжение, кольчуги. Одну из кольчуг, немного уменьшив ее размер, пода-

рили ему. Когда одели на него кольчугу и шлем, «он стал похож на настоящего воина».

Для еще большего возвышения героя писатель вводит в художественную структуру произведения мифологические мотивы, корни которых уходят в фольклор. В жизни совсем юного Леона происходят невероятные события, которые окажут на него сильное духовное воздействие, предопределят его дальнейшую судьбу. А эти события связаны с появлением контактов между Леоном и Духом (Духовной силой, Человеком-Духом). Дух показан в образе человека, но необыкновенно большого. Его видит и слышит только Леон, другим он недостижим. Вообще Духовная сила не покидает героя до конца его жизни в романе. Но особо важны первые встречи Леона с ним, которые сопровождались интересными, иногда философского характера диалогами. С одной стороны, Дух — мифический образ, созданный писателем, с другой — это символ, концентрирующий в себе тысячелетний историко-культурный и духовный опыт народа, способствовавший формированию выдающейся личности Леона II, идеализированной автором.

Первая встреча Леона с Духом произошла неожиданно на большой дороге, по которой мальчик один возвращался домой. Автор сразу же рисует портрет Духа через восприятие Леона. «Когда Леон один шел по дороге, ему встретился очень высокий и здоровый мужчина... Все его тело и даже лицо было покрыто рыжими густыми волосами. У него — длинные волосатые руки, а глаза — красные... На вид он вроде бы был похож на человека, но в то же время отличался от него... Его ноги были огромны. Даже всадник на коне не смог бы перепрыгнуть большой палец его ноги.... Леон сперва остановился, испугавшись этого необыкновенного человека...». (С. 94—95). Леону показалось, что это галлюцинация, но пошел к нему навстречу. Мальчик уже не боялся. И вдруг Дух заговорил на каком-то странном языке. *(В другом месте автор говорит, что этот язык похож на древний хаттский язык /с. 99/ — В. Б.)* И удивительно то, что маленький Леон понимал его хорошо. Этим повествователь подчеркивает, что в образе Леона II сохраняется преемственная духовная связь с далекими предками. Дух сказал: «Я дух (духовная сила) этой земли, я ее ровесник. Я тот, который создал всех, пережил их, вновь создаю всех. Меня обычно никто не видит, а те, кто случайно увидит меня, думают, что я лесной человек (дикарь)...

— Откуда ты и куда направляешься? — спросил Леон.

— ... Я не прихожу и никуда не ухожу, я вечен. Ты пока еще слишком мал, но я вижу, что у тебя чистая душа. Я хочу тебе помочь, однако ты никому не говори, что видел меня. — Затем подошел к Леону и погладил его по голове своей волосатой рукой. Леона охватило какое-то странное ощущение...

— Я видел всё, и это “всё” бесконечно, — продолжил ровесник мира. — О многом я расскажу при следующих встречах, тебе это будет полезно...

— Расскажи сейчас...

— Нет, на сегодня хватит. Мы скоро еще увидимся.

— Хорошо, но где?

— Конкретного места встреч нет, ибо я присутствую везде и являюсь перед каждым, кто видит и чувствует меня. Возможно, я вселюсь в твою душу, но ты не бойся и прислушивайся к моему голосу.

— Ладно, не буду бояться.

— Я сейчас вижу, что могу стать твоей душой. Похоже, что ты станешь достойным сыном своей большой страны! Я слежу за тобой с того момента, как ты родился, но ты только сейчас увидел меня. Это я сделал так, чтобы ты раньше времени начал ходить и разговаривать. Я принадлежу к духовной силе твоих предков [абхазов] и братьев твоей матери — хазар.

— Ты меня всегда видел, а я тебя — нет, так ли это? — спросил Леон...

— Человек никогда не видит свою душу наяву, как мир не видит свою духовную силу: душа человека отражается в его практических делах...». (С. 95-96). После этих слов большой «рыжий Человек» исчез, оставив крупные следы на дороге. Леон посмотрел на небо, ибо ему показалось, что Дух ушел туда и какие-то глаза смотрели на него оттуда.

Первая встреча мальчика и Духа свидетельствует о том, что Леон в возрасте семи-девяти лет уже достиг определенного духовного и физического уровня развития и для него начинается другой этап жизни. Настало время, когда мальчик уже самостоятельно мог принимать решения, отвечать за свои поступки. Становление его личности происходит быстро, и не без вмешательства сверхъестественной силы, Духа. И, наконец, наступил момент, когда Дух в «материализованном» виде явился перед ним, ибо Леон уже мог видеть его. Не каждый был способен на это, в том числе его двоюродный брат Феодосий, для которого историко-духовный опыт родного народа не стал основой формирования его личности; Феодосий не знал даже родного языка и никогда не понял бы язык Духа. Именно поэтому все внимание автора-повествователя, который также постоянно ощущает Духовную силу предков, сконцентрировано на образе Леона II.

После встречи с Духом, с которым без страха, спокойно общался мальчик, Леон резко начал меняться, он становится духовно развитым и глубоко мыслящим человеком. В определенном смысле он уже сформировался как личность. (Напомним: Леону еще не исполнилось и десяти лет.) (Здесь очевидно сильное влияние эстетики фольклора, но об этом немного позже.) Вот как автор, очеловечивая природу, образно рисует духовное и психологическое состояние мальчика после диалога с большим волосатым Человеком: «Ему казалось, что природа по-другому смотрит на него и он сам как-то по-иному стал воспринимать ее: в шуме горных рек он слышал неумный смех; в пении птиц звучала колыбельная песня матери; поля превратились в зеленые ковры, а листья деревьев, словно живые, без конца хлопают ему...». (С. 96-97). Кроме того, на следующий день на полянке Леон собрал около ста детей и организовал спортивные соревнования по стрельбе из лука, метанию копья, по бегу, борьбе и т. д. Во всех видах соревнования он был первым. Это свидетельствует об использова-

нии «спартанского» метода физической подготовки детей, являвшегося неотъемлемой частью абхазского воспитания по традиции Апсуара, о чем в частности говорилось при анализе произведений Д. Гулиа («Камачич»), Б. Шинкуба («Рассеченный камень») и других писателей. «В этот день остальные мальчишки заметили в Леоне что-то необычное, он выглядел другим; в нем проявились особые возможности (баџ-чыда гутуак шилоу иџыцџаггы еицгуартеит). Он сам чувствовал, что, окрепнув духом, стал сильнее. “Все заключено в силе духа; можно достигнуть цели, если ты уверенно и без страха добиваешься ее; чем сильнее растянешь лук, тем лучше летит стрела и наверняка попадет в цель”, — подумал Леон по-взрослому, несмотря на его детский возраст... Когда мальчишки устали, они разбрелись по сторонам и расселись кто-куда... А Леон поднялся на огромный камень, покрытый мхом и похожий на двугорбого верблюда, и сел на него. Он ощутил свое духовное и физическое превосходство над другими. Это омрачило его, он почувствовал какую-то скуку и что его душа не вмещается в пространстве земли (адунеи игьсы амк’уа дааџалеит). Вдруг Леон пришел в себя (ихшыџ аџы дааит), и перед его глазами появились тот Человек-Дух и старцы, сидевшие под грецким орехом. И его неожиданно охватило сильное желание находиться рядом со старцами и слушать из их уст старинные сказки, предания и сказания...». (С. 97-98).

Леон один возвращался домой и по пути опять встретился с Духом; на этот раз он не испугался, наоборот, он жаждал сесть рядом с ним и поговорить. Снова состоялся интересный диалог.

Речь Духа была многозначной и важной для Леона. Он оценил победы мальчика на соревнованиях и сказал, что постоянно был рядом с ним, вдохновляя его и приумножая силы. Дух также похвалил Леона за то, что он не вел себя высокомерно по отношению к другим детям. «... Ибо настоящий герой ведет себя именно так», — подчеркнул волосатый человек и продолжил свою речь: «И в конце, когда я сел на горку, ты тоже поднялся на огромный камень и сел на него. Этот камень я когда-то сам привез сюда, он ровесник века. И те древние каменные гробницы (дольмены), встречающиеся на Кавказе, построены мной, ...чтобы духи давно умерших не исчезли и их помнили сегодня...

Когда ты сел на камень, ...какая-то скука омрачила тебя, ибо я сам был в таком состоянии. Так и должно быть. Человек не может всегда играть и радоваться. Он иногда должен скучать, ощущать сладкую боль. Человек должен думать, мыслить. Неправильно говорят, что думающий человек быстрее стареет. Если было бы так, я давным давно состарился бы. Я думаю, мыслю и поэтому не старею... Есть люди, которые не думают, забывают вчерашний день; они жалкие людишки, они не могут с надеждой заглянуть и в будущее.

Замечательно, что ты, несмотря на свой детский возраст, начал мыслить. Это где-то будет мешать тебе, возможно, оставит тебя в одиночестве, как меня, но ты не бойся; духовно сильный человек, в какой бы сложной ситуации ни оказался, выберется из пропасти, победит...

Твоей родине постоянно сопутствуют войны и страдания. Потому что она слишком красива. И изначально ее спасает духовная сила». (С. 99-100).

Далее Человек-Дух полностью рассказывает сюжеты фольклорных произведений об ацанах (карликах), уничтоженных богом за их нечистоплотность и невыносимый скверный характер, и Абрскиле, который по велению бога был прикован к железному колу внутри глубокой пещеры за то, что он возгордился и не хотел признавать бога. «После ацанов на этой земле (Абхазии) появились великаны, а когда они вымерли, здесь начали жить нарты; и твои корни уходят к ним,.. — продолжил Дух. — Нарты были известными, славными и героическими людьми. Их было 99 братьев. Их матерью являлась Сатаней-Гуаща. Единственную сестру нартов звали Гундой. Самым младшим (сотым) из нартов был Сасрыква... Я был той духовной силой, которой владела Сатаней-Гуаща...». (С. 101). Затем, останавливаясь на судьбе защитника народа Абрскила, Дух отметил: «Абрскил боролся за свободу Абхазии; он был непримирим к врагам народа. Он был героем жесткого нрава, никогда ни перед кем не преклонял свою голову... [даже перед богом].

— Никак невозможно вытащить его из пещеры, в которой он прикован железными цепями? — [спросил Леон, с упоением слушавший Духа].

— Нет, к сожалению. Абрскил постоянно расшатывает железный кол, к которому привязан цепью. Едва он настолько расшатывает огромный железный кол, что достаточно было еще немного усилий, чтобы вырвать его, какой-то красноголовый дятел прилетает и садится на макушку столба. Обозленный и уставший Абрскил берет рядом лежащий тяжелый молот и бьет по птичке. Дятел улетает, а молот опускается на кол, вновь вбивая его обратно. Это повторяется без конца. Все портит его нетерпеливость, озлобление. После духа (духовной силы) может одержать победу терпение (терпеливость, неозлобленность), и об этом не забывай, дад». (С. 101-102). По словам Человека-Духа, однажды люди, возглавляемые им самим, попытались освободить Абрскила, но попытка не увенчалась успехом. Леон удивился, что даже Дух не смог помочь Абрскилу. «Естественно, я делаю для него все что могу: постоянно поддерживаю и укрепляю его дух, чтобы он жил назло врагам... Теперь подними лежащий перед тобой маленький колокольчик, его когда-то носил нарт Сасрыква, он неоднократно выручал его и придавал ему силы; он и тебе пригодится на твоём жизненном пути», — сказал Дух и через некоторое время исчез. (С. 102).

Человек-Дух, как связующее звено между прошлым, настоящим и будущим, стремится не оторвать маленького Леона от историко-культурного и этического наследия народа; без этого ему не стать хорошим правителем страны, которому суждено защитить государство, народ, родной язык и культуру. Контакты с Человеком-Духом усиливают любознательность героя, глубину его мыслей, любовь к фольклору.

Юного Леона постоянно тянет к знаменитому кузнецу Кайнагу; иногда он с другом Хизаном посещает его. Причиной является не только то, что кузнец —

прекрасный мастер-оружейник, который хранит воинские реликвии прошлого (мечи, луки и стрелы, копья и т. д.); Кайнагу к тому же был замечательным сказителем и мудрым человеком. Через кузнеца и других старцев Леон проходит народную школу, осваивает азы народной мудрости, сюжеты фольклора, правила национального этикета, узнает о многих страницах героической истории абхазов. Кайнагу, в частности, говорит мальчикам — Леону и Хизану: «... Пока у нас есть враги, мы должны быть бдительными и готовыми ко всему... Оружие остается оружием, но вы должны знать, что не всегда можно побеждать с помощью оружия; для человека важны ум, мудрость, честь, человечность, гостеприимство (хлебосольность) и другие качества...». (С. 113). Затем Кайнагу поведал мальчикам предание о том, как абхазы в глубокой древности заселили Абхазию. Автор из уст кузнеца передает сюжет одного из вариантов предания (69). Согласно рассказу Кайнагу, в эпоху становления самой земли, абхазы жили в далеком Рапстане (дословно «страна арабов или негров»). Эта страна была населена белыми и черными людьми. От тех белых произошли и абхазы. Черные отличались своей жестокостью. Однажды между ними разразилась война. Белым пришлось покинуть Рапстан, они направились на север (в сторону Кавказа). За ним погнался полководец Хазартаали на коне Дулдул с большим войском. Погоню увидела во сне одна старуха, во время ночевки белых на одной большой поляне. Старуха сказала, что силой победить Хазартаали невозможно, их спасет только хлеб-соль, и попросила принести сито, много соли и муки из пшена. Она предложила всем сгруппироваться в одном месте; потом через сито рассыпая муку и соль, обвела людей кругом. Вдруг на горизонте показался Хазартаали на бешено мчавшемся коне Дулдул. Однако, приблизившись к белым людям, Дулдул резко остановился, не решаясь наступить на хлеб-соль. А старуха обнажила свою грудь и сказала: «Сынок, разве не этим ты тоже кормился?.. Не убивай нас, мы пойдем своей дорогой, никому не мешаем». Ошеломленный поведением своего коня, Хазартаали уехал обратно. А те люди продолжили свой путь и в итоге оказались на безлюдном Кавказе. По завершении сюжета предания состоялся диалог кузнеца Кайнагу с юным Леоном. Леон спросил: «А ацанов (карликов) уже не было [в Абхазии]?». «Откуда он об этом знает?» — удивился старец и сказал:

— Ацаны уже были уничтожены огнем...

— Значит, те белые, которые пришли сюда, были нартами?

Ошеломленный Кайнагу заглянул в глаза Леона и добавил:

— Видимо, они были Нартами, от которых мы произошли...

— Если они были героями-нартами, почему испугались Хазартаали? — опять спросил Леон.

Старец еще больше удивился и некоторое время думал, как ответить мальчику, затем сказал:

— Не из-за страха они ушли из страны и направились на [Кавказ]. Человек всегда должен избегать плохое и искать хорошее... Можно сказать, что с тех пор наш народ идет по трудному пути, он перенес много горя и страданий, однако

его защищает человечность и хлебосольность (гостеприимство). А кто растоптал хлеб-соль, тому не миновать беды. Именно против таких и направлено оружие». (С. 115).

После услышанных от Кайнагуа рассказов, Леон дает своему коню имя Дулдул. Но прежде он, семи-девятилетний мальчик, впервые садится на необъезженного коня. И произошло это неожиданно. Вот как описывает это примечательное событие автор-повествователь: Леон и Хизан молча шли из кузни Кайнагуа. «Когда они ступили на край поляны, где паслись лошади, конь Леона, заметив его, громко заржал и помчался к нему. Подбежав к мальчику, он заметил в его руках оружие; конь помотал головой, словно хотел что-то сказать... Леон передал лук и стрелу Хизану и, схватившись за гриву, вскочил на неоседланного коня. Он впервые садился на него. Леон, воскликнув “чоу!”, погнал его. Конь, будто объезженный, повинаясь всаднику, рванулся с места и полетел как стрела... Так он [без седла и уздечки] один-два раза обежал поле и остановился.

— Дулдул! — воскликнул Леон и растормошил гриву коня.

— Не говори так, — сказал Хизан. — Ведь Дулдулом звали коня того Хазартаали, твой конь достоин лучшего имени.

— В чем виноват конь? Говорят же, что в его жилах течет человеческая кровь!.. Всадник был плохой, а его конь не наступил на хлеб-соль. Прекрасным, породистым конем он был, и моего коня назову Дулдул...». (С. 116).

Необычность, «сказочность», «фантастичность» картины заключается в том, что Леон слишком мал для такой «скачки», тем более что конь необъезженный. Вообще, как показывает писатель, Дулдул изначально был привязан к Леону, только ему он мог подчиниться; да кроме Леона никого к себе не подпустил бы.

Так завершается первый семи-девятилетний этап жизни героя, в течение которого в его характере закладываются основы национальной идентификации персонажа. К моменту отправления героя в Константинополь на учебу, он был вполне зрелым человеком, который за короткий период прошел «ускоренный» путь взросления. Здесь несомненно влияние фольклора. Главный герой романа «Апсха — царь Абхазии» Леон II напоминает образы нарта Сасрыквы и Абрскила.

В мифе об Абрскиле герой родился чудесным образом, и вырос он быстро. У него верный друг — необыкновенный конь-араш. С появлением богатыря Абрскила народ зажил спокойно, прекратились набеги на страну. В предании говорится: «Так, девушка родила сына... Его рождение не было похоже на рождение обычного ребенка, и рос он невероятным образом: через неделю он уже выглядел как годовалый ребенок, через год — как десятилетний мальчик, а когда ему было десять — выглядел уже как двадцатилетний парень. За короткий промежуток времени он стал физически крепким, мужественным человеком...» (70).

Абрскил обладал сверхъестественной силой и необыкновенным конем породы

арашев.

Необычным образом, из камня родился и другой фольклорный персонаж — центральный герой нартского героического эпоса, сотый сын Сатаней-Гуащы

505

Сасрыква. Рос он так же не как остальные его братья-нарты. Не успев родиться, Сасрыква закричал: «Я голоден, мама! Накорми меня!.. И Айнар-кузнец напоил его солнцеподобным железом. А потом подал ребенку целую лопату солнцеподобных угольев. И ребенок съел их все до последнего.

— Хочу спать, мама, хочу спать! — закричал мальчик.

... Услышав голос своего сына, [Сатаней-Гуаща] заторопилась к нему...

— Куда ты меня уложишь, мама? — вдруг спросил мальчик.

— Вот сейчас принесут твою колыбель, дитя мое, — сказала Сатаней-Гуаща и велела послать за колыбелью» (71). Но никто не смог принести колыбель, она оказалась слишком тяжелой. Сасрыква сам пошел за ней. «Маленький — не выше травы Сасрыква шел себе вперед. А мать, едва поспевая, бежала за ним... Сасрыква нашел свою колыбель в кузне и вскарабкался на нее. Не успел он в ней растянуться, как колыбель сама стала качаться, усыпая удивительного ребенка» (72). Сасрыква спал и рос, его ноги уже достигли края колыбели, и он проснулся и сразу спросил: «Где мой конь?» Сатаней-Гуаща сказала: «В день твоего рождения появился на свет огнеподобный жеребенок... Сейчас ты увидишь его». Она попросила привести коня, но никто не смог, ибо Бзоу подчинялся только Сасрыкве. И маленький герой пошел за конем.

Встав над долиной, Сасрыква крикнул,
Конь громогласно заржал в ответ.
От этого ржанья трава поникла,
Померк от этого белый свет.
Но Сасрыква не стал коня опасаться,
А конь подбежал и начал ласкаться.
Сасрыква сказал ему доброе слово,
Сказал, что будет называть его Бзоу,
Потрепал по шее, надел уздечку
И домой возвратился в этот день, к вечеру (73).

Образ необычного ребенка Сасрыквы раскрывается и через восприятие девяносто девяти братьев-нартов, которые не хотели признать в нем младшего брата. Герой выделяется среди всех нартов своими богатырскими возможностями. Он еще мал, но при первой же встрече с братьями продемонстрировал свою силу и ловкость. Естественно, основным средством создания образа персонажа является гипербола, которая позволяет возвысить Сасрыкву над остальными нартами. В одной стихотворной части рассказывается:

Подбежал Сасрыква к коновязи,
Где кони нартов стояли привязанные.

Схватил он одного коня поперек живота крепко,
И перебросил его через дом, через крепость.

506

А пока конь через дом-крепость летел,
Сасрыква на другую сторону перебежать успел,
Летящего, падающего коня успел поймать...
...Так играл он конями словно мячиком.
Хоть и выглядел совсем еще мальчиком.
Перекидал он так девяносто девять коней,
Удивлялись нарты все сильнее и сильнее.
Стояли великие нарты в изумлении... (74)

В таком же духе описывается картина приручения араца Бзоу Сасрыквой. Впоследствии конь становится верным другом героя, который помогает совершать богатырю героические поступки. Кроме того, Сасрыкве постоянно содействует сверхъестественная духовная сила матери Сатаней-Гуащы. И эта триада (Духовная сила — Герой — Конь) отражается в романе В. Амаршана «Апсха — царь Абхазии».

Второй период жизни Леона II связан с учебой в Константинополе. Попал он в столицу империи, по словам повествователя, в возрасте семи—восемью лет (с. 208) и находился там около 15—17 лет. До поездки в Константинополь мальчик уже владел тремя языками: абхазским, хазарским и греческим.

Родители и близкие Леона были уверены, что пребывание мальчика в столице Византии не пройдет даром, ибо они надеялись на его способности, которые проявились и здесь, в Абхазии. Повествователь, описывая переживания матери и бабушки Леона, вызванные отправлением мальчика в чужой и далекий город, выделяет важные черты характера и воспитания героя, которые впоследствии сыграли большую роль в становлении личности правителя. «С утра мать и бабушка парнишки были заняты его одеванием. Кому-то может показаться, что они его чрезмерно балуют. Этого, конечно, нет. Несмотря на то что он был сыном брата царя, мальчик не был белоручкой, он рос вместе с другими простыми детьми... Мы все свидетели того, что у него было много друзей и среди сыновей крестьян. Родители Леона никогда не держали его взаперти, он был волен играть где угодно и с кем угодно. Наоборот, это нравилось самим родителям; они хотели, чтобы ребенок рос закаленным. Да и сам Леон не мог быть другим, у него уже сформировался собственный характер. Пренебрежительное отношение к чему-либо или к кому-либо было чуждо ему. Он не был ленивым мальчиком. Если маленького барса бросишь сверху вниз спиной, он все равно перевернется и встанет на ноги. Бог даст, он, словно барс, одолеет все трудности, которые могут возникнуть в будущем перед ним». (С. 124). Речь автора-повествователя говорит о том, что герой уже с детства открыт всем, придерживается «демократических» принципов.

Писатель, рисуя портрет Леона, отмечает, что он был в архалуке и черкеске с

что автор одевает Леона и некоторых других персонажей в национальную одежду. Кроме архалука и черкески, он в комплекс национальной одежды (в т. ч. детали одежды) включает абхазский ремень (агьсуа мака) (с. 270), газыри (с. 184), башлык (с. 121) и др. Этим писатель подчеркивает национальные особенности «физического» портрета героя, выделяет его, например, среди греков (в Константинополе) и хазар (в Хазарии). Однако в VIII в. одежда абхазов, как и других народов Кавказа, вряд ли имела тот вид национальной одежды, известный, скажем, в XVIII–XX вв. (черкеска с газырницами и газырями, архалук, башлык, своеобразный ремень с множеством деталей из серебра и т. д.). Об этом свидетельствуют и археологические материалы. Естественно в течение веков одежда претерпевала изменения, а окончательную форму (вид), известную нам, она приобрела, видимо, в позднем Средневековье (около XVII–XVIII вв.). Следовательно, в романе «Апсха — царь Абхазии» подобные детали портретной характеристики героя превращаются в анахронизм, хотя они эффективны в художественном тексте.

В Константинополе Леон получает прекрасное образование: совершенствует греческий язык, овладевает знаниями по античной и византийской литературе и культуре, мировой истории, этике, философии, математике, астрономии, географии, риторике, военному делу и т. д., проходит курс физической подготовки по «спартанской» системе. Автор с гордостью отмечает: «Леон в учебе изначально проявил талант и усердие. Он легко осваивал предметы, ежедневно занимался физической подготовкой, постоянно побеждал в разных видах боев... Кроме того, окружающие замечали в нем духовное богатство, прекрасную память, склонность к языкам и ораторскому искусству. Когда он произносил речь на греческом языке, все его с упоением слушали и никто не подозревал, что он не грек... Из-за родственной близости Леона с императорской семьей, ему позволили два-три раза участвовать в работе сената; он там однажды даже выступал от имени народов, находящихся под властью империи...». (С. 209).

В Константинополе Леон II воспитывался в византийских традициях. Но сильное влияние греческой культуры не смогло подавить национальные основы характера персонажа. В образе Леона проявился некий симбиоз «своего» и «чужого», который в итоге привел к формированию выдающейся личности, лидера народа, способного консолидировать все слои абхазского общества. Сохранению национальной идентичности героя способствовал Человек-Дух, он постоянно с героем. Благодаря ему Леон сильно чувствует разлуку (хотя и временную) с родиной: он вспоминает своих близких, друзей, старца Кайнагуа-кузнеца и других. Кульминацией размышлений героя о родине стали его мысли о звоне колокола Айя-Софии и колокольчика нарта Сасрыквы, подаренного ему Духом, и явление перед ним Человека-Духа. Два колокольных звона казались ему одинаковыми. С балкона императорского дворца Леон смотрел в сторону храма, который выделялся среди всех зданий. Самую верхнюю его часть венчал огромный золотой крест. Вдруг на фоне всей этой красоты он заметил Человека-

ка-Духа в каком-то одеянии; на этот раз он не был волосатым. «Откуда ты здесь взялся?» — спросил удивленный Леон. И Дух (Духовная сила) объяснил причины своего присутствия здесь, в Византии: «Как же мне здесь не быть, именно здесь я больше тебе нужен... Я приехал сюда вместе с тобой, дад... Где ты и я там...

— Ты даже был сегодня в храме, на обедне?

— Да, конечно.

— А почему же я тебя не заметил? — опять спросил Леон.

— Человек не всегда видит себя, да это и необязательно. Именно сейчас, когда ты подумал о родине и о тех людях, которые ради нее делают все, я и явился. Еще раз повторяю: я всегда с тобой. И звон того колокольчика, который ты носишь, — мой голос. Ты же слышал, как одинаково звучали колокольчик и колокол большого храма? Это духовная основа мира, а все остальное приходит и уходит. Вот эту духовную основу ты должен освоить и обогащать, для этого тебя сюда и прислали. Однако не забывай: мы с тобой не должны раствориться (ассимилироваться); мы обязаны сохранить свою духовность, свой голос. Мы не должны измениться настолько, что по возвращении на родину нас не узнали... Ты ничего не бойся, не считай себя чужим и здесь; ты в Божьих руках, и только он ведает всем миром...». (С. 132). После очередной встречи с Духовной силой Леон повеселел, он почувствовал прилив сил и уверенность в себе.

Эпизод усиливает мотив сохранения и развития национальной культуры, которая определяет смысл жизни этноса. А мотив возвышает значимость образа главного героя романа «Апсха — царь Абхазии».

Именно размышления о родине и народе, желание принести им пользу заставили Леона II навестить Итиль и своего дядю — хазарского хакана Барджиля, хотя он иногда не понимал, почему его душа лежит к Хазарии. Очевидно воздействие на него Человека-Духа, который вдохновлял его на те или иные поступки. Лишь потом он понял, что путь к власти и свободе родной страны проходит через Хазарию.

Первая глава второй части романа полностью посвящена пребыванию Леона II со свитой в Хазарии. Вместе с ним были его друзья Беслан, сын Тапша из Цебельды (с ним он учился в Константинополе), племянник аланского правителя Сослан, адыгский (черкесский) дворянин Батраз и другие. Состав свиты свидетельствует о тесных контактах абхазов с северокавказскими народами. Леон ехал в Итиль из Константинополя не через Абхазию, а через западные провинции Хазарии, через территорию севернее Херсонеса.

Названная глава произведения интересна не только тем, что в ней показан образ уже достаточно повзрослевшего Леона II, который уже проявляет политическую активность; в ней также отражены многие этнические особенности хазар, их быт, традиции и обычаи, в том числе: обычаи приема гостей, кухня, обряд похорон и т. д. Эти обычаи свидетельствуют о господстве язычества в хазарском обществе, о

Портрет взрослого Леона II описывается через восприятие Барджиль-хана. «По росту и физическому развитию, тонкой талии... широким плечам... — похож на нас, братьев его матери», — подумал Барджиль-хан». (С. 167).

И в Хазарии Леона II сопровождает невидимый другим Дух (Духовная сила), который, вновь явившись перед ним, поднял дух героя. Когда Леон на мгновение почувствовал себя одиноким в решении крупных проблем, он услышал голос Человека-Духа, который твердил: «Не обращай внимание на одиночество... Твое одиночество усиливает твою силу, возвышает твоё имя, ты ни на кого не похож, и не должен быть похож. Нарт Сасрыква был одиноким человеком, хотя у него было много братьев. Потому что он был рожден сверхъестественной духовной силой. И тот, в честь которого ты носишь крест, тоже рожден необычным образом... Он послан Богом-Отцом с неба; уже в утробе матери Бог впитал в него любовь и жалость к людям... Никогда не спеши... не пытайся перевоспитывать всех... Кого надо, Бог сам накажет за содеянное... Ты правильно ведешь себя здесь [в Хазарии]. Хотя твой бог другой и обычаи другие; ты прав, когда не отказываешься от того, что тебе предлагают кровно близкие люди. Но ты был прав и тогда, когда отказался от предложенной тебе конины, ибо в твоём народе не принято её есть. Продолжай в таком же духе и не забывай: для тебя и твоего народа лучшей опоры, чем братья твоей матери хазары, нигде не найдешь; используй их и содействуй им где это необходимо. Запомни также: их сила и мощь не вечны, и у них тоже много врагов; возможно, когда-нибудь и они исчезнут с лица земли. Поторапливайся, дад, поторапливайся, Бог возложил на тебя большую ответственность!..» (С. 174).

Человек-Дух, наставляя Леона, еще раз подчеркнул, что он необычен, как нарт Сасрыква. Он призывает героя к спокойствию, мудрости и рационализму, и главное — проявлять любовь и жалость к человеку, прощать тому, кому можно прощать; это — ключ к успешному выполнению его миссии.

Справедливость слов Человека-Духа писатель отчасти подтверждает диалогом между Леоном II и Барджиль-ханом. Автор показывает хакана человеком большого и проницательного ума и государственного масштаба. Барджиль прекрасно знал политическую ситуацию в Византии и Закавказье. В речи его содержится много пророческих мыслей, чему был удивлен Леон. Будущий правитель Абхазии наконец понял, что не напрасно его душа стремилась в Хазарию. Барджиль, охарактеризовав положение в Абхазии и сопредельных территориях, отметил: «Твой отец, его брат и я находимся в одинаковых родственных связях с правящей элитой Византии... Но мне кажется, что хозяевами побережья Обезского моря (*Черного моря*. — В. Б.) должны стать вы обезы (*абхазы*. — В. Б.). В ближайшее время, видимо, так и произойдет, а ты будешь хаканом страны Обезии (*Абхазии*, — В. Б.)... Я, как родной твой дядя, скажу тебе: ты не должен бояться. Прежде всего ты должен постараться консолидировать свой народ и добиться независимости. А если почувствуешь, что потребуется помощь, то знай: двести тысяч моих воинов-всадников придут к тебе, я

сам их возглавлю... За-

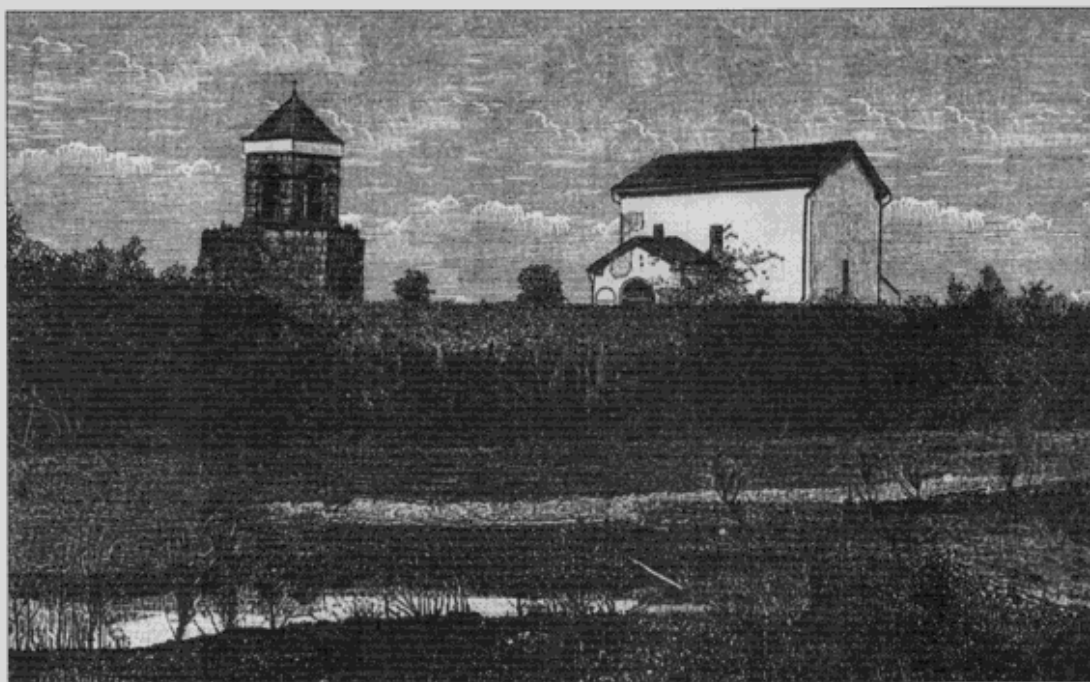
510



Плита из Анакопии (Нового Афона) с надписями. (Из кн. Л.Г. Хрушковой «Скульптура раннесредневековой Абхазии». — Тбилиси, 1980).



Лыхны. Успенский храм X в. (Из «Животисной России. Т. 9. Кавказ». — СПб.—М., 1883).



Село Елыра (Илор). Средневековая церковь Георгия Илорского. (Из кн. Леонида [Кавелина] «Абхазия и в ней Ново-Афонский Симоно-Кананитский монастырь» / Сост. И. Н. — М., 1898).

помни, дорогой племянник, если даже от бога тебе суждено управлять народом, без сильной армии ты не обойдешься; одними мольбами к богу не победишь врагов, не защитишь отечество». (С. 183-184).

Барджиль затрагивает один из важнейших компонентов мировой истории — силу армии. Ни одно государство, народ не может сохранить и защитить себя, свою культуру без крепкой армии — главного атрибута государства. Может показаться, что хазарский хаган принижает роль личности в исторических процессах. Однако деятельность самого кагана и то, что он видит в Леоне II будущего талантливого правителя, доказывают обратное. Словом, личность и сила, по логике Барджиля, являются движущими элементами событий. Но философия романа «Апсха — царь Абхазии» шире; произведение, с одной стороны, показывает «физические» основы (закономерности) диалектики истории, с другой — оно утверждает, что в основе мировых процессов лежит и духовное начало (тому свидетельство образ Леона II). Без духовного начала трудно представить жизнь народа и централизованного государства.

Молодой Леон с удивлением смотрел на Барджиль-хана, он «никогда не слышал подобных слов. “Вот почему мое сердце тянулось сюда”, — подумал он. “Именно сейчас пробивается наружу твой родник (или — твое солнце встает сейчас) (Абыржәоуп узыхь ахы аныцнахытцәкьо)”, — трижды услышал Леон голос Человека-Духа, и он повеселел, его силы приумножились...». (С. 184).

Включение в повествовательную структуру описания визита Леона II в Хазарию и его диалога с Барджиль-ханом усиливает мотив хазарско-абхазских политических связей, которые, согласно роману, сыграли важную роль в судьбе Абхазии и Леона II. Произведение показывает, что в то время Абхазия могла завоевывать независимость от Византии, имея сильного надежного союзника в лице Хазарии — противника Персии, Арабского халифата и Византии. В последующих главах романа эта позиция подкрепляется постоянным присутствием группы хазар в Абхазии, а также неоднократным появлением хазарских войск в Абхазии; первый раз они пришли во время утверждения Леона II царем, которое обострило политическую ситуацию в стране, во второй раз хазары оказали военную помощь Леону II в битве с персидско-лазскими войсками в Лазике (Эгриси), спровоцированной сыном Леона I Феодосием. Поддержка Барджиль-хана помогла Леону II добиться полного суверенитета Абхазского царства.

Описывая второй этап жизни центрального героя, писатель не прервал процесс создания образа Леона через «триаду». Если и в Константинополе Духовная сила не покидает его, то конь Леона Дулдул долгое время находился один в Абхазии. Несмотря на это, сохраняется духовная связь между Леоном и конем; эта связь поддерживается речью автора-повествователя, который отчасти использует олицетворение. Автор через восприятие поведения Дулдула населением показывает отношение народа к Леону II, находящемуся в Византии. Конь вел себя невероятным образом, он постоянно создавал ощущение присутствия Леона в

мает» происходящие события, «дифференцированно подходит» к людям, чувствуя их характер и намерения. В одном месте повествователь рассказывает: «В то время Абхазия была плотно заселена абхазскими субэтнотами... Все они, за редким исключением, хорошо знали историю серого коня Леона [II]. Конь уже достаточно хорошо изучил все местности [Абхазии], ощущал все перемены, происходившие в них. В последнее время он удивлялся резкому увеличению населения страны... Быстро росло количество греков-[переселенцев], они строили новые дома для своих родственников,, которых привозили из крупных византийских гарнизонов, находящихся за рекой Ингури. Некоторые византийские воины пытались поймать коня и оседлать, или запрячь в повозку. И за это он был зол на них; в любом месте он их узнавал по одежде и разговору (языку); увидев [византийцев], конь сразу убегал...». (С. 187). Кроме того, Дулдул замечал и абхазских военных в греческих одеждах, которые участвовали в византийских войнах. Они с гордостью носили военные награды императора. Конь убегал и от таких абхазов, хотя не боялся их, ибо он чувствовал в них частичку Византии. «Конь также был свидетелем многих народных собраний, слышал недовольство людей. Он с жестокими глазами смотрел на врагов Рамзыца; конь знал, что и у него есть противники, которые хотели бы убить его, но не рисковали... Ему даже не нравилось поведение Леона-старшего [Леона I], который изменился за последнее время. Он видел, что правитель начал встречаться с какими-то военными. Замечал также, что Леон-старший объезжал абхазские земли с каким-то молодым человеком, немного похожим на него (*видимо, речь идет о сыне Леона I Феодосии, воспитывавшимся у картлийцев. — В. Б.*), и что они разговаривали не на абхазском, а на совершенно другом непонятном языке... Однажды тот парень даже приблизился к нему; дрожь прошла по всему его телу, ибо коню не понравился его характер. Конь, как правило, не позволял себе ударять ногами кого-либо, как обычно делали другие лошади, но если молодой человек еще больше приблизился бы и схватил бы его за гриву, он не выдержал бы... Почувствовав это, парень остановился...». (С. 188).

Стремление писателя к очеловечиванию коня приводит к мифологизации его образа. Автор восхищается красотой Дулдула. По его словам, конь был серой масти, с длинной вытянутой шеей, стройной фигурой; любо было смотреть, когда он скачет. Повествователь сравнивает его с прекрасной девушкой. «Дулдул был в расцвете своих сил. В его жилах кипела кровь, его плотное и упругое тело переливалось; если полить на него воду, то вода тотчас стекала, ни одна капля не оставалась на теле... Иногда конь поднимался на макушку Анакопийской горы... Если смотреть на него снизу, с берега моря, на фоне неба его светлая фигура выглядела удивительно... Конь принадлежал к знаменитой породе. И серый конь хазарского хакана Барджиля похож на него, ибо оба одной крови. Лошади этой древней породы предназначались только каганам, которые называли их скифскими». (С. 188—189).

Автор-повествователь на этом не останавливается, он отмечает и другие невероятные «черты характера» необычного коня, усиливая мотив духовной связи между Дулдулом и Леоном II. Летом он часто приходил к Анакопийскому водопаду и вставал под серебристую воду. Леон приучил его купаться там. «Приходя сюда, он, вероятно, вспоминал его. И как поступал Леон,.., конь иногда поднимался вверх по краю реки [Псырдзха], пока не доходил до широкого камня, где когда-то убили апостола Симона Кананита... Молодой конь Леона, подойдя к камню, делал паузу; поднимал переднюю правую ногу и как-то странно махал ею, будто хотел перекреститься. Потом он шел к большому ветвистому грабу, под которым люди проводили моления. И там он немного простаивал, а затем продолжал свой путь наверх до того места, где якобы был похоронен Симон. Конь, словно человек, останавливался у возвышенного места, покрытого густой травой. Опять поднимал правую ногу и махал ею. После, закрыв глаза, молча стоял. Здесь, как нигде в другом месте, горячий конь успокаивался и мог передохнуть...». (С. 189-190). Однако то, что следует за этими строками, вызывает сомнение с точки зрения христианской традиции. Речь идет даже не о каком-то анахронизме, а о недопустимой вещи. Автор пишет: «Когда заметили в коне такие необычные черты, по предложению княгини Хирхуху,.. коня повели в верхний храм *(где крестили маленького Леона II. — В. Б.)* и “крестили” его,.., повесили на его шею крест. Это немного успокоило горячий пыл коня...». (С. 190).

Крещение животных выходит за рамки христианских правил и считается греховным. Вероятно, автор предполагал, что при создании «очеловеченного» образа животного можно допустить и такое. Но при всей мифологизации персонажа, конь все же остается животным.

Свою необычность Дулдул еще раз подтвердил на всеабхазских скачках, организованных по инициативе царя Леона I. Этим Леон-старший хотел поднять свой пошатнувшийся авторитет. «Как политик он [Леон I] не славился, но мог сохранить свое лицо именно такими мероприятиями». (С. 146). В отсутствие Леона II, Дулдула не седлали, да и никто не смог бы это сделать. Если и позволял кому-нибудь подойти к себе, то это были самые близкие Леона, которым он доверял (Рамзыц, Джаримхан, Хизан и др.). Дулдул сам (без всадника) решил участвовать в скачках от имени Леона II. Когда мальчик (Леон) находился дома, в Абхазии, он всегда одерживал победу и в беге, и в борьбе, и в стрельбе из лука и т. д. И конь пытается сохранить эту традицию. Всадники должны были обежать огромную поляну тридцать раз. Замысел писателя определил и стиль описания скачек, которые с появлением коня Леона II превратились в «фантастическое» зрелище. «После второго круга, всадник, скакавший последним, оглянулся назад, хотя знал, что за ним никого не должно было быть. Однако он заметил какую-то серую лошадь без всадника, настигавшую его. Он был ошеломлен. А в это время народ уже обсуждал появление необычного коня.

— О, боже, чей же этот конь?!

— Ведь он один, без всадника?!..

- Он же с седлом?!
- Может, кто-то упал с него?!
- Нет, он сам включился в скачку!
- Невероятно, такого никогда не бывало!..

Таковыми разговорами были охвачены все. И Баалоу Хизан, который совсем недавно придерживал коня под деревом, в шоке смотрел на бешено скачущего Дулдула... Летел он, словно сокол, один за одним оставляя позади других лошадей. Когда первый всадник заметил его сзади, он сильно забеспокоился, в страхе, не понимая, что происходит, и подумал: "Не лучше ли сняться с дистанции?.." Дулдул пролетел мимо всадника, обдув его ветром. Через некоторое время он уже опять обгонял последнего всадника...

- ... Это невероятно, мои глаза такого еще не видели!
- Не сон ли это?
- Нет, кто-то на нем сидит!..
- Тогда мы его видели бы!..
- Возможно, мы его не видим... Разве мы все видим?!..

Так народ продолжал обсуждать чудесное событие». (С. 150—151).

Конь продолжал скакать вокруг поля. На завершающем тридцатом кругу (остальные отставали на десять кругов) Баалоу Хизан остановил его. Народ узнал коня Леона, сына Рамзыца Ач[ба]. (Автор считает, что род средневековых царей принадлежит к известной сегодня фамилии Ачба /Анчабадзе/.) По словам повествователя, «... все говорили о [Леоне II], спрашивали друг друга, узнавали подробности его биографии; и у них возникло сильное желание увидеть его [Леона]...». (С. 151-152).

Любопытен и другой эпизод, связанный с Дулдулом. В нем использована эстетика предания об Абрскиле. Событие происходит в Анакопии и в селении Уатап, где в пещере якобы был заточен защитник и борец за свободу народа Абрскил. Время действия совпадает с временем пребывания Леона II в Хазарии. Конь чувствовал, что Леон находится недалеко за хребтом Кавказа, откуда можно было ожидать военную помощь. Ведь и сам Дулдул из Хазарии. А хазарские войска, "согласно роману, могли попасть в Абхазию через большую таинственную пещеру (вроде пещеры Абрскила), о которой знал Барджиль и стало известно и Леону II. Автор мифологизирует событие. Даже в описание пейзажа привносит мифологический элемент. «Моросил дождь. Кругом стоял туман... Он окутывал и вход в пещеру, но густой туман разрывался на кусочки и отходил от входа, будто какая-то духовная сила, выходящая изнутри пещеры, отгоняла их... В это время прямо у входа в пещеру стояла какая-то серая лошадь...». (С. 185). Очевидцы в ней узнали коня Леона II, который, вытянув шею, без конца смотрел в сторону входа в пещеру и топал ногами. Один из мужчин сказал: «Может, он хочет вытащить Абрскила из пещеры?» Другие отметили, что происходит какое-то невероятное событие. Третьи пророчествовали: «Нас, видимо, ожидают какие-то события, но какие — одному

легендами, одна из которых гласила: «... Всех облетела весть, будто однажды в темную ночь какие-то люди с горящими свечами вышли из пещеры; они сразу сели на коней и ускакали...». (С. 186). Число подобных слухов увеличилось после возвращения Леона II из Хазарии в Константинополь. В Хазарии, как уже говорилось, Леон узнал о существовании пещеры, которая соединяет Север с Югом, Хазарию с Абхазией. Писатель устанавливает духовную связь между этой пещерой и пещерой Абрскила, между Леоном II и Абрскилом. Народ верил в существование Абрскила и был убежден, что он когда-нибудь освободится и выйдет из пещеры. Абхазия ждала Леона II, который завершал учебу в Константинополе, народ связывал с ним свои надежды.

Третий этап жизни Леона II начинается с его досрочного возвращения на родину и избрания его царем Абхазии (в тексте — с пятой главы второй части романа и до конца). Он отправился в Абхазию по велению императора Константина V и в связи с осложнением ситуации после передачи царского престола Феодосию и убийства отца Леона II Рамзыца. Но прежде состоялся диалог Константина V с будущим правителем Абхазии. Диалог раскрывает характер византийско-абхазских отношений, политическое положение Абхазии. Слова императора свидетельствуют о том, что Византия считает Абхазию своей провинцией, и ее проблемы должны решаться в Константинополе. Константин говорит Леону: «Брат твоего отца Леон [I], не известив нас и не получив наше согласие, сложил свою власть в пользу своего сына, совершенно неизвестного нам... Крепись,.. мы не знаем, кто это сделал,.. твоего отца убили... Вся Абазгия встала на ноги,.. народ окружил дворец правителя. Ситуация осложняется с каждым днем. Говорят, что весь Кавказиос может быть охвачен беспорядками (огнем). Поэтому... мы немедленно должны вмешаться в эти процессы. Непонятно, что произошло, но и наши войска, дислоцирующиеся там, проявили бессилие. Налицо большая измена, надо выявить виновников и наказать... Эти проблемы может решить один человек, то есть ты, Леон...». (С. 212—213).

Когда Леон сказал, что его дядя передал власть не чужому человеку, а своему сыну (Феодосию), его же двоюродному брату, император прервал его и сказал: «Не мы его воспитали, и не мы его назначали». Константин V, как и его предшественники, считал, что местные правители должны пройти византийскую школу и быть воспитанными в духе преданности империи. Однако император не мог знать, что Леон, благодаря Духовной силе, думал иначе и уже вынашивал идею создания независимого Абхазского царства.

Византийские корабли с Леоном II и сопровождающими его константинопольскими чиновниками, святым отцом из Айя-Софии и военными направились не в Анакопию, а в Цандрипш (недалеко от нынешнего Адлера). Мудрые старейшины цандрипшцев посоветовали не спешить с «коронацией» Леона II и предложили провести всеобщее собрание народа, где избрали бы правителя. Они подчеркнули,

стантинополь, ибо они прекрасно знали характер народа. Автор пишет, что сам Леон был согласен с позицией старейшин. Он не мог открыто сказать, но осознавал, что без поддержки народа невозможно добиться чего-либо. Он также понимал цели Византии. И те, которые хотели через него проводить свою политику, ошибались. «О чем он думал — знал только он...».

Описывая третий этап жизни героя, автор обращает больше внимания на основной компонент триады, то есть на образ самого центрального персонажа: он создает политический портрет Леона II. Его образ раскрывается через речь автора-повествователя, речь самого героя и других персонажей, через практические действия Леона и его внутренний монолог, который передает сам повествователь. Мы уже видим окончательно сформировавшуюся самостоятельную личность, играющую важную роль в политической жизни Абхазии. Поэтому во второй половине романа частые явления Человека-Духа (Духовной силы) почти прекратились, ибо он (Дух) выполнил свою миссию. Благодаря ему Леон II стал национальным лидером, который может сохранить и развить исторический опыт, духовные и этические ценности народа. Словом, Духовная сила вселилась в его душу, но очень редко уже являлась перед Леоном в образе человека. И лишь в конце романа, накануне битвы с персидско-лазскими войсками в Эгриси, герой последний раз увидел Человека-Духа. «...Перед отправлением [армии Леона II в сторону Эгриси] густой туман окутал Анакопию, — рассказывает повествователь, — перед царем [Леоном II] явился Человек-Дух, постоянно сопровождавший его с детства... Он ничуть не изменился, ибо, как сам говорил, он вечен и будет продолжать свой путь, если, конечно, в будущем не произойдет ужасная катастрофа (конец света); однако без него вряд ли будет существовать мир, так как он — духовная основа, душа мира... Леон знал, что Дух жил в нем и никогда не покидал его, но давно так близко не приходилось видеть Человека-Духа. Герой понимал, что он в очередной раз явился помочь ему...». (С. 404).

Немного ослаблена и «активность» другого компонента триады, то есть коня Дулдула. Но с ним связано одно примечательное явление — «Родник царя». Образ родника восполняет незначительное ослабление двух компонентов триады/— Духовной силы и коня. Родник возник благодаря коню. В те критические дни, когда утверждалась власть Леона II, Дулдул ударил ногой о землю, и из-под нее пробился ключ. И этот ключ называли «Родником царя», который стал символом перемен в стране. И родник тоже, как и событие у пещеры, начал обрастать легендами. Автор-повествователь отмечает: «...Появление нового родника... было воспринято как рождение ребенка... Молва о нем распространилась за пределами [Абхазии] и даже дошла до Константинополя, Рима и Хазарии... Говорили, что в Абхазии появился какой-то необычный, чудесный родник, он заживляет раны, оживляет умирающего, омолаживает старика, вселяет невероятную силу в молодого человека... “Абхазия стремится стать непобедимой страной; этот неисчерпаемый родник закаляет народ, делает его сильным; ...если даже в мире произойдет катастрофа, родник не

время, он вновь возродится...” — такие слухи дошли и до персов и арабов...». (С. 242-243).

Символический образ родника усиливает образ самого героя, возвышает его, ибо родниковая вода приносит большую пользу людям, лечит их, укрепляет здоровье, вселяет им надежду. Народ не ошибся в выборе царя. Леон оказался именно тем мудрым, дальновзорким, уравновешенным, «демократичным» и духовно развитым правителем, который защищал интересы населения государства, его культуру, язык, этику Апсуара, национальную самобытность и, наконец, свободу народа. Соратниками, единомышленниками и друзьями Леона II были представители разных слоев населения — князей, дворян и крестьян (Беслан — сын цебельдинского владетеля Дашаныхва, старцы Кайнагу-кузнец, Кискиндж, крестьянин Хизан и др.). И созданию их образов автор уделяет особое внимание, так как это помогает ему еще больше возвысить личность Леона II.

Герой обладал особыми качествами: с одной стороны, он, как Абрскил, был жесток к врагам народа и его свободы, с другой — он, воспитанный в христианских традициях, милосерден, способен прощать даже своему кровнику; месть не приносит пользу государству, тем более если она исходит от правителя, месть разъединяет народ, а не объединяет. Эта черта характера героя проявилась, в частности, на первом всенародном собрании (75), проведенном по инициативе нового царя Леона II на поляне Дипшдза (Дэыцшза — Красивое поле), где был убит его отец Рамзыц. В нем, кроме самих абхазов, участвовали представители адыгских субэтносов, аланов, гуннов, сванов, картлийцев, Армении, Албании и т. д. «Все жаждали увидеть Леона II, пришедшего к власти в Абхазии при поддержке двух великих держав — Византии и Хазарии». (С. 246). На собрании произошло событие, которого никто не ожидал: был задержан убийца Рамзыца и доставлен в Дипшдза; его подвели к камню, на который упал отец Леона, пораженный стрелой. И только хотели отсечь ему голову, Леон грозно приказал отпустить его и добавил: «С сегодняшнего дня никто тебя не тронет. Своей жизнью ты обязан собравшемуся здесь народу...». А убийца растерялся, он не знал, что делать, так он и застыл на месте, не зная, как использовать дарованную ему свободу. Затем Леон произнес речь, которая свидетельствовала о его выдающихся ораторских способностях. (Вспомним: своими речами на чисто греческом языке он не раз поражал константинопольских сенаторов.) Леон затронул вопрос, который касался всех участников собрания. «В таком же положении находятся наши народы, — сказал царь [указывая на убийцу своего отца], — испокон веков их же руками кто-то делает все что хочет: убивает неугодных людей, через них же распространяет клевету на тех, которые могли бы принести большую пользу народу, делает так, чтобы народы сами не могли решать свои проблемы. Если им скажешь: “Вот вам полная свобода, делайте с ней что хотите”, — они могут растеряться и не знать, за что хвататься (что делать с этой свободой)... Это ужасная болезнь! От нее мы, народы Кавказа, должны освободиться...». (С. 249).

Вот два любопытных мнения о Леоне II, которые распространились среди населения после собрания. Одни говорили: «Его посадили в седло хазары, посадили же на серого хазарского коня, плетку вручили ему греки (византийцы), а что у него от нас [абхазов]?» (т. е. Леон стал царем с помощью хазар и византийцев). Другие отмечали: «От нас... у него в жилах течет наша кровь, он абхаз и стоит на абхазской земле, борется за Аpsуара, жертвуя собой... Он наш царь!» (С. 249). И сторонников последней точки зрения становилось все больше и больше.

Другой эпизод, раскрывающий милосердие Леона II, связан с братом его отца Леоном I. Леон II не держит зла на своего дядю, хотя знает, что в смерти отца виновен и он; Леон I также препятствовал воцарению своего племянника; он знал и о том, что его сын Феодосий с помощью персов и лазов готовил заговор против Леона II, но не остановил его. После всего этого во дворце Леона I не знали, как поступит молодой царь с бывшим правителем, они больше всего ожидали мести с его стороны. Однако посещение Леоном II без личной охраны дворца дяди не только удивило его бабушку Хирхуху и других, но и рассеяло их опасение. Княгиня даже заплакала от радости, ее интуиция не подвела; она ожидала от внука именно такого поступка. Он не пролил кровь близких людей. Леон сказал бабушке: «Я врагами считаю только врагов моей страны... Я зашел к себе домой, а если здесь есть враги, то они сами себе враги...». (С. 259-260).

Леон II пришел во дворец и тогда, когда умер Леон I. А произошло это событие после разгрома персидско-лазских войск в Эгриси; война была спровоцирована Феодосием. В такой ситуации никто не ожидал появления царя на похоронах. Но Леон II, движимый духовной силой, поехал в Анакопию. Повествователь говорит: «Многие одобрили и высоко оценили поступок царя, который пришел оплакать брата своего отца; они посчитали это признаком большой мудрости...». (С. 437).

Повествователь противопоставляет два типа героев: Леона II и Леона I, Леона II и Феодосия. При этом он возвышает молодого правителя; Леон II духовно, нравственно выше, чем остальные. И в этом заслуга Духовной силы неоспорима.

Леон II понимает, что избрал нелегкий путь, он помнит мудрость народной пословицы: «Если боишься намочить ноги — не заходи в воду». Герой уверен в себе и решителен. Автор сравнивает Леона с Наполеоном Бонапартом, хотя «ростом он (Леон) был выше и строен, но по характеру и взгляду был похож на него (Наполеона). [Леон] был решительным, волевым и быстрым человеком... Он молниеносно обнажал свой меч или кинжал и мгновенно мог нанести удар... Поэтому враги его опасались. Он насквозь видел человека, и если кто-то замышлял заговор, он сразу выявлял его и уничтожал... Не подпускал к себе близко слабовольных людей... [Леон] решал судьбу Абхазии с самыми решительными и сильными людьми; они были в каждом уголке страны и проводили его политику...». (С. 400-401). И в бою Леон напоминал сказочного богатыря на коне. Автор-повествователь, словно эпический сказитель, рассказывает о нем: «И когда они

(персидские воины) находились в далекой Персии, слышали, что он

519

(Леон) был одет в кольчугу, имевшую форму орла, был на коне хазарской породы и воевал мечом, подаренным ему хазарским хаканом Барджилем... Увидев с громовым криком приближавшегося царя Абхазии, воины на мгновение застыли на месте; некоторые от страха начали стрелять, но, вспомнив, что им приказано живьем взять его, прекратили стрельбу... Одним ударом меча он (Леон) косил врагов. Его конь тоже был покрыт кольчугой; он громко ржал и, вставая на задние ноги, наносил удары передними, и это устрало персов, они попытались убить его, но отлетали от него и падали ничком...». (С. 414-415).

Как государственный деятель, Леон II создает эффективную систему власти во главе с царем, в работе которой участвуют представители всех субэтносов и слоев общества; формирует сильную и хорошо вооруженную армию, считая ее основой царства, гарантом его суверенитета и независимости. В военно-государственном строительстве молодой правитель опирается на исторический опыт народа, использует и византийские традиции. Особое внимание уделяет развитию экономики, сельского хозяйства.

Кроме того, Леон II, понимая значимость культуры, способствует строительству храмов, распространению знаний. Он говорил: «Сегодня среди нас всего два-три человека, владеющих латинской и греческой грамотой. Однако в древности, во времена финикийцев у нас был свой алфавит, своя письменность. Мы потеряли ее на своем трудном историческом пути, но мы должны оглянуться назад и найти ее и возродить...». (С. 380). Вместе с тем, Леон мечтал открыть школу ораторского искусства. По словам повествователя, «царь Леон решил за короткое время восполнить то, что в течение веков не смогли осуществить предки. Те дворяне, которые не выдерживали нагрузку, напряженную работу, уходили от него. Были и такие, завидовавшие (Леону), они становились на путь предательства... В то же время число его сторонников росло...». (С. 380).

В итоге автор-повествователь переходит к открытой оценке личности Леона II и результатов его деятельности. Он утверждает, что, несмотря на сложную ситуацию, и противостояние, «Леон смог заложить прочные основы абхазской государственности. Он расширил границы царства; на западе они доходили до берегов Кубани, на востоке — до Сурамского хребта, на юге — до реки Чорох... И небольшие царства картлийских правителей, которых постоянно раздирала междоусобная война, включил в Абхазское царство, тем самым оградив их от завоевателей. И это государство, игравшее тогда большую роль на Кавказе, просуществовало двести лет; сам славный Леон правил сорок лет... И если сегодня мы с гордостью говорим, что абхазской государственности 1200 лет, то это стало возможным благодаря царю Леону [II]... Именно он вселил в нас уверенность в себе...». (С. 451).

Позиция автора подтверждается многими историческими материалами, о которых

говорилось выше. Патриарх абхазской литературы, писатель и историк Д. И. Гулиа, вероятно, имел в виду эпоху Леона II, когда писал: «В VIII—IX веках нашей эры он [абхазский народ] создал сильное царство, влиявшее на дела всего Кавказа» (76).

520

Подводя итоги исследования произведения В. Амаршана «Апсха — царь Абхазии», необходимо сказать следующее:

«Апсха — царь Абхазии» — это первый роман в абхазской литературе, посвященный истории и культуре Абхазии VIII в. Он обобщает, с одной стороны, опыт художественного постижения раннесредневековой жизни народа, с другой — достижения исторической мысли в области изучения той эпохи, отразив целостную картину прошлого времени.

Автор создает литературные образы исторических личностей — Леона II, сына Леона I Феодосия, византийского императора Льва [Леона] Хазара, хазарского хакана Барджиля и др., не говоря уже о вымышленных персонажах. Он показал тип раннесредневекового человека.

Роман затрагивает ряд вопросов философии истории, и не только истории Абхазии. В нем раскрыты закономерности исторического развития этноса, консолидационных процессов, формирования единого народа как нации и государства. При этом автор концентрирует внимание на философии личности. Он придерживается той концепции, которая утверждает, что личность играет огромную роль в истории народа или народов. Важно и то, что историческая личность тесно связана с народом, от поддержки которого может зависеть многое. Примечательный пример — образ Леона II, при создании которого писатель активно использует фольклорную эстетику, особенно поэтику Нартского эпоса, предания об Абрскиле и других героических сказаний. Образ главного героя романа напоминает сверхчеловека Ницше, хотя трудно говорить о влиянии философии Ницше на В. Амаршана. Но стремление писателя к отражению такого образа очевидно. Неслучайно автор часто проводит параллели между Леоном II и Абрскилом и нартом Сасрыквой. Кроме того, писатель опирается на фольклорную триаду (Духовная/сверхъестественная/ сила — герой — конь), которая, например, формирует героический образ Сасрыквы. Трудно представить и Леона без Духовной силы и его коня Дулдула.

Вместе с тем, в романе «Апсха — царь Абхазии» раскрывается философия империи, описывается характер византийско-абхазских, абхазско-хазарских и абхазско-грузинских историко-культурных отношений в VIII в.

Автор подчеркивает, что во всех исторических процессах главную роль играют также сила (армия, оружие, деньги и т. д.) и духовное начало. Эта истина по сей день остается незыблемой.

Примечания

1 Джавахишвили И. А. Древнегрузинская историческая литература. Тбилиси, 1945. С. 70—71. См. также: Сообщения средневековых грузинских письменных источников об Абхазии / Перев. с груз. и комментарии Г. А. Амичба. Сухуми, 1986. С. 6.

521

2 Сообщения средневековых грузинских письменных источников об Абхазии. С. 7.

3 Инал-ипа Ш. Д. Вопросы этно-культурной истории абхазов. Сухуми, 1976. С. 399—400. Гунба М. М. Абхазия в первом тысячелетии н. э. Социально-экономические и политические отношения. Сухуми, 1989. С. 131. Чачхалиа Д. Хроника абхазских царей. Статьи. Заметки. М., 1999. С. 16 и др.

4 Чачхалиа Д. Указ. соч. С. 22—23.

5 Сообщения средневековых грузинских письменных источников об Абхазии. С. 7—8.

6 Там же. С. 8.

7 Там же. С. 33.

8 Летопись Картли / Перев., введ. и примеч. Г. В. Цулая. Тбилиси, 1982. С. 48.

9 Там же.

10 Джанашиа С. Н. Труды. Т. I. Тбилиси, 1949. С. 88-89. — На груз. яз. См.: Цулая Г. В. «Летопись Картли» и некоторые вопросы истории политического объединения Грузии // Летопись Картли. Тбилиси, 1982. С. 32.

11 Джавахишвили И. А., Бердзенишвили Н. А., Джанашиа С. Н. История Грузии. Тбилиси, 1943. С. 147. — На груз. яз.

12 Там же.

13 Анчабадзе З. В. Из истории средневековой Абхазии. Сухуми, 1959. С. 99—100.

14 Там же. С. 100.

15 Там же. С. 101.

16 Цулая Г. В. «Летопись Картли» и некоторые вопросы истории политического объединения Грузии // Летопись Картли. Тбилиси, 1982. С. 32—33. Он же. Абхазия и абхазы в контексте истории Грузии. Домонгольский период. М., 1995. С. 61.

17 Цулая Г. В. «Летопись Картли» и некоторые вопросы истории политического объединения Грузии // Летопись Картли. Тбилиси, 1982. С. 33.

18 Инал-ипа Ш. Д. Вопросы этно-культурной истории абхазов. С. 402.

19 Сообщения средневековых грузинских письменных источников об Абхазии. С. 68—69.

20 Там же. С. 69-71.

21 Цулая Г. В. Абхазия и абхазы в контексте истории Грузии. Домонгольский период. С. 26.

22 Там же. С. 26—27.

23 Там же. С. 52.

24 Там же.

25 Там же.

26 Гунба М. М. Абхазия в первом тысячелетии н. э. С. 232.

27 Там же. С. 227.

28 Там же. С. 228.
29 Там же. С. 229.
30 Там же.
31 Там же. С. 230.
32 Там же.
33 Там же. С. 230-231.

522

34 Там же. С. 231.
35 Чачхалиа Д. Хроника абхазских царей... С. 16.
36 Гунба М. М. Абхазия в первом тысячелетии н. э. С. 231.
37 Воронов Ю. Н. Колхида на рубеже средневековья. Сухум, 1998. С. 132.
38 Там же. С. 133—134.
39 Инал-ипа Ш. Д. Вопросы этно-культурной истории абхазов. С. 399.
40 Там же. С. 399-400.
41 Анчабадзе З. В. Очерк этнической истории абхазского народа. Сухуми, 1976. С. 53.
42 Там же. С. 53.
43 Инал-ипа Ш. Д. Вопросы этно-культурной истории абхазов. С. 403-404.
44 Короленко П. П. На берегах Абхазии // Военный сборник. 1891. № 7, июль. С. 324.
45 Анчабадзе З. В. Из истории средневековой Абхазии. С. 154.
46 Инал-ипа Ш. Д. Вопросы этно-культурной истории абхазов. С. 402.
47 Кудрявцев К. Сборник материалов по истории Абхазии. Сухуми, 1942. С. 97—98.
48 См. об этом: Амичба Г. Культура и идеология раннесредневековой Абхазии. (V—X вв.). Сухум, 1999. С. 62—73.
49 См.: Чачхалиа Д. Хроника абхазских царей... С. 16-36.
50 Там же. С. 24.
51 Там же. С. 36.
52 Амичба Г. Культура и идеология раннесредневековой Абхазии. (V—X вв.). С. 71—72.
53 Амаршьян В. Апсха. Атоурыхтә роман. Аҟуа, 1994. Ад. 14. (Далее сноски на это издание даются в тексте с указанием страницы. Подстрочные переводы мои. — В. Б).
54 ДашковС. Б. Императоры Византии. М., 1997. С. 132.
55 Праздник кузни (Ажьыр-ныхәа), как часть традиционной религии народа, до сих пор сохранился в Абхазии. Многие семьи имеют свои кузни (ажьыра или ажьира), где проводят обряд моления накануне наступления старого нового года.
56 О текстах писем Николая Мистика см.: Кулаковский Ю. А. Избранные труды по истории аланов и Сарматии. С. 168—169. Чачхалиа Д. Хроника абхазских царей... С. 27-28.
57 См.: Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2-х тт. Т. 2. М., 1992. С. 500—501.
58 Кобищанов Ю. М. Полюдь: явление отечественной и всемирной истории цивилизаций' М., 1995. С. 219.
59 Плетнева С. А. Хазары. 2-е доп. издание. М., 1986. С. 60—61.
60 Там же. С. 62.
61 Там же. С. 63.

- 62 Плетнева С. А. Очерки хазарской археологии. Москва—Иерусалим, 2000. С. 217.
- 63 Здесь В. Амаршан допустил (видимо, случайно) ошибку. Он представляет Арчила как шурина (абхунда) Леона I, тогда как Арчил в действительности был братом Мира — тестя абхазского царя (его жена Гурандухт — дочь Мира, умершего от ран во время войны с арабами у стен Анакопии в 737 г.).
- 64 Грузинский источник, как видим, свидетельствует о том, что даже хакан был язычником. А события, описанные в «Летописи Картли», вероятнее всего связаны с одним из

523

нашествий хазар на Картли в 764 г., направленных против арабов. Это еще раз доказывает правильность гипотезы о преобладании язычества в Хазарском каганате.

- 65 Летопись Картли / Перев., введ. и примеч. Г. В. Цулая. Тбилиси, 1982. С. 47.
- 66 В романе героя зовут просто Леон (Леуан). Как отмечалось выше, во избежание путаницы будем пользоваться римской цифрой «II», ибо среди царей по имени «Леон», известных в истории, он по счету второй. А Леоном I являлся его дядя (брат отца), в произведении — Леон (Леуан) ду, т. е. Леон-старший (большой).
- 67 Амхара (Амхара) — новый дом, в котором живет молодая семья; он обычно строится в том же дворе, но подальше от основного («большого») родительского дома.
- 68 VIII век стал веком иконоборческого движения в Византии, начало которому положил император Лев III Исавр. В романе «Апсха — царь Абхазии» нет никаких эпизодов, которые показывали бы распространение иконоборчества в Абхазии. Это связано с тем, что в действительности данное движение не имело места в Абхазском царстве (видимо, и в Грузии и Армении), хотя оно до Леона II еще находилось под протекторатом Византии.
- 69 Варианты предания см.: Апсуа жэлар ртоурыхтә-фырхатцаратә хәамтакуа / Ианитцеит, акьыцхь иазирхиеит С. Л. Зыхуба. Акуа, 1978. Ад. 7-11. Апсуаа рфольклор. Артур Аншба иантцамтакуа / Еикуиршәеит З. Цьапыуа. Акуа, 1995. Ад. 65 и др.
- 70 Шьынкуба Б. Ахьыртцәатцәа. (Апсуа жэлар рҕапыцтә хәамтакуеи, ретнографиатә бзазара иадхәалоу аматериалкуеи). Акуа, 1990. Ад. 273.
- 71 Приключения нарта Сасрыквы и его девяноста девяти братьев / Перев. с абх. Г. Гулиа и В. Солоухина. Сухуми, 1988. С. 23.
- 72 Там же. С. 24.
- 73 Там же. С. 39.
- 74 Там же. С. 41.
- 75 Заметим, что в романе народные собрания занимают важное место; они являются неотъемлемой частью политической и общественной жизни средневековой Абхазии. Можно сказать, что народное собрание выполняло функцию «высшего органа» государственной власти (типа сената в Византии), на котором решались ключевые проблемы страны. С ним считались и цари. Эта традиция сохраняется по сей день, несмотря на существование конституционных органов власти.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, подводя итоги настоящего исследования, необходимо подчеркнуть важность изучения национальной литературы, в том числе и жанра исторического романа, в широком историко-культурном контексте. Результаты такого исследования позволяют утверждать, что абхазская литература, достигшая за одно столетие весомых успехов и внесшая свой вклад в мировую культуру и литературу, является продуктом длительного историко-духовного развития народа. В течение тысячелетий абхазы не раз оказывались на грани исчезновения, однако народу удавалось выжить и не только выжить, но и сохранить традиционную культуру и развить ее. В рамках этого историко-культурного процесса сформировался богатый и уникальный фольклор, отразивший мировосприятие и философские взгляды абхазов и их эстетическое отношение к жизни, природе и человеку, развивался сам язык, постоянно испытывавший воздействие других языков (греческого, грузинского, турецкого, русского и др.), складывалась всеобъемлющая национальная этика Апсуара, которая стала основой этносознания и национальной идентификации народа.

История Абхазии, как и других сопредельных стран, сложилась так, что абхазы постоянно находились в гуще мировых исторических процессов. А национальная культура, несмотря на некоторую консервативность, была открыта к диалогу, она в разное время контактировала с культурами древнего Востока, Греции, Рима, Византии, Турции, России и Кавказа.

Накопленный народом историко-культурный опыт отразился в национальной литературе, особенно в историческом романе, который попытался художественно осмыслить и реконструировать прошлое народа, установить целостность исторического процесса, заглянуть в прошлое, чтобы понять настоящее и предвидеть перспективы развития народа в будущем.

Художественная литература уже на заре становления (10—50-е гг. XX в.) обратилась к исторической и этнографической тематике, тем самым формируя традиции литературного отражения жизни и быта абхазов в прошлые века, которые впоследствии стали одной из основ жанра исторического романа. Первые опыты художественного осмысления истории народа связаны с именами С. Чанба (драмы «Махаджиры» и «Апсны-Ханым», рассказы «Песнь страдания» и «Старый дуб», незавершенный роман «Дал»), И. Когониа (поэмы «Абатаа Беслан», «Зосхан Ачба и сыновья Жанаа Беслана», «Как маршановцы уничтожили друг друга»), Д. И. Гулиа (роман «Камачич», поэма «Мой очаг»), Г. Гулиа (повесть «Черные гости») и др.

(даже вплоть до начала 80-х гг.), ограничивались XIX веком (периодом Кавказской войны) и отчасти первой четвертью XX столетия (эпохой революционных событий и установления советской власти). Это, во-первых, объясняется тем, что в памяти народа еще были свежи трагические события XIX в., сопровождавшиеся гибелью и выселением в Турцию сотней тысяч абхазов и адыгов (черкесов), отчасти и других горцев Северного Кавказа. А последствия «махаджирской» эпохи постоянно давали о себе знать и в XX столетии, ибо абхазы, как и адыги (черкесы), превратившись в «малочисленный», народ на своей родине, регулярно оказывались под угрозой насильственной ассимиляции и потери отечества; им даже до сих пор приходится доказывать, что они представляют самостоятельный этнос, народ со своей историей, языком и уникальной культурой. Во-вторых, русская историческая публицистика и мемуаристика XIX - начала XX в. оставили огромное творческое наследие о жизни и быте горцев, Кавказской войне XIX столетия, которое так или иначе было доступно писателям. Эти факторы сыграли важную роль в развитии жанров исторического романа и повести и во второй половине XX века, когда национальная литература находилась на совершенно ином уровне эстетического освоения объективной реальности и имела больше возможностей сказать правду о прошлой жизни народа и исторических личностях.

В-третьих, в первой половине XX в. собственно абхазская историография (включая этнографию и археологию) была еще слаба, она делала первые шаги. Ее развитию препятствовали местная цензура и официальная идеология, которые не хотели слышать об индивидуальной истории абхазов и Абхазии. Об этом свидетельствуют трагические судьбы монографии Д. И. Гулиа «История Абхазии», повести Г. Д. Гулиа «Черные гости» и т. д.

Отличительной чертой эпических произведений 10—50-х гг. XX в. является то, что их авторы больше всего стремились к отражению исторических фактов и этнических явлений (обычаев, традиций и т. д.), часто с идеологических, классовых позиций. Сюжет, как правило, строился на противопоставлении положительных (крестьяне, борцы за новую социалистическую жизнь и др.) и отрицательных (князья, дворяне, попы, знахарки и т. д.) героев, в конфликте между которыми обязательно побеждали первые. Писателям еще трудно избежать одностороннего изображения персонажей, сосредоточиться на усилении психологизма образов, ставить философские и этнософские проблемы. Хотя заметим, что и Д. Гулиа («Камачич»), и И. Когониа (поэмы «Абатаа Беслан», «Как маршановцы уничтожили друг друга»), и С. Чанба (драмы «Апсны-Ханым» и «Махаджиры»), и другие писатели пытались отразить философию истории народа и философию этноса (этнософию).

Среди эпических произведений первой половины XX в. особое место занимает «Камачич» Д. Гулиа. «Камачич» — это в какой-то мере противостояние той литературе, которая была насквозь социологизирована, отрицала традиции, на-

циональную этику Апсуара, историческую тематику. Творение несомненно является романом, но структурно незавершенным. Вся его художественная система строится

на образе главной героини Камачич, он — стержень, скрепляющий части произведения и позволяющий отнести «Камачич» к жанру романа.

В романе Д. Гулиа сильно ощущается влияние фольклорной поэтики и эстетики (в частности в повествовательной структуре произведения, в поэтике речи автора-рассказчика и персонажей и т. д.). Кроме того, писатель использует значительное количество этнографических материалов, которые имеют и научную ценность. Часто эти материалы выполняют самостоятельную «этнографическую» функцию; они, прерывая движение сюжета, едва вписываются в целостную художественную систему произведения. Но этнографические материалы вводятся самим автором-повествователем, именно его речь удерживает их внутри поэтической структуры романа. Усиление этнографизма в произведении обусловлено стремлением писателя создать этнографический портрет народа, раскрыть особенности философии этноса, его мировосприятие, этнопсихологию.

В одном ряду с романом «Камачич» рассматривается и произведение Б. Шинкуба «Рассеченный камень». Их объединяет многое, хотя в художественном отношении они резко отличаются друг от друга и являются продуктом разных этапов развития литературы: «Камачич» написан в эпоху становления литературы и эпических форм прозы, а «Рассеченный камень» — в конце столетия, когда литература уже достигла зрелости и заняла определенное место в мировом литературном процессе. Как и в произведении «Камачич», в романе «Рассеченный камень» сильно отражаются фольклорно-литературные связи и этнографизм. Б. Шинкуба художественно исследует прошлое народа не через описание исторических событий и воссоздание образов исторических личностей, как в привычных исторических романах, а через раскрытие внутренних этнокультурных процессов, диалектики национальной этики Апсуара, которая в сложные и трагические эпохи способствовала сохранению этнического лица народа, хотя иногда некоторые ее нормы и принципы менялись под воздействием тех или иных историко-культурных, цивилизационных и идеологических явлений. В качестве «исторических личностей» в обоих романах выступают сами авторы-повествователи, свидетели эпохи, тем более что и в романе Д. Гулиа, и в произведении Б. Шинкуба ярко выражено присутствие автобиографического элемента. А биографии таких крупных писателей и деятелей культуры несомненно становятся фактом истории народа. Кроме того, оба писателя близки к философии почвенничества; они стремились раскрыть индивидуальное «Я» личности, тесно связанное с этническим самосознанием, этническим «Я» человека. Писатели затронули сложную философию этноса, изнутри создавая динамичный этнический портрет народа.

В романе Б. Шинкуба «Рассеченный камень», описывающем жизнь народа в переломные эпохи, по-иному функционируют фольклорные и этнографические элементы, они являются неотъемлемой частью поэтики произведения и несут в

себе большую художественную и смысловую нагрузку. Роман Б. Шинкуба отличается богатством образной системы; в нем автор широко использует

символику, метафоры, эпитеты и другие художественные средства, поэтические вставки, углубляющие смысл произведения.

В 70-90-е гг. прошлого столетия выходит иной ряд произведений, которые способствовали утверждению «чисто» исторического жанра романа. Это прежде всего романы Б. Шинкуба «Последний из ушедших», Б. Тужба «Апсырт», В. Амаршана «Апсха — царь Абхазии», Л. Гицба (Гыц Аспа) «Киараз», А. Возба «Хаджарат Кяхьба». И среди них романы «Последний из ушедших» и «Апсха — царь Абхазии» стали крупными явлениями в национальной литературе.

Вообще во второй половине XX в. произошел определенный всплеск романа (вышло более 50 романов), связанный с именами Б. Шинкуба, А. Гогуа, В. Амаршана, А. Джения, И. Тарба и др.

В этот период на исторической тематике сосредоточили свое внимание и авторы драматических произведений, повестей и рассказов (драмы А. Мукба «В солнечное затмение», «Когда открыты двери», повести Д. Дарсалиа «Водоворот», Д. Зантариа «Судьба Чыу Иакупа», «Князь хылцисов» и т. д.).

Примечательной особенностью развития исторического романа во второй половине XX в. стало то, что он попытался всесторонне осмыслить самые значительные вехи прошлой жизни народа, разомкнув рамки исторического времени. Если роман «Последний из ушедших» посвящен эпохе Кавказской войны XIX столетия, то произведения Б. Тужба «Апсырт» и В. Амаршана «Апсха — царь Абхазии» отражают раннесредневековую жизнь народа, начало процесса объединения абхазских субэтнотетов в VI в. и его завершение в конце VIII в. созданием Абхазского царства. Причем во всех романах история абхазов раскрывается в контексте истории других народов Кавказа, а также Византии, Хазарии, Персии (Ирана), Арабского халифата и Турции.

На развитие исторического романа (а также повести) значительное влияние оказали достижения абхазской, русской, грузинской, северокавказской исторической мысли, а также английской, немецкой и французской историографии и этнологии, связанные с абхазоведением и кавказоведением. Словом, успехи жанра в той или иной мере были обусловлены развитием исторических наук (археологии, этнографии и историографии) в XIX-XX вв. Именно во второй половине прошлого века национальная литература более широко использовала древнегреческую, римскую, византийскую, древнегрузинскую, древнеармянскую историческую литературу, а также русскую, немецкую, английскую историческую публицистику XVIII-XIX вв. об абхазах и адыгах (черкесах) и других народах Кавказа.

Особое место в истории жанра исторического романа занимает «Последний из ушедших», который оказал сильное воздействие на дальнейшую судьбу жанра, да и всей национальной литературы.

В романе впервые масштабно поставлены сложнейшие вопросы философии истории Кавказской войны XIX столетия, рассмотрена трагедия войны и «ма-

хаджирства» (выселения). Автор отразил не только судьбу исчезнувшего этноса, но и выразил общую боль многих народов. Гибель целого этноса писатель рассматривает как философскую (историософскую), общечеловеческую проблему, как урок, величайшую утрату для мировой цивилизации и культуры.

Произведение всей своей внутренней духовной силой предупреждает: мир един, никто не застрахован от опасности, уничтожения или исчезновения; то, что произошло с убыхами, может произойти с каждым народом, и даже цивилизацией. Вместе с тем, роман утверждает: все войны и трагедии, уносящие миллионы жизней, совершаются из-за глупостей, алчности и несовершенства человека, недостатка духовной культуры. Произведение ставит немало других вопросов философского, историософского и этнософского характера. И среди них такие проблемы, как война и человек, судьба этноса в контексте мирового исторического процесса, личность и народ, роль личности в истории народа, личность и свобода, индивидуализм и коллективизм, личность и национальная этика, этическое и национальное сознание, язык и культура в условиях чужбины и т. д.

Писатель, с одной стороны, активно использует традиции русской и зарубежной исторической публицистики XIX — начала XX в., достижения кавказоведения, в частности историографии и этнографии, с другой — его произведение «Последний из ушедших» вступает в полемику с ними, часто отвергая их лживую концепцию исторических событий эпохи Кавказской войны.

Роман также полемизирует с самой исторической действительностью; он отвергает, проклинает ее, хотя и отражает эту жестокую реальность. Проявляется конфликт между художественной правдой и исторической правдой. Автор через своих персонажей дискутирует и с историческими личностями, которые, по его мнению, могли бы смягчить последствия трагедии, направив народ по более спасительному пути. Роман показывает: глубокое и всестороннее осмысление прошлого помогает лучше понять настоящее и заглянуть в будущее, трезво оценивать ситуацию и не допускать трагических ошибок.

«Последний из ушедших» — одно из самых художественно совершенных и эстетически значимых произведений национальной литературы, которое обобщило прошлые традиции прозы и поэзии, посвященные эпохе Кавказской войны. Б. Шинкуба предложил новую, необычайно сложную и многоступенчатую повествовательную структуру исторического романа, которая и позволила преодолеть многие трудности, сопутствовавшие процессу отражения жестокой действительности, тем более что сам автор не был свидетелем событий. В итоге основная повествовательная структура романа выглядит так: автор (Б. Шинкуба) — автор рукописи (по счастливой случайности якобы оказавшейся у Б. Шинкуба) Шарах Квадзба — Зауркан Золак (главный повествователь и участник событий).

Благодаря Б. Шинкуба в национальной литературе впервые возникают новые

образы персонажей, в том числе исторических личностей (предводителя убыхов Хаджи Берзек Керантуха, владетельного князя Абхазии Хамутбея /Михаила/ Чачба и других).

529

Словом, с выходом романа Б. Шинкуба «Последний из ушедших» в абхазской литературе прочно утвердился жанр исторического романа.

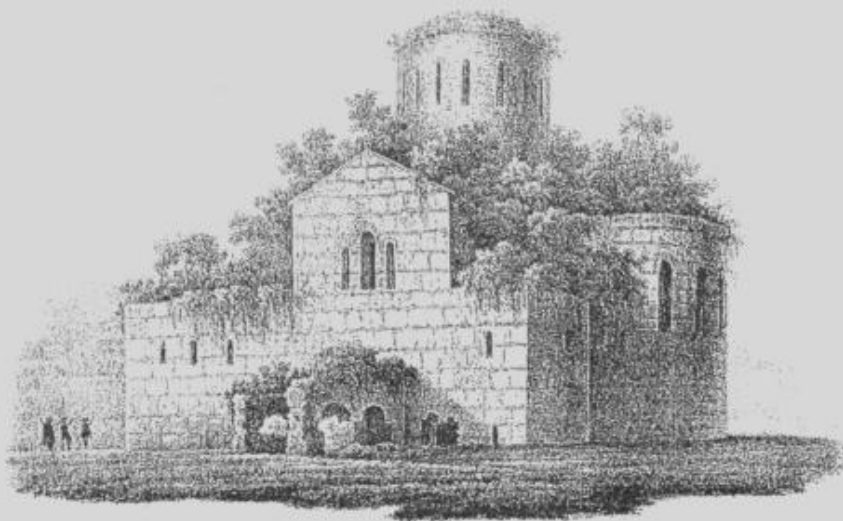
Художественный опыт Б. Шинкуба стал хорошим подспорьем для авторов последующих исторических романов, в частности Б. Тужба («Апсырт») и В. Амаршана («Апсха — царь Абхазии»), хотя они посвящены раннесредневековой жизни абхазов.

Вместе с тем, в произведениях Б. Тужба и В. Амаршана широко использованы не только достижения абхазской, грузинской, северокавказской и русской историографии, но и ранневизантийские историко-повествовательные традиции и традиции грузинской исторической и агиографической литературы, в частности: историко-повествовательные произведения византийских писателей VI в. Прокопия Кесарийского «Война с готами», «Тайная история», «Война с персами» и Агафия Миринейского «О царствовании Юстиниана» и др., грузинских авторов VIII—XVIII вв. Иоанна Сабанидзе «Мученичество Або Тбилели» (VIII в.), анонимного автора «Мученичество и деяния святых и славных Давида и Константина» (XII в.), Леонтия Мровели «Мученичество Арчила» (XI в.), Джуаншера Джуаншериани «Житие и деяния Вахтанга Горгасала» (XI в.), анонимного автора «Летопись Картли» (XI в.), Вахушти Багратиони «История царства грузинского» (XVIII в.) и других.

Романы Б. Тужба «Апсырт» и В. Амаршана «Апсха — царь Абхазии» (добавим и драму А. Мукба «В солнечное затмение» и роман грузинского писателя Р. Петрозашвили «У стен Анакопии») — это своеобразный прорыв исторического жанра, перешагнувшего рамки XIX столетия и углубившегося в более древнюю историю народа. Произведения дополнили галерею литературных образов исторических личностей, создали тип героя-правителя (царя) и рядового человека VI-VIII вв., отразили цельную картину жизни народа эпохи объединения абхазских этнополитических образований и создания централизованного сильного государства, которое сыграло заметную роль в истории средневекового Кавказа.

В этом ряду произведений особо выделяется роман В. Амаршана «Апсха — царь Абхазии», который художественно обобщил не только традиции исторической прозы о раннесредневековой Абхазии, но и достижения кавказоведения в области исследования древней истории края. Автор создал уникальные образы абхазского царя Леона II — основателя объединенного царства и других героев времени, отразил закономерности историко-культурного развития абхазов в раннесредневековый период, попытался раскрыть суть философии истории народа описанной в романе эпохи.

Очевидно, что в литературе не хватает исторических произведений о жизни народа в XI-XVI вв. Причина, видимо, кроется в малоизученности истории абхазов этих веков. Во всяком случае, романы Б. Шинкуба, В. Амаршана, Б. Тужба и иные прозаические произведения (исторические повести и рассказы) других писателей сформировали определенные традиции художественного воплощения прошлого народа.



ПРИЛОЖЕНИЯ



На странице 531:

Вверху: Н. Чернецов. Пицундский храм VI в. 1836 г.

Внизу: Архитектурные детали Анакопийского храма.

532

КРАТКИЙ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЙ КОММЕНТАРИЙ К ГЕНЕАЛОГИИ АБХАЗСКОГО РОМАНА

Конец VIII в. н. э.

Возникновение объединенного Абхазского государства во главе с Леоном II, который завершил объединение абхазских субэтнотопосов — абазгов, апсиров, санигов и мисимиан, провозгласил независимость Абхазского царства. Столицей царства становится Анакопия, а затем Кутаис. Возрастает роль греческого языка, как языка делопроизводства и церковной службы. Впоследствии (с нач. XI в.) такую же роль (параллельно с греческим) отчасти выполняет и грузинский язык. Эти процессы способствуют формированию единого абхазского языка.

Хв.

Ориентировочно в это время было написано историческое сочинение анонимного автора «Жизнь абхазов» или «История абхазских царей», которое упоминается в грузинском источнике «Матиане Картлиса» («Летописи Картли») (XI в.), но оригинал не сохранился.

Конец X - нач. XI вв.

Составление царем Абхазии Багратом II «Дивана Абхазских царей», ставшего одним из важнейших источников по истории Абхазского царства.

80-е гг. XI в.

Абхазские церковные мастера участвуют в живописном оформлении Успенского собора Печерского монастыря в Киеве.

XII-XV вв.

Посещение Кавказа известными католическими миссионерами, путешественниками, учеными эпохи Возрождения. Среди них Юлиан (Рихард) (XIII в.), Плано Карпини (XIII в.), Барбаро (XV в.), Юлий Помпоний Лэт (XV в.), Интериано (XV—XVI вв.) и др., которые оставили ценные записи о жизни и быте черкесов (адыгов), абхазов, карачаевцев, ногайцев и других народов Кавказа.

1844 г.

Начали выходить «Записки Одесского общества истории и древностей», в которых

публиковались материалы о населении Кавказа, в том числе об абхазах.

533

1845 г.

В Тифлисе вышел первый том ежегодного «Кавказского календаря» (издание прекратилось в 1916 г.; всего вышло 72 тома), в котором публиковались статистические, метеорологические и другие материалы, а также исследования об истории народов Кавказа, в том числе абхазов.

1851 г.

В Санкт-Петербурге вышел первый выпуск «Вестника Императорского Русского географического общества» (до 1851 г. — «Географические известия»; с 1861 г. — «Записки Императорского Русского Географического общества»). Среди публикаций — исследования о Кавказе, в том числе об Абхазии.

В этом же году в Санкт-Петербурге В. Тимм начинает издавать «Русский художественный листок», в котором печатались работы русских и зарубежных художников о Кавказской войне и народах Кавказа, в том числе об абхазах.

В Абхазии открывается Окумская церковноприходская школа, основание которой связано с именем грузинского священника-учителя Д. А. Мачавариани, внесшего большой вклад в развитие абхазской культуры.

1852 г.

В Тифлисе вышла первая книга «Записок Кавказского Отдела Императорского Русского Географического общества» (выходили до 1919 г.; всего издано 30 книг; некоторые — в нескольких выпусках). Среди публикаций — географические, историко-этнографические исследования о Кавказе и населяющих его народах, в том числе об абхазах.

1862 г.

П. К. Услар издает первую грамматику абхазского языка «Абхазский язык» с приложением абхазской азбуки на кириллице. Параллельно с Усларом, по поручению «Общества восстановления православного христианства на Кавказе», Комиссия по составлению букварей и книг для горских школ (председатель — И. Бартоломей; члены Комиссии и помощники — Д. Пурцеладзе, В. Трирогов, И. Гегиа, Г. Курцикидзе, С. Эшба) создает «Абхазский букварь» (в объеме 188 страниц). Составители букваря используют буквенные начертания Услара. В 1863 г. абхазский текст букваря был пересмотрен и исправлен князем Константином Георгиевичем Чачба (Шервашидзе), а в 1864 г. — князем Григорием Александровичем Чачба (Шервашидзе). Опубликован в 1865 г.

В букваре содержатся краткие сведения о произношении абхазских согласных, лексический материал (сборник абхазских слов), а также детские рассказы, басни в прозе и извлечения из Ветхого завета, переведенные с русского языка, в которых отразились зачатки художественной литературы. В конце букваря опубликованы абхазские пословицы, собранные Г. Курцикидзе. (Все материалы да-

534

ются на абхазском, русском и грузинском языках.) Это первые публикации фольклорных материалов на абхазском языке.

1863 г.

Начала функционировать Сухумская начальная горская школа с пансионом на 40 мальчиков-абхазов. В школе учились многие представители абхазской интеллигенции конца XIX — первой пол. XX вв.

1864-1867 гг.

Выселение в Турецкую империю адыгов (черкесов), абхазов и абазин, ставшее главной причиной возникновения абхазо-адыгской диаспоры в Турции и других странах мира.

Конец июля 1866 г.

Разрушение лыхненского дворца владетельных князей Абхазии и гибель архива и библиотеки владетельского дома во время восстания в Абхазии и боевых столкновений с царскими войсками.

1866 г.

В Тифлисе вышел первый том объемного издания «Акты, собранные Кавказскою Археографическою Комиссиею» (последний 12-й том увидел свет в 1904 г.), в которых опубликовано множество уникальных документов, картографических и других материалов, ставших основой исследований об истории абхазов и других народов Кавказа.

1868 г.

В Тифлисе опубликован первый том «Сборника сведений о Кавказских горцах» (последний 10-й том вышел в 1881 г.). В «Сборнике...» — историко-этнографический материал об истории, жизни и быте горских народов Кавказа (абхазов, адыгов /черкесов/, осетин, чеченцев, ингушей, народов Дагестана и др.).

1869 г.

Возобновление службы в реставрированном Пицундском патриаршем храме.

1870 г.

Открытие Сухумской женской школы, реорганизованной в 1872 г. в трехклассную прогимназию.

15 января 1871 г.

По инициативе И. Гегиа — настоятеля Лыхненского храма — в с. Лыхны открывается школа.

535

70-е - нач. 80-х гг. XIX в.

Издаются многотомные сборники о Кавказе и его народах (абхазах, адыгах /черкесах/, осетинах, балкарцах, карачаевцах, чеченцах, ингушах, лакцах и др.). Среди них: «Сборник сведений о Кавказе» (тт. 1-9. — Тифлис, 1871-1885), «Кавказский сборник» (тт. 1—32, — Тифлис, 1876-1911), «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа» (вып. 1-46. — Тифлис—Махачкала, 1881-1929) и др.

1875 г.

В Абхазию прибывают русские монахи из Старого Афона, которые закладывают в Анакопии основу Ново-Афонского Симоно-Кананитского монастыря.

1877-1878 гг.

Последнее массовое выселение абхазов в Турцию, нанесшее невосполнимый урон национальной культуре.

1881 г.

Открытие возобновленного Драндского монастыря.

1882 г.

Восстановление храма Симона Кананита в Новом Афоне и возобновление службы.

1885 г.

Учреждение самостоятельной Сухумской епархии, в которую входила Абхазия и часть территории Черноморской губернии, включая г. Новороссийск.

В Москве настоятель Троице-Сергиевой лавры, архимандрит Леонид [Кавелин] выпускает объемное исследование «Абхазия и в ней Ново-Афонский Монастырь».

(Впоследствии этот ценный труд об истории и культуре абхазов и истории христианства в Абхазии с дополнениями И. Н. [игумен Никон] вышел в Москве в 1898 г.)

1887 г.

В Тифлисе вышла книга П. К. Услара «Этнография Кавказа. Языкознание. Абхазский язык».

1888 г.

Посещение Ново-Афонского монастыря в Абхазии императором Александром III с семьей.

Новый Афон способствовал возрождению в крае православия. С конца 80-х — 90-х гг. в открытой при монастыре школе учатся десятки абхазских мальчиков из разных слоев населения. Обучение ведется и на абхазском языке. В качестве

536

учебных пособий используются: «Абхазский букварь», составленный в 1862 г. под руководством И. Бартоломея и изданный в 1865 г.; «Краткая священная история», переведенная на абхазский язык И. Гегиа, Д. Маан (Маргания), Д. Пурцеладзе под руководством И. Бартоломея в 1865—1866 гг.; «Абхазская азбука. X заповедей и присяжный лист» (авторы-составители К. Мачавариани и Д. Гулиа) (1892).

В «Сборнике материалов для описания местностей и племен Кавказа» (выпуск 6) опубликованы «Абхазская азбука» П. К. Услара и сказка «Два вора» (на абхазском языке и с параллельным переводом на русский).

70-90-е гг. XIX в.

Абхазию посещают известные деятели русской культуры и науки, в том числе: И. Е. Репин, В. В. Верещагин, В. М. Васнецов, А. М. Бутлеров, А. И. Воейков, Н. М. Альбов, С. П. Боткин, А. П. Чехов, А. М. Горький и другие.

В Турции Щрын Чкалапыуа создает абхазский алфавит, изобретая знаки для обозначения звуков абхазской речи.

1892 г.

Д. И. Гулиа и К. Д. Мачавариани создают новый абхазский алфавит на основе кириллицы, выпускают «Абхазскую азбуку...», в которой также опубликованы 10 заповедей и присяжный лист на абхазском языке. Благодаря Д. Гулиа, новая письменность постепенно стала распространяться среди абхазов.

Формируется Комиссия по переводу богослужебной и духовной литературы на

абхазский язык. (Функционировала до 1921 г.).

В XIII томе «Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа» опубликована фольклорно-этнографическая работа В. Д. Гарцкия «Из абхазских народных преданий и поверий: 1. Озеро Папанцкур. 2. Абрскил... 3. Ачки тызго».

На XV выставке произведений учащихся Московского училища живописи, ваяния и зодчества экспонируются картины Александра Константиновича Чачба (Шервашидзе), который впоследствии (с 1906 г.) выполняет заказы дирекции императорских театров на создание декораций к спектаклям, являясь декоратором Мариинского театра в Петербурге. После 1917 г. эмигрировал во Францию.

1899 г.

В Турции горцы-махаджиры начинают выпускать газету «İttihad Gazetesi» на турецком языке (старотурецкая графика).

Январь 1904 г.

Начал выходить журнал «Вестник Сухумского Общества сельского хозяйства» (на русском языке). С 1905 г. — «Черноморское сельское хозяйство», с приложениями.

537

1907 г.

В Лыхненском и Моквском храмах (соответственно 6 и 13 ноября) впервые со времен упадка христианства в Абхазии идет богослужение на абхазском языке.

В Сухумском реальном училище и в некоторых других школах введено преподавание абхазского языка.

В Тифлисе на абхазском языке изданы «Требник» («Ақунага шәқу») и «Божественная литургия Иоанна Златоуста».

17 февраля 1908 г.

Начала выходить газета «Сухумский листок» (на русском языке).

1908 г.

Издание на абхазском языке «Служебника» и «Жития Георгия Победоносца».

В этом же году в Тифлисе на абхазском и русском языках выходит учебник А. И. Чукбара и Н. С. Патеипа «Книга для чтения на абхазском языке для абхазских училищ» (переиздавался в 1911 г.). В книге опубликованы переводы произведений русской литературы (небольшие рассказы и басни), абхазские рассказы,

составленные на базе фольклорных сюжетов и т. д. С 1907—1908 гг. начинается история абхазской литературы.

1909 г.

В абхазских школах начинается обучение по букварю А. М. Чочуа. В 1914 г. «Абхазская азбука» вышла вторым изданием, в 1970 г. — 14-м.

1910 г.

Создание Абхазского церковного хора.

3 октября 1910 г.

Начала выходить газета «Сухумский вестник» на русском языке. Прекратила свое существование в 1917 г.

10-е гг. XX в.

В Турции генерал турецкой армии шапсуг Рашит-паша с супругой-абхазкой Чан-пха Хасибе и будущим ученым и поэтом Омаром Бейгуаа создают абхазский алфавит на основе арабской вязи; Омар Бейгуаа начинает на нем переводить религиозную (мусульманскую) литературу. В конце 10-х гг. пишет первые стихи на абхазском языке.

1911 г.

В Стамбуле выходит черкесская газета «Guaze» (издавалась до 1914 г.), в которой публиковались также абхазские материалы.

538

9 июля 1911 г.

Начала выходить общественно-политическая и литературная газета «Сухумские вести» (на русском языке); прекратилось издание в феврале 1912 г.

30 июля 1911 г.

В г. Гагра начала выходить газета «Черноморский край» (на русском языке). Последний номер вышел 1 августа 1912 г.

1 января 1912 г.

Начал выходить церковно-миссионерский журнал Сухумского Епархиального братства «Сотрудник Закавказской миссии» (на русском языке), в котором печатались материалы и об истории религии в крае. Выходил до 1916 г.

1912 г.

Издана первая книга абхазской литературы «Стихотворения и частушки» Д. И. Гулиа.

Составление и выпуск первым абхазским географом, картографом М. И. Чачба первой абхазской карты.

Издание «Нотного обихода абхазских литургических песнопений», а также «Богослужебного Евангелия» на абхазском языке.

В газете «Сухумский листок» (№№ 125-127) опубликована историческая драма С. М. Ашхацава «Сафар-бей», в 4-х действиях (на русском языке).

4 января 1913 г.

Правление «Общества распространения просвещения среди абхазцев» принимает решение о создании в с. Лыхны Бзыбского комитета Общества под председательством С. М. Ашхацава. 25 августа состоялось торжественное открытие Бзыбского комитета, который развернул работу по собиранию фольклорного материала.

1913 г.

На абхазском языке вышла вторая книга Д. И. Гулиа «Переписка парня и девушки и еще несколько стихотворений и частушек».

Увидела свет книга грузинского просветителя, педагога и историка К. Д. Мачавариани «Описательный путеводитель по городу Сухуму и Сухумскому округу с историко-этнографическим очерком».

19 июня 1913 г.

Начала выходить «Гагринская газета» (на русском языке).

1915 г.

Открытие Сухумской учительской семинарии. С первого же дня до осени 1921 г. преподавателем абхазского языка в ней работает Д. И. Гулиа. Становле-

539

ние семинарии связано также с именами С. Я. Чанба, А. М. Чочуа, Ф. Х. Эшба, Н. С. Джанашиа и др. Она сыграла большую роль в подготовке национальных кадров, преподавателей школ, молодых поэтов и писателей.

1915-1916 гг.

Группа любителей театрального искусства, состоявшая из учащихся сухумских учебных заведений (Д. Хагба, А. Нинуа, Б. Ладариа и др.), поставила пьесы «Сафар-бей» и «Омар-бей» (на русском языке). Инсценировки С. М. Ашхацава по историческому роману Д. Л. Мордовцева «Прометеево потомство».

1916 г.

Грузинский педагог, общественный и культурный деятель, писатель, публицист, автор ряда статей об истории и этнографии абхазов А. И. Джугели создает «Общество содействия молодым абхазцам, обучающимся в высших учебных заведениях». Существовало недолго, но успело оказать посильную материальную помощь многим молодым абхазским студентам.

1917 г.

Открывается «Сухумское артистическое общество» (существовало до 1921 г.); образовано «Абхазское культурно-просветительское общество» (председатель А. М. Чочуа, сопредседатель Д. И. Гулиа).

На русском языке вышла книга М. Тарнава «Краткая история Абхазской церкви».

22 апреля 1917 г.

Начала выходить газета Сухумского совета рабочих депутатов «Известия» (на русском языке).

14 мая 1917 г.

Начала выходить газета Сухумского комитета партии эсеров «Наш путь» (на русском языке).

29 января 1918 г.

В г. Очамчира педагог-энтузиаст П. С. Шакрыл поставил написанную им на абхазском языке драму «Из темноты на свет»; многоактный спектакль положил начало абхазскому театральному искусству.

16 апреля 1918 г.

Начала выходить газета Военно-Революционного комитета Абхазии «Сухумская правда» (на русском языке). Издание прекратилось в середине мая 1918 г.

540

1918 г.

В столице Абхазии сожжен личный архив и библиотека поэта Георгия Михайловича Чачба (Шервашидзе).

Здесь же художник А. К. Чачба (Шервашидзе), вместе с известной актрисой и режиссером Н. И. Бутковской и театральным деятелем Н. Н. Евреиновым открывает драматические курсы. Затем учащиеся этих курсов в постановке А. Чачба показали инсценировки абхазских народных песен «Шигу» и «Раненый в сердце». Курсы просуществовали 8 месяцев.

По инициативе А. К. Чачба (Шервашидзе) в здании Сухумской женской гимназии создана художественная студия, где Чачба вел уроки рисования; одновременно читает лекции об известных русских и европейских художниках и в других закавказских городах — Тифлисе, Батуме, Баку.

27 февраля 1919 г.

Выход первой абхазской газеты «Апсны» («Апсны» — «Абхазия»), Вышло 85 номеров. Газету редактировал Д. И. Гулиа. В ней печатались материалы о жизни абхазов, художественные произведения. Газета способствовала развитию национальной культуры и литературы. Во 2 и 3 номерах была опубликована повесть Д. И. Гулиа «Под чужим небом» (написана в 1918 г.), с которой начинается летопись абхазской эпической прозы.

В Сухумской учительской семинарии Д. И. Гулиа организывает первый литературный кружок, который начал издавать журнал «Ашарцы-иатцџа» («Утренняя звезда»). В нем активно работали молодые поэты и писатели: И. Когониа, М. Ахашба, Дз. Дарсалиа, М. Лакрба и др.

1919 г.

Представитель абхазской диаспоры в Турции, просветитель и ученый Мыс- тафа Бутба издал в Стамбуле Абхазский букварь на латинской графической основе, он даже открыл абхазскую школу, которая, проработав восемь месяцев, была закрыта.

1920 г.

В Стамбуле потомки махаджиров выпускают литературно-культурную газету «Diyane» (на турецком языке).

22 февраля 1921 г.

В г. Сочи вышел в свет первый номер газеты «Голос трудовой Абхазии» (на русском языке).

20 апреля 1921 г.

Начала выходить абхазская газета «Ацсны Џацшь» («Красная Абхазия»); вначале в качестве приложения на абхазском языке к газете «Голос трудовой

541

Абхазии». Редактор — С. Чанба, соредактор — М. Лакрба (Лакербай). С 1991 г. газета печатается под названием «Ацсны» («Абхазия»),

На абхазском языке вышла книга «Абхазские пословицы, поговорки, скороговорки и загадки», составленная Д. Гулиа; С. Чанба написал учебник «География Абхазии», в 1925 г. он же издает школьный учебник под названием «Ацсадгьылтцара» («Родиноведение»),

В этом же году Д. Гулиа организывает первую абхазскую театральную труппу.

Вторая половина 1921 г.

Национализированы все мелкие типографии в Абхазии с передачей в ведение Совнархоза Абхазии и формированием на их основе одной крупной типографии.

До конца 50-х гг. работа издательства и типографии осложнялась частыми изменениями абхазского алфавита (в 20-50-х гг. алфавит менялся до 5-ти раз).

1922 г.

Создание Абхазского научного общества (АбНО) на базе Сухумского общества сельского хозяйства. Занималось изучением флоры и фауны края, сельского хозяйства, а также проблемами истории, археологии и этнографии Абхазии.

На абхазском языке вышла комедия С. Чанба «Пьяный оплакивает своих мертвых».

1923 г.

На абхазском языке вышла книга Д. Гулиа «Стихи и песни. Под чужим небом (рассказ)», опубликована поэма А. Церетели «Воспитанник» (перевод с грузинского Д. Гулиа).

1923-1935 гг.

Выходит литературная газета «Советский писатель Абхазии». На ее страницах печатались материалы на абхазском, русском, грузинском, греческом и армянском языках.

Конец 10-х - 20-е гг. XX в.

Становление абхазской исторической науки.

Вышли в свет исследования: М. И. Тарнава «Краткий очерк истории Абхазской церкви» (Сухум, 1917); С. Басария «Абхазия в географическом, этнографическом и экономическом отношении» (Сухум-Кале, 1923); Д. И. Гулиа «История Абхазии. Т. I.» (Тифлис, 1925), «Божество охоты и охотничий язык у абхазов» (Сухум, 1926), «Культовый козел у абхазов» (Сухум, 1928); С. М. Ашхацава «Пути развития абхазской истории» (Сухум, 1925); К. Кудрявцев «Сборник материалов по истории Абхазии» (Сухум, 1926) и др.

542

1924 г.

На абхазском языке вышла комедия М. Хашба «Коротание ночи».

В Варшаве представители кавказско-горской эмиграции (главным образом послереволюционной) начали выпускать журнал «Горцы Кавказа»; с 1934 г. он издавался на русском и турецком языках. В нем публиковались и материалы об Абхазии.

1925 г.

По инициативе Н. Я. Марра основана Академия абхазского языка и литературы (ААЯЛ). Занималась исследованием абхазского языка и изучением этнографического и фольклорного материала.

На абхазском языке вышел сборник поэм И. Когониа «Поэмы».

Отдельной книгой (на абхазском языке с параллельным переводом на русский) выходит поэма С. Чанба «Дева гор».

1926 г.

Отменен прежний абхазский алфавит, составленный на русской графической основе, и введен новый («аналитический», или «яфетический»), разработанный Н. Я. Марром на основе латинской графики. В начале состоял из 77 букв, затем, по предложению Комиссии, созданной Народным комиссариатом просвещения Абхазии, был упрощен и доведен до 62 букв.

1928 г.

По поручению Наркомпроса Абхазии, Н. Ф. Яковлевым был составлен новый латинизированный абхазский алфавит. В 1933 г. он был упрощен (из него были изъяты заглавные буквы). В школьную практику введен с 1929 г., пользовались им до 1938 г.

Создана Абхазская Ассоциация пролетарских писателей «Еитџаџбаа» («Созвездие»),

Вышел первый номер абхазского поэтического альманаха «Еитцәацәаа» («Созвездие»),

На абхазском языке вышли книги: В. Агрба «Посеешь ветер, пожнешь бурю (драма)», М. Хашба «Скажи-ка, писарь, что за компания. (Сатирические рассказы)».

27 июня 1928 г.

В Сухумском государственном драматическом театре открыт национальный абхазский драматический сектор.

1929 г.

Коллектив абхазского драматического сектора Сухумского государственного театра 12 мая выезжает в Батуми с постановками пьес С. Чанба «Изгнанники» и Д. Дарсалиа «В глухой старине».

543

На абхазском языке вышли книги: Д. Дарсалиа «Икона и муки (пьеса)», М. Хашба «Алло. (Рассказы)», С. Чанба «Из прошлых дней. (Комедия)».

Из Сочи в Абхазию (г. Гагра) приехал В. Маяковский, где в Летнем театре, расположенном в зоне городского парка, читал стихи.

1930 г.

На абхазском языке вышли книги: В. Агрба «Кровавый путь. (Пьеса)», Л. Квинина «Поэмы», С. Чанба «Амхаджир. (Драмы)», Н. Гоголя «Ревизор» (перевод П. С. Шакрыла).

Открыты Абхазское музыкальное училище и школа; при училище организованы симфонический и духовой оркестры, струнный квартет.

Хор абхазских крестьян из Очамчирского района под руководством Платона Панцулая побывал в Москве. В исполнении хора были сделаны записи абхазских песен на граммофон. Через год (в 1931 г.) правительство Абхазии приглашает П. Панцулая в столицу республики для организации абхазского хора, который с 1934 г. становится популярным ансамблем на Кавказе. Впоследствии на базе хора Панцулая создается ныне известный во многих странах мира Государственный ансамбль народной песни и танца Абхазии. Ансамблем руководили И. Лакрба, Р. Гумба, Х. Ахба, В. Царгуш /руководит до сего времени/).

28 мая 1930 г.

Постановлением Наркомпроса Абхазии Абхазская Академия преобразована в Научно-исследовательский институт абхазского языка и литературы с четырьмя

штатными и несколькими внештатными единицами. В число первых штатных сотрудников входил Д. И. Гулиа.

2 сентября 1930 г.

Начало работать Абхазское государственное издательство (Абгиз).

9 декабря 1930 г.

Открытие Абхазского национального театра.

1931 г.

В Абгизе на абхазском языке вышли книги: В. Агрба «Солнце взошло. (Рассказы)», Л. Квициния «Поэмы».

5 августа 1931 г.

По решению ЦИКа Абхазской АССР, объединены Абхазское научное общество и Академия абхазского языка и литературы, образован Абхазский научно-исследовательский институт краеведения (АБНИИК). Директор — А. К. Хашба, зам. директора — С. Я. Чанба и В. И. Кукба.

544

15 октября 1931 г.

Начала выходить Гудаутская районная газета «Бзыц»—«Бзыбь» (тексты на русском и абхазском языках).

17 ноября 1931 г.

На сцене Сухумского драматического театра поставлена пьеса С. Чанба «Киараз».

1932 г.

В Абгизе на абхазском языке вышли книги: Д. Гулиа «Избранное», Л. Квициния «Страна идет вперед. (Поэмы)».

Решением ЦИКа Абхазии Сухумский городской театр переименован в Государственный театр Абхазии.

30 апреля 1932 г.

Создан Комитет радиовещания при Центральном Исполнительном Комитете Абхазской АССР, который 14 июня 1932 г. перешел в ведение Совета Народных комиссаров Абхазии; с 1946 г. — при Совете Министров Абхазской АССР. В 1975 г.

переименован в Государственный комитет Совета Министров Абхазской АССР по телевидению и радиовещанию. В этот же день в радиозэфире на абхазском языке зазвучал голос первого диктора Абхазского радио Сандро Сангулиа.

11 октября 1932 г.

Первый съезд писателей Абхазии. Создание Союза советских писателей Абхазии.

7 ноября 1932 г.

В г. Гагра выходит первый номер районной абхазско-русско-грузинской газеты «Авангард».

1933 г.

Начал выходить абхазский литературно-художественный журнал «Апсны Капшь» («Красная Абхазия»), (с 1939 г. — «Алитературатә журнал» /«Литературный журнал»/). Издание прекратилось в 1941 г. на № 3.

На абхазском языке вышли книги: Х. Бгажба «Краткий критический очерк современной абхазской литературы» (первая литературоведческая книга о национальной литературе), Л. Квициния «Шаризан. (Поэма)», М. Кове «Кяхба Хаджарат. (Драма)», С. Чанба «Сейдык. (Повесть)», А. Н. Островского «Доходное место» (перевод А. Агрба).

Вышел первый номер литературной газеты «Советский писатель Абхазии» (на абхазском, русском, грузинском и греческом языках). Выходила до 1935 г.

545

1934 г.

Выходят первые два выпуска «Трудов» Абхазского научно-исследовательского института краеведения (на русском языке); выходили до 1963 г., всего выпущено 34 тома. Кроме того, до начала Великой Отечественной войны выходят около 20 научных работ, авторами и составителями которых являлись сотрудники АбНИИКа Н. Я. Марр, А. К. Хашба, Х. С. Бгажба, К. С. Шакрыл, А. В. Фадеев и др. Посвящены истории, этнографии, языку абхазов, устному народному творчеству, флоре и фауне Абхазии.

В Абгизе на абхазском языке вышли: сборник стихов молодых поэтов «Первые шаги» (в нем стихи Л. Лабахуа, К. Агумаа, М. Папаскира), Д. Гулиа «Избранные произведения», Л. Квициния «Хорошее время. (Стихи)», И. Когониа «Поэмы и стихи из жизни абхазов», Ш. Цвижба «Кинжал. (Драматическая поэма)», С. Чанба «Избранные произведения».

24 декабря 1934 г.

В Сухумском драматическом театре поставлена пьеса Лопе де Вега «Овечий источник» в переводе на абхазский язык М. Гочуа.

1935 г.

В журнале «Апсны Кацшь» («Красная Абхазия») (№ 1) публикуются главы одного из первых романов абхазской литературы «Камачич» Д. Гулиа. Впоследствии первые девять глав произведения напечатаны в книге избранных произведений Д. Гулиа «Утренняя звезда» (1937). Роман завершен в 1940 г. Полный вариант увидел свет в 1947 г.

В Абгизе на абхазском языке вышла «Женитьба» Н. В. Гоголя (перевод П. С. Шакрыла). На русском языке опубликован сборник «Абхазские сказки».

Абхазский НИИ краеведения переименовывается в Институт абхазской культуры и включается в систему Академии наук СССР.

Впервые начались занятия в Сухумской художественной школе.

1936 г.

В русскоязычной газете «Советская Абхазия» (30 марта и 12 июня) публикуются отрывки («Высадка в Гаграх», «Надрез на колыбели») исторического романа С. Чанба «Дал» (в соавторстве с А. В. Фадеевым /псевдоним А. Тодуа/), который мог стать первым историческим романом в абхазской литературе. Однако произведение не было завершено: в 1937 г. С. Чанба был репрессирован.

На абхазском языке вышли книги: «Абхазские сказки» (составители А. Хашба и В. Кукба), Л. Квициния «Даур. (Поэма)», С. Чанба «У очага дедушки. (Рассказы)», А. С. Пушкина «Капитанская дочка» (перевод Д. Дарсалиа), Л. Н. Толстого «Хаджи-Мурат» (перевод М. Ахашба), А. А. Фадеева «Разгром» (перевод Н. Патейпа и И. Адзинба).

546

18 апреля 1936 г.

В Союзе советских пролетарских писателей Абхазии состоялась литературная конференция по роману А. Фадеева «Разгром» при участии самого автора.

18 декабря 1936 г.

В Абхазском государственном драматическом театре состоялась премьера спектакля «Сейдык» по одноименной повести С. Чанба.

1937 г.

Абхазская областная конференция КП(б) Грузии приняла решение о создании нового абхазского алфавита на основе грузинской графики. Был принят сводный проект, в основу которого положены проекты Д. И. Гулиа, А. Г. Шанидзе и С. Н. Джанашиа. Этим алфавитом пользовались до 1954 г. — до перехода к алфавиту на русской графической основе.

На абхазском языке вышел первый в абхазской литературе завершённый роман «Темыр» И. Папаскира (в последующих изданиях — «К долгой жизни»), Роман неоднократно издавался на русском языке: под названием «К долгой жизни» — М., 1948, Сухуми, 1954; под названием «Темыр» — Тбилиси, 1959, Сухуми, 1972 и т. д.

На абхазском языке увидел свет последний прижизненный сборник С. Чанба «Пьесы. Ей аллах, аллах! Камень из очага моего дедушки». Впоследствии произведения С. Чанба переиздавались с 1956 г.

Вышел первый сборник рассказов Г. Гулиа (на русском языке) «Рассказы у костра».

На абхазском языке вышли книги: произведения Н. В. Гоголя «Ревизор» и «Женитьба» (переводы П. С. Шакрыла), Лопе де Вега «Лауренсия» (перевод М. Гочуа), Ш. Руставели «Афоризмы» (перевод Д. Гулиа), А. П. Чехова «Рассказы» (перевод Х. Бгажба).

На грузинском языке начала выходить газета «Сабчота Абхазети» («Советская Абхазия»).

Июнь 1937 г.

В Тбилиси прошла декада абхазской литературы и искусства с участием Д. Гулиа, С. Чанба, Л. Лабахуа, Б. Шинкуба, Г. Гулиа и др.

1938 г.

Вышел первый сборник стихов Б. Шинкуба «Рагъхьатэи ашэакуа» («Первые песни»).

В Москве—Ленинграде издана книга Н. Я. Марра «О языке и истории абхазов».

547

1939 г.

Институт абхазской культуры переименован в Абхазский научно-исследовательский институт языка и истории им. академика Н. Я. Марра.

1940 г.

В Абгизе на абхазском языке опубликован первый том «Абхазских сказок» (составители Х. Бгажба и К. Шакрыл).

На абхазском языке вышли: «Слово о полку Игореве» (перевод М. Гочуа) (в этом же году опубликовано и в переводе Д. Гулиа), «Капитанская дочка» А. С. Пушкина в переводе Д. Дарсалиа (1-е издание — Сухум, 1936).

В Москве оперный ансамбль Всероссийского театрального общества осуществил постановку в отрывках оперы Д. Н. Шведова «Изгнанники», написанной на основе абхазского музыкального фольклора.

1941 г.

В Сухуми на абхазском языке вышли книги: Х. Бгажба и Д. Гулиа «Абхазская народная поэзия. (Сборник текстов с комментариями)», Ш. Руставели «Витязь в тигровой шкуре» (перевод Д. Гулиа).

В Москве на русском языке издан сборник стихов «Поэты Абхазии».

1942 г.

В Сухуми на абхазском языке вышли книги: Д. Гулиа «Короткие рассказы», сборник стихов абхазских поэтов о войне «Вперед, на запад».

Вышли в свет сатирический сборник Союза журналистов Абхазии «Штык» (февраль) и первый номер газеты «Ткварчельский горняк» (26 сентября).

1943 г.

В Сухуми на абхазском языке вышли книги: «Песни о родине» (сборник стихов), Б. Шинкуба «Меч. (Поэма)».

1944 г.

В Сухуми на абхазском языке вышли «Басни» И. Крылова.

1947 г.

В Сухуми вышел первый выпуск «Трудов» Абхазского государственного музея.

На абхазском языке опубликован поэтический сборник Н. Бараташвили «Произведения» (перевод с грузинского).

1948 г.

В Сухуми на абхазском языке издан сборник стихов Б. Шинкуба «Стихотворения».

И. Е. Кортуга создает ансамбль абхазских долгожителей «Нартаа». В 1974 г. он участвовал в фольклорном фестивале в Венгрии и завоевал главный приз — «Золотой павлин».

В Москве на русском языке вышла повесть Г. Гулиа «Весна в Сакене», которая впоследствии (в 1949-1960 гг.) много раз переиздавалась на русском языке огромными тиражами; издана также на турецком, казахском, литовском, азербайджанском, молдавском, осетинском, ногайском, китайском, узбекском, эстонском, туркменском, уйгурском, латышском, албанском, венгерском, немецком, словацком, чешском и др. языках мира.

1949 г.

В Сухуми вышел первый отдельный сборник произведений К. Агумаа «Стихи и поэмы» (на абхазском языке).

На абхазском языке вышли также книги: А. Джонуа «Утренняя заря. (Стихи)», И. Тарба «Горный поток. (Стихи)», И. Папаскира «Путь Химура. (Роман)» (в последующих изданиях — «Женская честь»; под этим названием роман неоднократно выходил и на русском языке /в Сухуми — в 1958, 1967, 1970, 1984, 1985 и 1987 гг.; в Москве — в 1975 г./).

В Берлине на немецком языке издан роман Г. Гулиа «Добрый город» (перевод с русского).

В Тбилиси в Грузинском театре оперы и балета поставлена опера А. М. Балачивадзе «Мзия», написанная на основе абхазского музыкального фольклора.

1950-1954 гг.

В Сухуми вышли «Сочинения» Д. Гулиа в 4-х томах. Впоследствии 4-томник вышел в 1956-1962 гг., а в 1981-1986 гг. опубликовано 6-томное «Собрание сочинений» Д. Гулиа.

1950 г.

Абхазский НИИ языка и истории переименовывается в Абхазский институт языка, литературы и истории Академии наук Грузинской ССР. (В АН Грузинской ССР Абхазский институт был включен в 1941 г.)

В Сухуми на абхазском языке вышли сборник стихов Ч. Джонуа «Страна цветов» и 1-й номер «Литературного альманаха» («Алитературатэ альманах») (№№ 2 и 3 опубликованы в 1951 и 1952 гг.).

В Москве на русском языке издана книга Д. Гулиа «Избранное» с предисловием К. Л. Зелинского.

Вышла повесть Г. Гулиа «Черные гости» (на русском языке).

1951 г.

Выпуск в Сухуми сфальсифицированной брошюры «О моей книге “История Абхазии”», якобы написанной самим Д. И. Гулиа (на издании ее автором указан

549

Д. Гулиа). Брошюра в объеме 19 страниц опубликована на абхазском, русском и грузинском языках (тираж каждого издания 4 150 экз.).

В Турции в Стамбульском округе Султанахмет основана Северокавказская Ассоциация, в которую вошли представители адыгской (черкесской), абхазской, чеченской, осетинской, балкарской и других кавказско-горских диаспор.

1951-1954 гг.

В Мюнхене на русском языке выходит журнал «Кавказ», в котором печатаются материалы об истории и культуре горских народов Кавказа, в том числе абхазов.

1953 г.

В Сухуми на абхазском языке вышли книги: Д. Дарсалиа «Рассказы, и пьесы», А. Джонуа «Во имя родины. (Стихи)», И. Папаскира «У подножия Ерцаху. (Роман)», И. Тарба «Говорит сердце. (Стихи)».

В альманахе «Молодая гвардия» опубликовано первое стихотворение Ф. Искандера «Первый арбуз».

В течение этого года в Стамбуле выходил историко-литературный журнал «Kafkas dergisi» («Кавказский журнал»),

1954 г.

В Сухуми на абхазском языке вышли книги: А. Ласуриа «Песни молодости. (Стихи и рассказы)», К. Ломиа «Земные звезды. (Стихи)».

В этом же году осуществлен переход на абхазский алфавит на русской графической основе, который состоит из 40 одинарных основных и 18 двойных букв.

В Стамбуле начинает выходить сборник «Kafkas Mecmuası» («Кавказский сборник»), (Печатался до 1956 г.)

1955 г.

В Сухуми начал выходить литературно-художественный и общественно-

политический журнал «Алашара» («Свет») (на абхазском языке).

На абхазском языке вышли книги: К. Агумаа «Сочинения», Ч. Джонуа «Гу- диса Шларба. (Повесть)», Л. Квициния «Сочинения», М. Папаскира «Письмо Маницы. (Повесть)», И. Тарба «Доброй встречи. (Стихи)», К. Чачхалиа «Стихотворения», Б. Шинкуба «Новые люди. (Роман в стихах)», Ш. Инал-ипа «Некоторые вопросы абхазского фольклора и литературы. Очерки» (2-е дополненное издание — 1961 г.) — первый объемный труд об абхазской литературе.

Декабрь 1955 г.

В Абхазском драматическом театре показана инсценировка повести Г. Гулиа «Черные гости».

550

1956 г.

В Сухуми на абхазском языке вышли книги: Г. Гублиа «Моя апхиарца. (Стихи)», А. Джонуа «Присяга. (Стихи и поэмы)», Ч. Джонуа «Поэмы», И. Кортуа «Абхазские народные песни и сказы», А. Ласуриа «Незабываемое. (Поэма)», К. Ломиа «В кругу друзей. (Стихи)», И. Папаскира «Рассказы», И. Тарба «Испытание. (Стихи и поэмы)», К. Чачхалиа «В моем поселке. (Стихи)», Х. Бгажба и К. Зелинского «Дмитрий Гулиа. (Критико-библиографический очерк)» и др.

В журнале «Пионер» (№ 11) опубликовано первое прозаическое произведение Ф. Искандера (на русском языке) — рассказ «Первое дело».

Апрель 1956 г.

В Абхазском драматическом театре поставлен спектакль по исторической драме М. Лакрба (Лакербай) «Чудесный сплав».

Вторая половина 50-х гг. - 70-е гг. XX в.

Становление абхазоведческой науки, связанной с именами историков, археологов и этнографов: Ш. Инал-ипа, И. Аджинджал, Л. Акаба, Ц. Бжания, Г. Дзидзария, М. Трапша, Г. Шамба, Ю. Воронова, Г. Амичба, М. Гунба, В. Пачулиа, Л. Хрушковой, А. Куправа, В. Бжания, Е. Малия и др.; литературоведов и фольклористов: Х. Бгажба, Ш. Инал-ипа, С. Зухба, А. Аншба, В. Дарсалиа, Ш. Сала- кая, В. Агрба, Б. Гургулиа, В. Цвинариа, М. Ласуриа, Р. Капба и др.; лингвистов: Х. Бгажба, К. Шакрыла, Г. Шакирбая, Л. Чкадуа, Т. Шакрыла, В. Касланд- зия, В. Конджария, С. Амичба, Ш. Аристава и др.

В последующие десятилетия научные традиции старшего поколения продолжили О. Бгажба, В. Ардзинба, А. Аргун, Ю. Аргун, С. Шамба, Б. Аджинджал,

В. Кварчия, С. Лакоба, В. Бутба, Ю. Анчабадзе, П. Квициния, Дж. Адлейба,

З. Джоуа, В. Когониа, А. Хециа, Б. Джонуа, О. Дзидзария, Э. Килба, Вяч. Бганба, Л. Хагба и др.

С конца 50-х гг. начинается новый этап развития национальной культуры и литературы, связанный с именами Б. Шинкуба, К. Чачхалиа, И. Тарба, Ч. Джонуа, А. Джонуа, А. Гогуа, А. Джения и др. В эти годы и в последующие десятилетия активно включаются в литературную жизнь поэты и прозаики: Т. Аджба, Дж. Ахуба, Г. Гублиа, Б. Гургулиа, А. Возба, В. Анкваб, М. Ласуриа, Р. Ласуриа, А. Аджинджал, М. Микаиа, Ш. Чкадуа, Н. Квициния, Н. Тарба, П. Бебиа, В. Амаршан, Н. Хашиг, Л. Гицба (Гйц Аспа), Р. Смыр, Г. Аламиа, И. Ахашба, В. Чита-наа, Г. Сакания, Э. Ажиба, Г. Квициния и др.

1957 г.

Начал выходить абхазский детский иллюстрированный журнал «Амцабз» («Пламя»).

В Сухуми на абхазском языке вышли книги: А. Аджинджала «Родные картины. (Стихи)», А. Гогуа «Река стремится к морю. (Повесть и рассказы)», Ч. Джонуа

551

«Стихи и поэмы», А. Ласуриа «Мое добро. (Стихи и поэмы)», М. Хашба «Избранное», трагедия У. Шекспира «Отелло» (перевод Я. Чочуа) и др.

В Сухуми вышла первая книга об абхазском театре — «Очерки истории абхазского театрального искусства» М. Лакрба (Лакербай). На русском языке издан первый сборник стихов Ф. Искандера «Горные тропы».

В Пхеньяне на корейском языке вышел «Сборник стихов» Д. Гулиа в переводе Пэк Сок Ёк.

В Стамбуле начинает выходить журнал Кавказского культурного центра «Yeni Kafkas» («Новый Кавказ»), Прекратил свое существование в 1962 г. В журнале печатались исторические, публицистические и другие статьи, литературные работы абхазских и черкесских (адыгских) авторов: Айтека Намитока, Сефера Берзег, Омара Бейгуаа и др.

1958 г.

В Сухуми на абхазском языке вышли книги: Ш. Акусба «Рассказы», Г. Гублиа «Поэмы», О. Демердж-ипа «Стихи и статьи», А. Джонуа «Поток. (Стихи)», С. Кучбериа «Сочинения», Н. Тарба «Сердце весны. (Стихи и поэмы)», К. Чачхалиа «Расцвет ветки. (Стихи)», М. Шолохова «Судьба человека» (перевод А. Джонуа).

В Москве впервые на русском языке вышла «Антология абхазской поэзии».

В Пекине на китайском языке вышла повесть Г. Гулиа «Черные гости».

1959 г.

В Сухуми на абхазском языке вышли книги: М. А. Лакрба (Лакербай) «Аламыс. (Новеллы)» (впоследствии новеллы переведены на русский язык и выходили под названиями «Абхазские новеллы» /Сухуми, 1961/, «Аламыс. Абхазские новеллы» /М., 1961/, «С горсткой родной земли. Новеллы» /М., 1972/, «Тот, кто убил лань» /Сухуми, 1966; 1982/), В. Агрба «Сочинения», Д. Дарсалиа «Рассказы и пьесы», А. Ласуриа «Я и весна. (Стихи)», «Абхазская народная поэзия. (Сборник текстов)» (составитель Б. Шинкуба), П. Бебиа «Волны (Стихи)», Л. Н. Толстого «Воскресение» (перевод Я. Чочуа).

В Москве вышел исторический роман Г. Гулиа «Водоворот».

17 января 1959 г.

Под рубрикой «Успехи литературы наших братьев-абхазцев» абазинская газета «Коммунизм алашара» («Свет коммунизма») напечатала страницу, посвященную абхазской литературе. Кроме статьи об абхазской литературе, опубликованы стихи абхазских поэтов Д. Гулиа, М. Хашба, И. Когониа, Б. Шинкуба и др.

18 июля 1959 г.

В абазинской газете «Коммунизм алашара» опубликованы стихи абхазских поэтов Д. Гулиа, Б. Шинкуба, И. Тарба, Б. Гургулиа, А. Джонуа, Ч. Джонуа, А. Ла-

552

суриа, А. Аджинджала и др. в переводах П. Цекова, М. Чикатуева и др., а также статья Х. Бгажба «Путь абхазской литературы».

1960 г.

В Сухуми на абхазском языке вышли книги: В. Анкваба «Стихи и баллады», А. Возба «Кяхба Хаджарат. (Повести и рассказы)», А. Гогуа «Отчего растет трава. (Рассказы)», А. Джения «Мое горное село. (Повесть и рассказы)», А. Ласуриа «Избранное», К. Чачхалиа «Новые песни. (Стихи)», Ш. Чкадуа «Пестрота. (Рассказы)», Г. Гублиа «Искры моего очага. (Стихи)», «Рассказы писателей Южной Осетии» (переводы с осетинского) и др.

В Сухуми вышло историко-этнографическое исследование Ш. Инал-ипа «Абхазы» (2-е дополненное издание — Сухуми, 1965).

В Москве издан сборник стихов Ф. Искандера «Зеленый дождь» (на русском языке).

В Сталинири (ныне Цхинвал в Южной Осетии) на осетинском языке вышел сборник «Абхазские рассказы».

1961 г.

В Сухуми на абхазском языке вышли книги: А. Джонуа «Рассказы», Ч. Джонуа «Белая скала. (Рассказы)», Ш. Чкадуа «Белое и черное. (Повесть и рассказы)», А. Фадеева «Молодая гвардия» (перевод М. Хашба) и др.

В Сухуми на русском языке издана книга Ф. Искандера «Дети Черноморья. (Стихи и поэмы)».

1962 г.

В Москве в серии «Жизнь замечательных людей» вышла книга Г. Гулиа «Повесть о моем отце», посвященная жизни и творчеству патриарха абхазской литературы Д. Гулиа. (2-е издание — М., 1965).

В Москве впервые на русском языке вышел сводный текст абхазского эпоса о нартах «Приключения нарта Сасрыквы и его 99 братьев» (составители Б. Шинкуба и Ш. Инал-ипа; перевод Г. Гулиа и С. Липкина). Вышла книга Г. Гулиа «Пока возвращается Земля. Роман. — Рассказы».

1963 г.

В Сухуми на абхазском языке вышли книги: А. Гогуга «Снег и молния. (Рассказы и повести)», Д. Дарсалиа «Из жизни. (Автобиографическая повесть)», И. Тарба «Известное имя. (Роман)», Ш. Цвижба «Избранное», Ш. Чкадуа «Две встречи. (Рассказы)».

1964 г.

В Сухуми на абхазском языке вышли книги: Ш. Аджинджала «Шрам. (Роман)», В. Анкваба «Моя любовь. (Стихи)», А. Джонуа «Стих и счастье. (Стихи)»,

553

Н. Тарба «Молодость и мечта. (Стихи)», Ш. Чкадуа «Сатира и юмор. (Рассказы и пьесы)», Г. Гулиа «Дмитрий Гулиа. Повесть о моем отце» (перевод с русского Ш. Басария), Г. Чачба «Произведения», И. Папаскира «Собрание сочинений» (1-й том; а тома 2, 3, 4 и 5 — в 1965-1970 гг.), Т. Шевченко «Стихотворения и поэмы» (перевод с украинского).

В Анкаре потомки кавказских горцев-махаджиров начинают выпускать журнал «Kafkasya» («Кавказ»). В нем печатались исторические, этнографические, публицистические статьи и литературные произведения авторов как из зарубежной горской диаспоры, так и из Северного Кавказа, Дагестана и Абхазии. Среди

адыгских (черкесских), абхазских и абазинских авторов: Осман Челик, Омар Бейгуаа, Махинур Пап-пха, Орхан Копсирген, Сефер Берзег, Иззет Айдемир и др.

3 марта 1964 г.

Постановление Совета Министров Грузинской ССР, в котором, в частности, говорится об образовании на базе книгоиздательского сектора газетно-журнального издательства Абхазской АССР нового Абхазского газетно-журнального издательства «Алашара». Издательство печатало и книги на абхазском, русском и грузинском языках; в июне 1964 г. в городах Очамчира и Гагра открываются типографии.

1965 г.

В Сухуми на абхазском языке вышли книги: А. Аджинджала «Дороги. (Стихи)», П. Бебиа «Звезды. (Стихи)», Г. Гублиа «Новая встреча. (Повесть и рассказы)», М. Микаиа «Раннее утро. (Стихи)», М. Папаскира «Спасение. (Роман)», Ш. Пириа «Чайки над морем. (Стихи)», С. Таркила «Иду из деревни. (Стихи)», Т. Чаниа «Моя милая. (Стихи)», Б. Шинкуба «Песнь о скале. (Роман в стихах) и др.».

1966 г.

В Сухуми на абхазском языке вышли книги: А. Гогуа «Нимб. (Роман)» (с этого произведения начинается новый этап в развитии абхазского романа), В. Анкваба «Абрскил. (Роман в стихах)», В. Амаршана «Сердцебиение. (Стихи)», Б. Гургулиа «Солнце и люди. (Стихи)», А. Джения «Зеленый город. (Рассказы)», Н. Квициния «Пока горит моя звезда. (Стихи)», Ш. Цвижба «Две ладони. (Стихи)», Ш. Руставели «Афоризмы» (перевод Б. Шинкуба).

В Сухуми при музыкальном училище организована оперная студия.

В Москве в журнале «Новый мир» (№ 8) публикуется сатирическая повесть Ф. Искандера «Созвездие Козлотура». (Впоследствии издавалась на других языках: эстонском — Таллин, 1967; латышском — Рига, 1968; румынском — Бухарест, 1968; словацком — Братислава, 1967; турецком — Стамбул, 1974; украинском — Киев, 1989 и т. д.) Изданы также два первых сборника прозаических

554

произведений писателя «Запретный плод» и «Тринадцатый подвиг Геракла». В газете «Неделя» (6—12 февраля) опубликован рассказ Ф. Искандера «Сандро из Чегема».

Сентябрь 1966 г.

Абхазский обком партии и Совет Министров Абхазской АССР учредили Диплом имени Д. И. Гулиа; присуждается раз в два года за высокохудожественные произведения абхазской литературы и искусства.

27 февраля 1967 г.

Первыми Дипломами имени Д. И. Гулиа награждены И. Г. Папаскир (за роман «К долгой жизни» [«Женская честь»] и книгу рассказов) и Б. В. Шинкуба (за роман в стихах «Песнь о скале»).

1967 г.

В Сухуми на абхазском языке вышли книги: Г. Гублиа «Горная дорога. (Стихи)», Д. Дарсалиа «У родника. (Пьесы и рассказы)», Н. Квициния «Пробуждение. (Стихи)», Н. Тарба «Мациса. — Солнце мертвецов. — Песню нелегко сложить. (Повести, рассказы, пьесы)», Н. Хашига «Там, где сливаются горные потоки. (Роман)».

В Софии на болгарском языке вышла книга Д. Гулиа «Ибранные стихотворения».

1967-1968 гг.

В Сухуми на абхазском языке изданы «Избранные произведения» Б. Шинкуба в 2-х томах.

1968 г.

В Сухуми на абхазском языке вышли книги: К. Чачхалиа «Избранное», И. Тарба «Солнце встает у нас. Роман», А. Чочуа «Собрание сочинений» (в 3-х тт.; т. 2 — в 1969 г., т. 3 — в 1976 г.), А. Гогуа «Дорога в три дня и три ночи. Повесть и рассказы», Д. Ахуба «Война уже закончилась. (Повесть, рассказы, драма)», М. Лакрба «Собрание сочинений» (в 3-х тт.; т. 2 — в 1971 г., а т. 3 не вышел), Т. Аджба «Стихотворения»^ У. Шекспира «Гамлет» (перевод Я. Чочуа).

В Сухуми на русском языке издан роман М. Папаскира «Спасение».

В Москве на русском языке вышел сборник повестей и рассказов Д. Ахуба «Войны уже не было» (перевод Г. Ковалевича).

1969 г.

В Сухуми на абхазском языке вышли книги: И. Тарба «Мост. (Стихи)», Ш. Чкадуа «Первая любовь. (Повести, рассказы, комедии)», Р. Джопуа «Земля и жизнь. (Стихи)», Ф. Искандера «Запретный плод. (Рассказы)» (перевод с русского

555

Ш. Акусба), М. Ахашба «В дни весенние. (Из воспоминаний)», Н. Квициния «Эти годы. (Стихи)».

В Сухуме на русском языке издан сборник стихов А. Джонуа «Верность».

В Москве вышли книги: К. Чачхалиа «Спасение. Стихи» (перевод с абхазского), Г. Гулиа «Избранные произведения» (в 2-х тт.) и роман «Фараон Эхнатон» (на русском языке).

1970 г.

В Сухуми на абхазском языке вышли книги: Ш. Цвижба «Волны. (Стихи и поэма)», Б. Гургулиа «Отпечаток ладони. Рассказы», Д. Дарсалиа «Избранное. Рассказы и воспоминания», А. Джонуа «Избранное. Стихи и поэмы», Т. Аджба «Ночь и день. (Стихи)», К. Ломиа «Река. Стихи. Поэма».

В Москве на русском языке изданы: сборник рассказов и повестей Ф. Искандера «Дерево детства», роман И. Тарба «Солнце встает у нас» (перевод с абхазского В. Солоухина),

В Стамбуле Кавказский культурный центр начинает выпускать историкопублицистический и литературный журнал «Kuzey Kafkasya» («Северный Кавказ»), С ним сотрудничали многие адыгские (черкесские), абхазские, осетинские и другие писатели, публицисты, ученые: Муса Рамазан, Омар Бейгуаа, Осман Челик, Сефер Берзег, М. Казим Таймаз и др.

В течение этого года в Стамбуле представители кавказско-горской диаспоры в Турции издают газету «Kamgi» («Плетка»). В ней печатались материалы о жизни горской диаспоры, о творчестве адыгских (черкесских) и абхазских ученых, писателей и общественных деятелей на Кавказе и в Турции, как С. Чанба, Мет Гунатуко Иззет, Айтек Намиток и др.

1971 г.

В Сухуми на абхазском языке вышли книги: И. Тарба «Избранные произведения» (в 3-х тт., т. 1; тома 2, 3 — в 1972—1973 гг.), М. Бгажба «Писарь гуараповцев. Сатирическая повесть», А. Возба «Передаю судьям. Юмористические рассказы», А. Гогуа «Гора-красивая. Повести и рассказы», К. Чачхалиа «Весенние раздумья. Стихи», А. Джения «Тайна леса. Роман», Р. Джогуа «Дзыдзлан-Дзахкуаж. Пьеса-сказка», Г. Аламиа «Зеленое поле. Стихи», Д. Ахуба «Благословите нас, горы. Рассказы, драма».

В Москве на русском языке изданы книги: И. Когониа «Избранные. Стихи и поэмы» (перевод с абхазского), К. Ломиа «Продолжение встречи. Стихи и поэма» (перевод с абхазского); на арабском языке вышел сборник рассказов Ф. Искандера «Время счастливых находок».

В Стамбуле на турецком языке вышло исследование О. Бейгуаа «Abhaz Mitolojisi — Ana? mi?» («Древнейшая ли абхазская мифология?»).

В Анкаре на турецком языке вышла «Антология кавказского рассказа», в которой опубликованы произведения абхазских, адыгских (черкесских) и осетинских писателей.

1972 г.

Начали выходить «Известия» Абхазского института языка, литературы и истории. Выходили до 1988 г.; всего 17 томов.

В Сухуми на абхазском языке изданы книги: Г. Гулиа «Сулла. Исторический роман», К. Ачба «Крутые дороги. Стихи», Ш. Цвижба «Избранные произведения. Стихи и поэмы», В. Амаршана «Весенний дождь. Стихи», Н. Квициния «Хожу я по земле. Стихи», Ш. Сангулиа «Избранное».

В Москве на русском языке вышли книги: А. Гогуа «Вкус воды. Повести и рассказы» (перевод с абхазского), Д. Ахуба «Белый огонь. Рассказы и повесть» (перевод с абхазского Г. Ковалевича), К. Ломиа «Дочь солнца. Поэмы» (перевод с абхазского Ю. Полухина) (дополненное переиздание — в 1980 г.).

В Анкаре начал выходить журнал Северокавказского культурного центра «Nartlarin Sesi» («Голос нартов»). Печатался до 1976 г.

1973 г.

В Сухуми на абхазском языке вышли книги: Д. Гулиа «Избранное», Р. Смы-ра «Пляска звезд. Стихи», Д. Дарсалиа «Водоворот. Повесть», Т. Аджба «Когда увеличивается день. Стихи», Р. Ласуриа «Темная ночь. Стихи», К. Гамсахурдиа «Похищение луны. (Роман)» (перевод с грузинского Я. Чочуа).

В Сухуми на русском языке издана книга Д. Гулиа «Избранное» (перевод с абхазского).

В Москве на русском языке вышел сборник стихов И. Тарба «Книга песен» (перевод с абхазского Я. Козловского), книга Г. Гулиа «Фараон Эхнатон, — Человек из Афин, — Сулла. Историческая трилогия».

В журнале «Новый мир» (№№8-11) опубликован сокращенный вариант романа Ф. Искандера «Сандро из Чегема». Этот же вариант опубликован в книге писателя «Сандро из Чегема. Рассказы, роман» (М., 1977). (Полный вариант произведения был напечатан в издательстве «Ардис» /США/ в конце 70-х — нач. 80-х гг., в Москве /впервые в России/ — в 1989 г. /в 3-х книгах/; переиздания — М., 1990; М., 1991 /в 2-х книгах/; М., 1999 /в 2-х книгах/). Впоследствии роман издавался на разных языках: эстонском — Таллин, 1976; польском — Варшава, 1976; немецком — Берлин, 1983; чешском — Прага, 1986; английском — Нью-Йорк, 1983 и т.д.

В Ереване на армянском языке издан сборник рассказов и повестей Ф. Искандера «Дерево детства» (перевод с русского).

1973-1974 гг.

В абхазском журнале «Алашара» (1973, № 12; 1974, №№ 1-8) печатается

557

первый роман (в прозе) Б. Шинкуба «Последний из ушедших». Отдельной книгой вышел в 1974 г. Впоследствии роман издавался на других языках, в том числе: русском (1976), немецком (1981), казахском (1981), украинском (1983), английском (1986), кабардинском (1989), турецком (1990).

1974 г.

В Сухуми на абхазском языке вышли книги: Б. Гургулиа «Веснянка. Стихи», И. Тарба «На перекрестке дорог. Стихи и поэма», С. Таркила «Встреча. Стихи», Ш. Чкадуа «Я, ты, мы, вы. Сатира», И. Когониа «Произведения», Н. Квициниа «Сегодня, завтра и послезавтра. Повесть и рассказы», Дж. Тапагуа «Избранное».

В Москве на русском языке изданы книги: Д. Гулиа «Избранное» (перевод с абхазского), Г. Гулиа «Собрание сочинений» (в 4-х тт. т. 1; тома 2, 3, 4 — в 1975-1976 гг.).

В Ленинграде (соврем. Санкт-Петербург) на русском языке вышла книга Д. Гулиа «Стихотворения и поэмы» (перевод с абхазского).

В Минске на белорусском языке издана книга Д. И. Гулиа «Избранное».

1975 г.

В Сухуми вышел труд Г. А. Дзидзария «Махаджирство и проблемы истории Абхазии XIX столетия» (2-е дополненное издание — Сухуми, 1982).

На абхазском языке изданы книги: Б. Шинкуба «Слово. Стихотворения и переводы», П. Бебиа «Земные крылья. Стихи», Н. Хашига «Дед Ажгери. Повесть», Ч. Джонуа «Избранное. Стихи и поэмы», К. Ломиа «Долгая дорога. Стихи», М. Микаиа «Песочная веревка. Стихи».

В Сухуми начал выходить литературный альманах «Рица».

В Москве на русском языке издан роман Г. Гулиа «Сказание об Омаре Хайяме» (2-е изд-е — М., 1976).

В Стамбуле на турецком языке опубликована книга О. Бейгуаа «Hazret-i Ibrahim'le Awubla, ve Kafkaslılar» («Хазрет Ибрахим Ауыбла и кавказцы»),

В Анкаре начинает выходить кавказский социо-культурный альманах «Yam?!». В

разных выпусках альманаха печатаются адыгейский, кабардинский, абхазский, абазинский и другие алфавиты, ныне действующие на Кавказе; материалы об истории, культуре, литературе адыгов (черкесов), абхазов, абазин, осетин и др. Основной язык издания — турецкий; некоторые художественные тексты (стихи) печатаются на родных языках.

1976 г.

В Сухуми на абхазском языке вышли книги: А. Гогуга «Мшагу Маленький и Мшагу Большой. Рассказы и повесть», Ш. Бганба «Весна любви. Стихи», П. Шакрыла «Из тьмы к свету. Рассказы и пьесы», Р. Смыра «Кремень. Стихи», Ш. Цвижба «На стыке двух времен. Стихи и поэмы», А. Джения «Восьмой цвет радуги. Роман», Ч. Джонуга. «Избранное. Рассказы и повести», Р. Джопуга «Ране-

558

ный колокол. Пьесы», К. Агумаа «Избранное», Г. Аламиа «День жизни. Стихи», А. Ласуриа «Избранное. (Стихи и поэмы)», М. Ласуриа «Сеятель. Лирика. 1955— 1975», Г. Папаскир «Рассказы. — Повести», Р. Ласуриа «Звездное дерево. Стихи», Е. Л. Войнич «Овод. (Роман)» (перевод Б. А. Амичба).

В Сухуми на русском языке вышли: труд Ш. Д. Инал-ипа «Вопросы этнокультурной истории абхазов», сборник стихов Д. Чачхалиа «За чертой горизонта».

В Москве на русском языке изданы книги: Б. Шинкуба «Избранное» (перевод с абхазского К. Симонова), Г. Гублиа «Горсть земли. Стихи» (перевод с абхазского), И. Тарба «Дорога, которой нет конца... Стихотворения, поэмы» (перевод с абхазского Н. Тихонова).

В Ленинграде на русском языке вышла книга Д. Гулиа «Стихотворения и поэмы» (перевод с абхазского Г. Гулиа).

1977 г.

В Сухуми на абхазском языке вышли книги: Б. Шинкуба «Собрание сочинений» (в 3-х тт., т. 1; тома 2, 3 — в 1978-1979 гг.), П. Бебиа «Белый пароход. Стихи и поэмы», А. Гогуга «Рассказы, повесть, пьеса», Н. Хашига «Весеннее утро. Рассказы и очерки», А. Джения «Смерть воды. Повести и рассказы», Т. Аджба «Моя тишина (или спокойствие). Стихи», К. Ломиа «Избранные произведения. Стихи и поэмы», М. Микаиа «Поляна. Стихи», И. Папаскира «Рассказы моей бабушки и другие», Ш. Пиблиа «Волны жизни. Записки писателя. Первая книга» (вторая книга — в 1979 г.).

1978 г.

В Сухуми на абхазском языке вышли книги: П. Бебиа «Радуга. Рассказы», Б. Гургулиа «Скалы. Стихи», Н. Тарба «Песня отцов. Стихи и поэма», К. Чачхалиа «Дорога праведных. Стихи», Т. Чаниа «Неспокойные дни. Повести и рассказы», Ш. Чкадуа

«Алоу сердится. Сатирические рассказы...», Т. Аджба «Песня весны. Стихи и поэмы», А. Мукба «В солнечное затмение. Историческая драма...», Ш. Руставели «Витязь в тигровой шкуре» (перевод с грузинского М. Ласуриа).

В Москве на русском языке издан сборник стихов Н. Тарба «Белый конь».

В Сухуми на русском языке вышли книги: Ш. Аджинджала «Корни. (Роман, повести, рассказы)» (перевод с абхазского), А. Аргуна «История абхазского театра».

В Варшаве на польском языке вышел роман Г. Гулиа «Фараон Эхнатон».

6 ноября 1978 г.

Вышла в эфир первая передача Абхазского телевидения.

1978-1980 гг.

В Анкаре Северокавказский культурный центр выпускает газету «Nartlarin Sesi» («Голос нартов»).

559

1979 г.

Открыт Абхазский государственный университет им. А. М. Горького на базе Сухумского педагогического института; первый ректор — З. В. Анчабадзе.

Начал выходить ежедвухмесячный иллюстрированный журнал «Апсны аказара» («Искусство Абхазии») (ныне «Аказара» /«Искусство»/).

В Сухуми вышел труд Г. А. Дзидзария «Формирование дореволюционной абхазской интеллигенции».

На абхазском языке вышли книги: Д. Ахуба «Пристань. Роман. Первая книга» (вторая книга — в 1983 г.), А. Гогуа «Олимпиада. Рассказы», И. Тарба «Глаза моей матери. Роман», Р. Смыра «Стрела. Стихи», З. Бутба «Как я умер, а потом ожил», С. Таркила «Нынешний день. Стихи», К. Чачхалиа «Лирика», Ч. Джонуа «Цветы и я. Стихи и поэма», В. Зантария «Голос молчания. Стихи», А. Аджинджала «Белое море. Стихи и поэма», Г. Аламиа «Пламенный род. Стихи и поэмы», Р. Ласуриа «Урашан. Стихи», У. Шекспира «Сонеты» (перевод Б. Амичба).

В Сухуми на русском языке опубликован роман А. Джения «Тайна леса» (перевод с абхазского).

В Москве на русском языке издан сборник стихов Ш. Цвижба «Персиковая косточка» (перевод с абхазского).

В Киеве на украинском языке вышел роман Д. Гулиа «Камачич» (перевод Е. Ищенко).

Лето 1979 г.

Гастроли в Сирии Государственного ансамбля народной песни и танца Абхазии.

1980 г.

В Сухуми на абхазском языке вышли книги: Л. Лабахуа «Произведения. Стихи и поэмы», А. Гогуа «Настолько он был близок, а ты его не заметил. Повесть, рассказы, пьеса», К. Герхелиа «Когда цветет иглица. Стихи и поэмы», Б. Гургулиа «Родная земля. Стихи», Н. Тарба «Волшебное утро. Стихи и пьеса», Ш. Цвижба «Талисман. Поэмы», А. Джения «Избранное. Роман. Повести. Рассказы», А. Джонуа «Избранное. Стихи», Р. Джопуа «Отечество. Рассказы и пьесы», А. Аджинджала «Избранное. Стихи. Поэмы», В. Анкваба «Весна и туман. Роман в стихах». Р. Ласуриа «Год любви. Стихи», Р. Капба «Михаил Лакербай. (Жизнь и творчество)», «Абазашта. Стихи абазинских поэтов» (перевод с абазинского).

В Сухуми на русском языке изданы книги: «Приключения Чагуа Чацба. (Рассказы. Анекдоты. Легенды» (записал и перевел З. Бутба), Ш. Чкадуа «Супружеская жизнь. Повести и рассказы» (перевод с абхазского).

В Москве на русском языке вышли книги Г. Гулиа «Жизнь и смерть Михаила Лермонтова: Книга—роман», «Сказание об Омаре Хайяме: Роман», «Фараоь Эхнатон. Роман. Рассказы».

560

1981 г.

В Сухуми на абхазском языке вышли книги: И. Тарба «Произведения» (в 3-х тт., т. 1; тома 2, 3 — в 1982—1983 гг.), П. Бебиа «Капкан. Роман», А. Возба «Самшитовая ложка. Юмористические рассказы», Г. Гублиа «Тень сокола. Повести и рассказы», В. Читанаа «Зов родной. Стихи», Р. Смыра «Горы мои. Стихи», Б. Тужба «Корни дуба. Стихи и поэмы», Н. Хашига «Избранное. Повести и рассказы», Т. Чания «Абхазская баллада. Повести и рассказы», Д. Дарсалиа «В глухой старине. Первая книга. (Рассказы, пьесы, стихи)», Д. Зантариа «Побережье. Рассказы», В. Амаршана «Пока ночь не сменит день. Роман», М. Ласуриа «Золотое руно. Стихи и поэма», М. Микаиа «След звезды. Стихи».

В Сухуми на русском языке опубликован сборник стихов С. Лакоба «Весна на траве», вышел первый номер литературного альманаха «Ерцаху».

В Москве на русском языке изданы книги: А. Гогуа «Время оленьего зова. Повести и рассказы» (перевод с абхазского С. Шевелева), И. Тарба «Избранные произведения» (в 2-х тт.) (перевод с абхазского), К. Ломиа «Стихотворения», Г. Гулиа «Викинг».

Новейшая сага».

1982 г.

В журнале «Алашара» (№№ 4-7) публикуется первая книга романа Б. Шинкуба «Рассеченный камень». Отдельной книгой вышел в 1983 г. Вторая книга романа вышла в 1998 г. в 4-м томе «Собраний сочинений» писателя (на абхазском языке).

В Сухуми на абхазском языке вышли книги: А. Гогуа «Избранное» (в 2-х книгах, 1-я кн.; 2-я кн. — в 1983 г.), Ш. Цвижба «Избранное. Стихотворения и поэмы», Ш. Чкадуа «Избранное. Рассказы, повести, пьесы», Д. Дарсалиа «Из жизни. Вторая книга. (Повести, воспоминания)», А. Джения «Не бери на себя греха, брат. Повести и рассказы», Ш. Аджинджала «Избранное. Роман, повести», Н. Барателиа «Избранное. Рассказы и сказки», Г. Аламиа «Свеча и пещера. Стихи», В. Ахиба «Боль земли. Стихи», В. Ацнариа «Погожий день. Стихи и переводы», М. Микаиа «Избранное. Стихи, баллады и поэмы», «Кабардинские рассказы» (сборник; перевод с кабардинского языка).

В Сухуми на русском языке опубликован сборник стихов Д. Чачхалиа «Два неба».

В Москве на русском языке изданы книги: Б. Шинкуба «Избранные произведения» (в 2-х тт.) (перевод с абхазского), И. Тарба «Глаза моей матери. Роман» (перевод с абхазского В. Рослякова).

В Париже в русском журнале «Континент» опубликована философская сказка Ф. Искандера «Кролики и удавы», которая была написана в середине 70-х гг.

1983 г.

В Сухуми на абхазском языке вышли книги: Г. Чачба (Шервашидзе) «Произведения» (переводы с грузинского, предисловие и примечания Б. Гургулиа), П. Бе-

561

бия «Безоглядный день. Стихи и поэмы», «Рассказы Чагуа Чацба» (записал З. Бутба), С. Таркила «Признание. Стихи», Н. Тарба «Новые стихи. Мать, сын и бессмертие» и «Сыновья твои, Дурипш. Хроника», Б. Тужба «Звон колокола. Исторические документальные повести, рассказы», Ш. Цвижба «Избранное. Рассказы и повести», Т. Чаниа «Без тебя... Стихи и поэмы», М. Ахашба «Избранное. Первая книга. Рассказы и пьесы».

В Сухуми на русском языке вышли книги: Б. Гургулиа «Самшитовая роща. Стихи» (перевод с абхазского), М. Папаскира «Несгибаемый Ешсоу. Роман» (перевод с абхазского).

В Москве на русском языке изданы: сборник повестей Н. Тарба «Апсымра — солнце мертвых» (перевод с абхазского) (переиздан в 1989 г.), книга Ф. Искандера «Защита

Чика. Рассказы и повести».

1984 г.

В Сухуми на абхазском языке вышли книги: Л. Гицба (Гыц Аспа) «Возрождение. Роман», Н. Тарба «Стихи, баллады, лирические поэмы», Н. Хашига «Испытание. Роман», Р. Джопуа «Якорь белого корабля. Пьесы», А. Аргуна «Глоток воды. Пьесы», Д. Зантариа «Нар улбааит. Рассказы», Э. Ажиба «Крылья дня. Стихи», И. Ахашба «Страницы моей надежды. Стихи», В. Читанаа «Небесный сад. Стихи».

В Москве на русском языке вышли книги: Г. Гулиа «Ганнибал, сын Гамиль- кара. Роман», А. Гогуа «За семью камнями. Рассказы. Повести» (перевод с абхазского С. Шевелева), И. Тарба «Поет дрозд. Стихи и поэмы» (перевод с абхазского), Ш. Цвижба «Талисман. Стихи и поэмы» (перевод с абхазского).

В Белграде на сербском языке издан исторический роман Г. Гулиа «Эхнатон и Нефертити».

1985 г.

В Сухуми на абхазском языке вышли книги: А. Гогуа «Большой снег. Роман- рапсодия», П. Бебиа «Счастье. Стихи и поэмы», Б. Гургулиа «Время. Стихи», Ш. Пачалиа «Моя профессия», Р. Смыра «Песни самшита. Стихи», Н. Тарба «Пока ты молодой. Повести, рассказы, драма», Б. Тужба «У подножия Багады. Историческая повесть», Г. Сакания «Младенец. Стихи».

В Сухуми на русском языке вышли книги: Д. Чачхалиа «Степень родства. Стихи», С. Лакоба «Опрокинутое. Стихи», Ш. Аджинджала «Белый портфель. Сатирические произведения» (перевод с абхазского), К. Ломиа «Годы начинаются с весны. (Стихи и поэмы)» (перевод с абхазского).

В Москве на русском языке изданы книги: Б. Гургулиа «Скалы. Стихи» (перевод с абхазского), Д. Ахуба «Пристань. Роман, повесть, рассказы» (перевод с абхазского Г. Ковалевича).

В Нальчике на кабардинском языке опубликован сборник «Страна души. Рассказы абхазских писателей».

562

В Риге на латышском языке вышел роман Г. Гулиа «Жизнь и смерть Михаила Лермонтова».

1985-1986 гг.

В Турции на турецком языке выходит двухтомный историко-филологический труд О. Бейгуаа. «Kafkas Kaynaklarına Gore İlk Yaratışlar — İlk İnsanlık — Kafkas Gerçekleri.

(«Кавказские источники о первоначальном периоде зарождения человеческой цивилизации»),

1986 г.

В Сухуми на абхазском языке вышли книги: А. Джения «Анмирах — божество двоих. Роман», С. Чанба «Произведения», К. Ачба «Осень. Стихи», А. Возба «Кяхба Хаджарат. Роман», Б. Шинкуба «Осенние лучи. Стихи», Г. Гублия «Долг земле. Роман, пьесы», И. Тарба «Начало мира. Роман», Ш. Цвижба «Татиаас. Стихи и поэмы», Р. Джопуа «Победа. Рассказы», В. Зантариа «Идя по следу арбы. Стихи», А. Лагулаа «И Шазина жаждала счастья. Рассказы».

В Москве на русском языке изданы книги: Ш. Чкадуа «Чужой дом. Повести и рассказы» (перевод с абхазского), А. Аргуна «Горы смотрят в море. Пьесы» (перевод с абхазского), К. Ломиа «Любовь и море. Стихи и поэма» (перевод с абхазского).

1987 г.

В Сухуми на абхазском языке вышли книги: Б. Шинкуба «Собрание сочинений» (в 3-х тт.; тома 2, 3 — в 1988-1989 гг.), Т. Чаниа «Проходящее лето. Стихи и поэмы», Ч. Джонуа «Мои песни. Стихи и поэмы», А. Аргуна «Персиковая косточка. Новеллы», Д. Ахуба «Возвращение. Рассказы, повести, драмы», М. Ласуриа «Избранное. Стихи и поэмы», К. Ломиа «Ночи и дни. Стихи и поэмы», В. Читанаа «День проходящий. Стихи», И. Хварцкия «Белый ястреб. Рассказы», Г. Квициния «Стремления. Стихи».

В Сухуми на русском языке изданы книги: К. Герхелиа «Когда цветет иглица. (Стихи)» (перевод с абхазского), С. Чанба «Сочинения».

В Москве на русском языке вышли книги: Б. Шинкуба «Мое дерево. Стихи» (перевод с абхазского), Г. Гулия «Собрание сочинений» (в 4-х тт., тома 1 и 2; тома 3, 4 — в 1988 г.), К. Ломиа «Сказание о спящей реке. Стихотворения и поэмы».

В этом же году вышел первый труд о поэтике абхазского стиха — «Абхазское стихосложение. Метрика, ритмика, композиция» В. Цвинариа.

1987-1992 гг.

В Анкаре выходит журнал Северокавказского культурного центра «Kafdagı» («Кавказская гора»).

563

1988 г.

В Сухуми на абхазском языке вышли книги: А. Гогуа «Настала пора, когда можно было разглядеть стоящего впереди. Рассказы и изложение», Г. Гублия «Избранное».

Стихи и поэмы», Р. Смыра «Переключка дятлов. Стихи», И. Тарба «Весна. Стихи и поэма», Н. Тарба «Щардаамта — в стране Шам. Сирийские встречи», Ш. Цвижба «Судьба поэта. Поэма», К. Чачхалиа «Стихи», Д. Зантариа «Быстроногий олень. Рассказы и повести», В. Ахиба «На родной земле. Стихи», Н. Квициния «Исповедь. Стихи и поэмы», А. Мукба «Вкус земли. Пьесы».

В Сухуми на русском языке изданы книги: Д. Чачхалиа «Брод одинокой ольхи. Рассказы и драма», В. Зантариа «И мир оскудеет, когда мы уйдем. Стихи» (перевод с абхазского).

В Москве на русском языке вышли книги: Б. Шинкуба «Проза: романы, повесть» (перевод с абхазского), Ф. Искандера «Кролики и удавы. Проза последних лет», Н. Тарба «Волшебное утро. Стихи» (перевод с абхазского), Ш. Цвижба «Стихи и поэмы» (перевод с абхазского), В. Шария «Взятка. Повесть, рассказы».

В Праге на чешском языке издан роман Г. Гулиа «Ганнибал — сын Гамиль- кара» (перевод с русского).

В Цхинвали на осетинском языке опубликована книга Д. Гулиа «Мой очаг. Стихи и поэма».

1989 г.

В Сухуми на абхазском языке вышли книги: П. Бебиа «Клоуны. Роман», Л. Гицба (Гыц Аспа) «Киараз. Исторический роман», Т. Чаниа «За тридцать земель. Повести, роман», Ш. Чкадуа «Божественные гости. Роман, повесть, рассказы», Ш. Аджинджала «Дьявол с мечом. Роман», М. Микаиа «Голос рассвета. Стихи и поэмы», Г. Саканиа «Анана-Гунда. Стихи», Н. В. Гоголя «Мертвые души» (перевод М. Т. Бгажба).

В Сухуми на абхазском и русском языках (отдельными изданиями) начали выходить газеты «Аидгылара» («Единение») и «Единение».

В Москве на русском языке изданы книги: П. Бебиа «И катится золотая арба. Роман» (перевод с абхазского А. Раздольского), А. Гогоа «Дикая азалия. Повести и рассказы» (перевод с абхазского), И. Тарба «Стихотворения» (перевод с абхазского).

Декабрь 1989 г.

Начала выходить газета Московского общества абхазской культуры «Нар- таа» — «Алашара» (с мая 1993 г. — «Абхазский вестник» /вышло несколько номеров/).

1990 г.

В Сухуми на абхазском языке вышла первая книга стихов О. Бейгуаа «Голос абхаза из Стамбула». На абхазском языке изданы также книги: С. Бжаниа «Произведения: пьесы и статьи», Р. Смыра «Мои скакуны. Стихи и поэмы», Н. Кви-

циния «Когда слепой стал зрячим. Роман», К. Ломиа «Огонь и счастье. Стихи»,

В. Когониа «Песня прошлых дней. Стихи», Г. Квициния «Пасхальный месяц. Стихи»,
Э. Ажиба «Абхазский камень. Стихи и поэма», Г. Аламиа «Бывают такие дни...
Стихи», И. Ахашба «Весна моих мыслей. Стихи».

В Москве на русском языке вышли книги: Т. Аджба «Вместо точек. Стихи и поэма»
(перевод с абхазского В. Лапшина), Д. Ахуба «Благословите нас, горы! Роман,
повести, рассказы» (перевод с абхазского Г. Ковалевича).

В Москве начала издаваться многостраничная независимая газета «Абхазия»
(редактор Т. Аршба). (Последний номер вышел в 1996 г.)

1990- 1993 гг.

В Самсуне кавказско-горская диаспора издает культурный журнал «Kafkasya
Gersegi» («Кавказская правда»),

1991 г.

В Сухуми на абхазском языке вышли книги: П. Бебиа «Огонь пастушьего стана.
Стихи и поэмы», Т. Чаниа «Чайки покидают море. Роман, повести», Т. Аджба
«Улыбка цветов. Стихи и поэмы», В. Амаршана «Избранное. Стихи и поэмы», А.
Аргуна «Редада. Новеллы и пьесы», Р. Ласуриа «Мой духовный сад. Стихи», А. Мукба
«Уарда. Сказочные пьесы», Б. Тужба «Апсырт. Исторический роман», И. Хварцкиа
«Пророк прошел здесь. Стихи, баллады, поэмы».

В Сухуми (с сентября) на русском языке начала выходить газета «Республика
Абхазия».

В Москве на русском языке изданы книги: А. Возба «Хаджарат Кяхба» (перевод с
абхазского Ю. Лакербая), Ш. Аджинджала «Дьявол с мечом. Роман» (перевод с
абхазского), Д. Ахуба «Кто бросит камень... Роман, повесть» (перевод с абхазского Г.
Ковалевича).

22 января 1991 г.

Участие московского театра Н. Эшба «Время» (создан в 1988 г.) в театральной
программе праздника десятилетия развития культуры, объявленного ЮНЕСКО.
Зрителям были показаны отрывки из спектаклей «Снегурочка» А. Н. Островского,
«Дон Карлос» Ф. Шиллера, «Немая жена» А. Франса, «Смуглая леди сонетов» Б. Шоу.

Весна 1991 г.

В Новом Афоне (Абхазия) Православное братство святого апостола Симона

Кананита начинает издавать газету «Православная Абхазия».

1991-1992 гг.

В Адапазаре (Турция) выходит бюллетень Кавказского культурного центра «Nart» («Нарт»).

565

22 октября 1992 г.

В Сухуми сожжены Абхазский Государственный архив и Абхазский Научно-исследовательский институт языка, литературы и истории им. Д. И. Гулиа с архивом. Погибло огромное количество различных материалов (рукописных и археологических), связанных с историей, культурой, литературой, с хозяйственной деятельностью абхазов и других народов Кавказа и сопредельных стран.

Конец 1992 г.

В Москве вышла книга «Абхазия: хроника необъявленной войны. Часть I. 14 августа — 14 сентября 1992 года». («Часть II. 15 сентября—15 октября 1992 года» издана в этом же году.)

Начала выходить газета Международной черкесской ассоциации «Нарт», в которой печатаются материалы об Абхазии.

4 декабря 1992 г.

Верховный Совет Республики Абхазия принимает постановление «О восстановлении исконных названий населенных пунктов и переименовании некоторых поселковых и сельских советов». Постановлением было восстановлено 35 топонимических названий сел и поселков Гагрского района, а также г. Сухуми в Сухум и г. Ткварчели в Ткуарчал.

1992-1993 гг.

В Анкаре на турецком языке выходит кавказский журнал «Marje», в котором печатались исторические, публицистические и другие материалы об абхазах, абазинах, адыгах (черкесах) и др. Среди авторов журнала — Иззет Айдемир, Батырай Озбек и др.

1992-1994 гг.

В издательстве «Алашара» вышли книги «Абхазия: документы свидетельствуют. 1937-1953. Сборник материалов» (1992) и «Абхазия в советскую эпоху. Абхазские письма. (1947-1989). Сборник документов. Том I» (1994).

1992-1995 гг.

В Стамбуле выходит кавказско-горская газета «Yeni Kafkasya» («Новый Кавказ»), печатавшая материалы о современной жизни абхазов, адыгов (черкесов), чеченцев и др.

1993 г.

Абхазская оперная певица Хибла Герзмаа становится лауреатом III премии Международного конкурса им. Дж. Верди (Италия, г. Бусетто).

Абхазская оперная певица Алиса Гицба становится дипломантом Международного конкурса молодых оперных певцов (г. Пермь).

566

В Москве на русском языке вышла «Белая книга Абхазии. Документы, материалы, свидетельства. 1992—1993».

В Стамбуле на турецком языке вышла книга О. Бейгуаа «Abhaz Tarihinin Iskeleti» («Структура абхазской истории»),

24 и 25 сентября 1993 г.

Спектакли артистов Абхазского государственного драматического театра имени

С. Чанба в Москве на сцене Театра на Малой Бронной: «Къоджинские перепалки» по комедии К. Гольдони и «Махаз» Ф. Искандера.

1994 г.

Абхазский Институт языка, литературы и истории им. Д. И. Гулиа переименовывается в Абхазский институт гуманитарных исследований им. Д. И. Гулиа Академии наук Абхазии.

Абхазская оперная певица Х. Герзмаа (Герзмава) становится обладательницей Гран-При X Международного конкурса им. П. И. Чайковского (Москва). В этом же году она становится лауреатом II премии Международного конкурса им. Н. А. Римского-Корсакова (Санкт-Петербург) и лауреатом II премии Международного конкурса им. Ф. Виньяса (Испания, г. Барселона).

На абхазском языке вышли книги: Т. Аджба «... Дожить до рассвета!.. Дневник» (текст параллельно на русском языке), В. Амаршана «Апсха — царь Абхазии. Исторический роман».

На русском языке издана книга А. Аргуна «Абхазия: Ад в раю... Беседы с погибшим сыном Баталом».

Февраль 1994 г.

На русском языке начала выходить газета «Эхо Абхазии».

Июнь 1994 г.

Концерт мастеров искусств Абхазии в Москве в концертном зале им. П. И. Чайковского. Участвовали Государственный заслуженный ансамбль народной песни и танца Абхазии, Государственный ансамбль танца Абхазии «Шаратын», актеры Абхазского Государственного драматического театра им. С. Я. Чанба, оперные певцы-абхазы из московских театров Х. Герзмаа, А. Гицба, Г. Квициния и др.

1995 г.

На абхазском языке вышли книги: А. Джонуа «Избранное» [2-я книга], П. Бебиа «Произведения» (в 3-х тт., т. 1; тома 2, 3 — в 1996 и 1999 гг.), «Ахацарашва. Песнь мужчин. Стихи. Рассказы. Статьи» (сборник), А. Лагулаа «Гора ануавцев. Рассказы и повести» и «Земля переживает о чем-то. Стихи. Дружеские шаржи». Начала издаваться газета «Культура и жизнь» (тексты на русском и абхазском языках).

567

На русском языке издана книга В. Шария «Герои Абхазии. Сборник очерков».

1996 г.

В издательстве «Алашара» на абхазском языке вышел сборник стихов С. Делба «Клянись тобой, земля родная...».

На русском языке издана книга В. Цвинариа «Автоинтервью. (Мысли филолога о современной духовной ситуации)».

В Москве вышла книга избранных произведений Ф. Искандера («Избранное») в 2-х томах.

1997 г.

На абхазском языке издан роман Л. Гицба (Гыц Аспа) «Год расплаты. Первая книга. Единственные сыновья» (вторая книга «Место для испытания» — в 1998 г., третья книга «Преступление и возмездие» — в 2001 г.).

На русском языке начала выходить газета «Правда Абхазии».

Вышло в свет «Собрание сочинений» Ф. А. Искандера в 6-ти томах (Минск—Харьков—Назрань).

В Москве на русском языке издана книга А. Аргуна «Василий Царгуш и гос-ансамбль песни и танца Абхазии». Здесь же вышла первая книга из серии изданий об абхазах и адыгах (черкесах) — К. Серена «Путешествие по Абхазии» (перевод с французского). Вторая книга — Ф. Боденштедт «По Большой и Малой Абхазии. О Черкесии» (перевод с немецкого) — напечатана в 2002 г. (Автор проекта и редактор Д. Чачхалиа.)

1998 г.

Абхазская оперная певица А. Гицба становится дипломантом Международного конкурса молодых оперных певцов им. Н. А. Римского-Корсакова (г. Санкт-Петербург).

На абхазском языке вышла книга А. Лагулаа «Одинока моя родина. Рассказы и переводы».

В Москве на русском языке издан роман Д. Зантариа «Золотое колесо».

1999 г.

В Москве изданы книги: Ф. Искандера «Ласточкино гнездо. Проза. Поэзия. Публицистика», А. Аргуна «Народные танцы абхазов», Д. Чачхалиа «Хроника абхазских царей. Статьи. Заметки».

1999-2000 гг.

В Москве впервые А. Анквабом (автор проекта) выпущены лазерные диски (CD) (4 выпуска) с записями абхазских народных и авторских песен, а также танцевальных мелодий. В первом диске (1999 г.) — песни и танцевальные мело-

568

дии в исполнении Государственного заслуженного ансамбля народной песни и танца Республики Абхазия и оркестра народных инструментов; во втором и третьем дисках (2000 г.) — песни, танцевальные мелодии и наигрыши в исполнении Этнографического мужского хора «Абхазия» и ансамбля народных инструментов; в четвертом диске (2000 г.) — абхазские песни разных лет в исполнении Государственного заслуженного ансамбля народной песни и танца, вокально-инструментальных ансамблей «Ерцаху», «Гунда», «Рица» и Гудаутского парка культуры, Этнографического хора «Ажвейпшаа», эстрадного ансамбля Абхазской филармонии «Райда» и хора Сухумского кулпросветучилища.

2000 г.

Абхазский институт гуманитарных исследований начинает издавать труды под названием «Апсуатцаара» («Абхазоведение»),

В Москве на русском языке вышла книга Д. Адлейба «Поэтико-композиционная и стилевая система сказки в комплексном освещении. (Экспериментальное исследование на абхазском материале)».

В Краснодаре на русском языке издана книга Е. Бебиа «Неугасающий огонь».

2001 г.

В Москве впервые в истории абхазской литературы выходит «Антология абхазской поэзии XX века» (на абхазском языке) в 2-х томах (составитель М. Ласуриа, редакторы А. Гогуга /общая редакция/, Т. Чаниа, П. Бебиа, В. Бигугаа); увидела свет благодаря содействию Т. Шамба, А. Анкваба и О. Бебиа.

В издательстве «Алашара» на абхазском языке изданы книги: «Ранние записи абхазского фольклора. (Из рукописей А. Н. Генко)», Р. Капба «Владимир Анкваб (жизнь и творчество)».

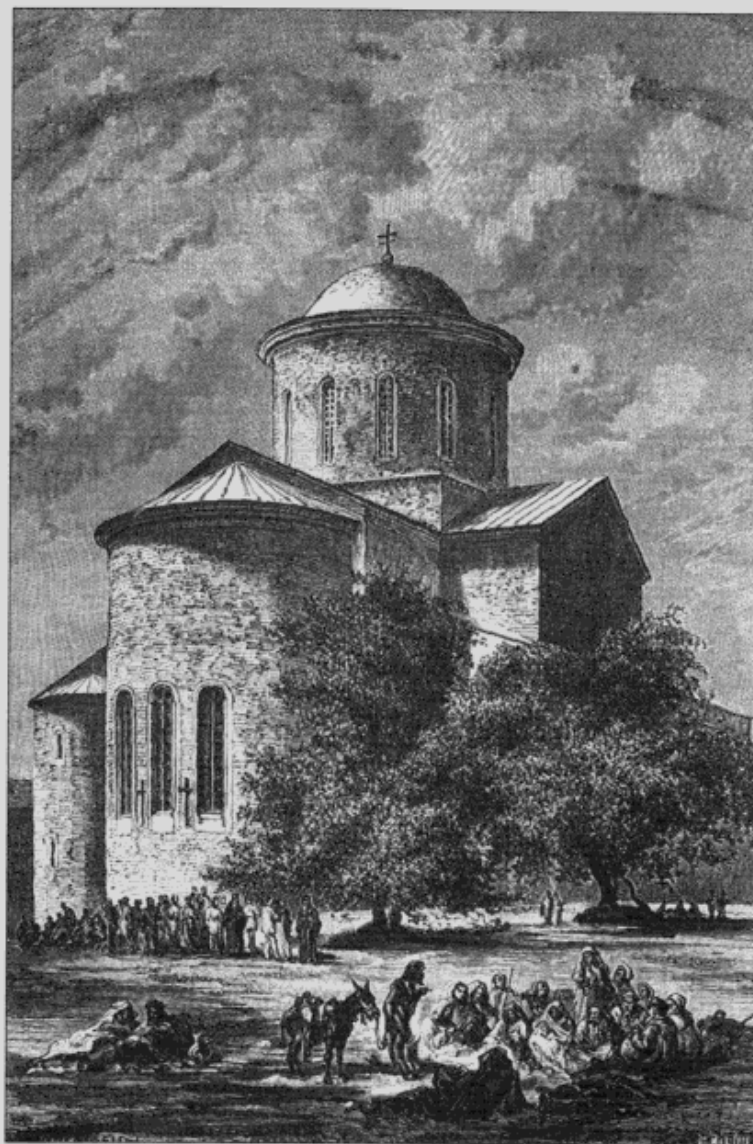
На русском языке вышла книга А. Аргуна «Театр абхазов конца XX в.».

Абхазская оперная певица Х. Герзмаа становится лауреатом театральной премии «Золотой Орфей» в номинации «Лучшая певица года».

2002 г.

В издательстве «Алашара» на русском языке вышли книги: О. П. Дзидзария (Дзари) «Море и абхазы. Историко-лингвистический очерк», А. Э. Куправа «Апсуара. Традиционная культура абхазов»; переиздана книга П. К. Услара «Этнография Кавказа. Языкознание. Абхазский язык» (первое издание — Тифлис, 1887).

569



Пицундский храм. Рисунок Д. Лансло по фотографии. (Из кн. Карлы Серены «Путешествие по Абхазии». — М., 1999).

ХРОНИКА АБХАЗСКИХ ЦАРЕЙ

(первое тысячелетие нашей эры)

Основным источником является «Диван абхазских царей», составленный по инициативе царя Баграта II (по другим данным Баграта III) в конце X или в начале XI в. Именно в «Диване» приводится самое большое количество имен правителей абхазских этнополитических образований и царей Абхазии.

Представленные хроники во многом противоречат друг другу в части указания точных имен царей и годов их правления. В некоторых из них дается неполный список, отсутствуют имена значительных исторических фигур (например, Леона II).

Заметим, что почти все имена царей греческого (и отчасти иранского: Рисмаг, Спадаг, Гозар, Скепарна, Анос, Баграт, Гурандухт, Адарнас) происхождения, хотя сами правители были абхазами. Это говорит о сильном влиянии византийских историко-культурных, христианских традиций и греческого языка на абхазскую культуру и язык.

Очевидно, что наиболее полный, упорядоченный и последовательный список абхазских владетелей и, царей составлен Д. Чачхалиа, который использовал массу известных и малоизвестных исторических материалов.

В хрониках в круглых скобках указываются годы правления царей, в квадратных — примечания автора настоящей книги, которые дополняют или уточняют информацию.

ПО «ДИВАНУ АБХАЗСКИХ ЦАРЕЙ»

Составлен по инициативе царя Баграта II (978-1015). (См.: Сообщения средневековых грузинских письменных источников об Абхазии. Сухуми, 1986. С. 16-17).

1. Анос.
2. Гозар, сын Аноса.
3. Иствине, сын Гозара.
4. Финиктиос, сын Иствине.
5. Барнук, сын Финиктиоса.

571

6. Дмитрий [Дмитрий I], сын Барнука.

7. Феодосий [Феодосий I], сын Дмитрия [Дмитрия I].
8. Константин [Константин I], сын Феодосия [Феодосия I].
9. Федор, сын Константина [Константина I].
10. Константин [Константин II], сын Федора.
11. Леон [Леон I], брат Константина [Константина II], (царствовал 45 лет).
12. Феодосий [Феодосий II], сын Леона [Леона I], (царствовал 27 лет).
13. Дмитрий [Дмитрий II], брат Феодосия [Феодосия II], (царствовал 36 лет).
14. Георгий (Георгий Агцеский) [Георгий I], брат Феодосия [Феодосия II] и Дмитрия [Дмитрия II], (царствовал 7 лет). .
15. Баграт [Баграт I], сын Дмитрия [Дмитрия II], (царствовал 12 лет).
16. Константин [Константин III], сын Баграта [Баграта I], (царствовал 39 лет).
17. Георгий [Георгий II], сын Константина [Константина III], (царствовал 45 лет).
18. Леон [Леон III] *, сын Георгия [Георгия II], (царствовал 10 лет).
19. Дмитрий [Дмитрий III], брат Леона [Леона III], (царствовал 8 лет).
20. Феодосий / Феодосий Слепой [Феодосий III], брат Леона [Леона III] и Дмитрия [Дмитрия III], (царствовал 3 года).
21. Баграт [Баграт II], сын Гургена [правителя северной части Тао] и дочери абхазского царя Георгия [Георгия II] Гурандухт, [царствовал 36 лет].

ПО ВАХУШТИ БАГРАТИОНИ

Вахушти, сын грузинского царя Вахтанга VI (XVIII в.), автор исторического сочинения «История Грузии», часть которого посвящена династии абхазских царей. Фактически автор начинает с двенадцатого царя Абхазии Леона I и завершает Багратом II. Они правили в 60-х гг. VIII в. - нач. XI в. Данные Вахушти стали главной базой хроники абхазских царей, составленной М. Броссе (M. Brosset). (См.: Сообщения средневековых грузинских письменных источников об Абхазии. Сухуми, 1986. С. 68-71).

1. Леон (Леван) [Леон II], царствовал 20 лет ([786]—806).
2. Феодосий [Феодосий II], сын Леона [Леона II], царствовал 39 лет ([806]—845).

3. Георгий [Георгий I], брат Феодосия [Феодосия II], царствовал 15 лет ([862]— 877).
4. Иоанн, сын Георгия [Георгия I], царствовал 14 лет ([865]—879).

* В «Диване» отсутствует один из Леонов, т. е. Леон II, правивший Абхазией после Леопа I. Поэтому мы в квадратных скобках указали «Леон III».

572

5. Адарнасе, сын Иоанна, царствовал 8 лет ([879]—887).
6. Баграт [Баграт I], царствовал 19 лет ([887]—906).
7. Константин [Константин III], сын Баграта [Баграта I], царствовал 15 лет ([906]—921).
8. Георгий [Георгий II], сын Константина [Константина III], царствовал 39 лет ([916]—955).
9. Леон [Леон III] , сын Георгия [Георгия II], царствовал 2 года ([955]—957).
10. Дмитрий [Дмитрий III], брат Леопа [Леопа III], царствовал 22 года ([957]— 979).
11. Феодосий / Феодосий Слепой [Феодосий III], царствовал 6 лет ([979]— 985).
12. Баграт [Баграт II], сын Гургена [правителя северной части Тао] и дочери абхазского царя Георгия [Георгия II] Гурандухт, (985—[1014]).

ПО ДОСИФЕЮ НОТАРА (ИЛИ НАТАРА)

Досифей — иерусалимский патриарх (1669-1771). (См. : Гулиа Д. История Абхазии. [2-е издание] // Гулиа Д. Собр. соч.: В 6-ти тт. Т. 6. /На русском яз./. Сухуми, 1986. С. 177).

1. Анос.
2. Гозар.
3. Юстиниан.
4. Филиктиос.
5. Капаруки.

6. Деметрэ I.
7. Феодосий I.
8. Константин I.
9. Федор I.
10. Константин II.
11. Леон I, правил 45 лет.
12. Феодосий II, 27 лет.
13. Деметрэ II, 26 лет.
14. Георгий I Агцупский.
15. Панкрас I, 12 лет.
16. Константин I, 12 лет.
17. Георгий II, 45 лет.
18. Леон II, 10 лет.
19. Деметрэ III, 8 лет.
20. Феодосий III Выжженный глаз, 3 года.
21. Антарнас—Давид.

573

22. Панкрас II, племянник Антарнаса, с 992 г., 30 лет.
23. Давид, 12 лет.

ПО Д. БАКРАДЗЕ

(См.: Гулиа Д. История Абхазии. [2-е издание] // Гулиа Д. Собр. соч.: В 6-ти тт. Т. 6. /На русском яз./. Сухуми, 1986. С. 176).

1. Леон I.
2. Леон II.

3. Феодосий I.
4. Георгий I Ахетупский.
5. Иоанн.
6. Адарнасе.
7. Баграт I.
8. Константин.
9. Георгий II.
10. Деметрэ.
11. Леон III.
12. Феодосий II (III).
13. Баграт II.

ПО Ф. ЖОРДАНИЯ

Автор приводит имена лишь нескольких царей, правивших в конце IX-X вв. (См.: Жордания Ф. Хроника абхазских царей // Духовный вестник Грузинского экзархата. №№ 13-14. Тифлис, 1902. С. 1-25).

Константин (умер в 908 г.).

Баграт, сын Константина и брат царя Георгия I (908—[?]).

Георгий (умер в 966 г.).

Леон, сын Георгия (соправитель старого отца: 60-е гг. IX в.).

Деметрэ (Дмитрий) (умер в 981 г.).

Феодосий (981-984 гг.).

Баграт III (985—[?]).

ПО Е. ТАКАИШВИЛИ

(См.: Takaichvili E. Les Sources des notices du patriarche de Jerusalem Dosithée sur les rois d'Abkhazie // Journ. As. C. 210/1927/. P. 357-368. Kollautz A. Abasgia.

Abhazya Tarihi'nin Bizans Donemi'ne Ait Belgeleri/Qeviren Bahriye Qetebi. Istanbul, 2000. S. 28. Гулиа Д. История Абхазии. [2-е издание] // Гулиа Д. Собр. соч.: В 6-ти тт. Т. 6. /На русском яз./. Сухуми, 1986. С. 177).

Анос.

Гозар.

Иствинэ.

Финиктиос.

Барук.

Дмитрий I.

Феодосий I.

Константин I.

Федор.

Константин II.

Леон I [746-791].

Феодосий II [791—818].

Деметрэ II [818-854].

Георгий I Агцупский [854-861].

Адарнасе [853-861].

Баграт I [861-873].

Константин III [873-912].

Георгий II [912-957].

Леон II [957-967].

Дмитрий III [967-975].

Феодосий III Выжженный глаз [975-978]. Баграт II [978-1014].

Георгий III [1014-1027].

ПО Д. ГУЛИА

Автор дает список абхазских царей от Леона I до Баграта II с указанием годов правления. (См.: Гулиа Д. История Абхазии. [2-е издание] // Гулиа Д. Собр. соч.: В 6-ти тт. Т. 6. /На русском яз./ Сухуми, 1986. С. 182).

Леон I (746-791).

Феодосий II (791-818).

Деметрэ II (818-854).

Георгий I (854—861).

Баграт I (861-873).

Константин III (873-912).

Георгий II (912-957).

575

Леон II (957-967).

Дмитрий III (967-975).

Феодосий III (975-978).

Баграт II (978-1014).

ПО К. ТОУМАНОФУ

Автор перечисляет царей, правивших с 735г., т. е. продолжает список правителей, указанных в «Диване абхазских царей». Таким образом, по счету Леон I является десятым царем. (См.: Toumanoff C. Chronology of the Kings of Abasgia // Le Museon, 69/1956/. P. 73-90).

Леон I (736-766/67).

Леон II (766/67-810/11).

Феодосий II (810/1 1-836/37).

Дмитрий II (836/37-871/72).

Георгий I (871/72-877/78).

Иоанн (877/78—[879]).

Адарнасе (879-887).

Баграт I (887-899).

Константин III (899-915/16).

Георгий II (915/16-959/60).

Леон III (959/60-968/69).

Дмитрий III (968/69-975/76).

Феодосий III (975/76-978).

Баграт III [II] (978-1014).

ПО Д. ЧАЧХАЛИА

Исследователь приводит имена всех известных в истории правителей отдельных абхазских этнополитических образований и царей объединенного Абхазского царства. Опираясь на многие источники, он составил самую полную хронику абхазских царей первого тысячелетия нашей эры. (См.: Чачхалиа Д. Хроника абхазских царей. Статьи. Заметки. Дополнение. М., 1999. С. 3-39).

Юлиан, царь Апсолии, утвержден во власти римским императором Траяном, (конец I - нач. II вв. н. э.).

Рисмаг, царь Абазгии, утвержден во власти римским императором Адрианом.

Спадаг, царь санигов, утвержден во власти императором Адрианом, (нач. II в.).

Стахемфлак, царь зихов, (нач. II в.).

576

Ригвадин, владетель Абазгии во времена римского императора Диоклетиана, (нач. IV в.).

Скепарна, правитель Западной Абазгии, (550-е гг.).

Опсит, правитель Восточной Абазгии, (550-е гг.).

Анос, царь абхазов, (нач. VII в.).

Гозар, сын Аноса, правитель Абхазии.

Юстин (в груз. источниках — Иствинэ или Иствине, по списку патриарха Досифея Нотара — Юстиниан), сын Гозара, третий царь абхазов.

Финиктиос (Феликтиос), сын Юстина, четвертый царь абхазов.

Барук, сын Финиктиоса.

Дмитрий I, сын Барука, шестой царь Абхазии.

Феодосий I, сын Дмитрия I, седьмой царь абхазов.

Константин I, сын Феодосия I, восьмой царь абхазов.

Феодосий II, сын Константина I, девятый царь Абхазии.

Марин, владетельный князь Апсолии, патрикий, (710-е гг.).

Константин II, сын Феодосия II, десятый царь абхазов.

Леон I, брат Константина II, одиннадцатый царь Абхазии, (736—767).

Евстафий, сын Марина, владетель Апсолии, (740-е гг.).

Леон II, сын Феодосия, царь Абхазии, (767-811).

Феодосий II [III. — В. Б.], сын Леона II, царь Абхазии, (811-837).

Дмитрий II, младший сын Леона II, царь Абхазии, (837-872).

Георгий I / Георгий Агцекский, третий сын Леона II, царь Абхазии, (872-878).

Иоанн, узурпатор, завладел абхазским престолом в результате кровавых дворцовых интриг, затеянных вдовой Георгия I, (878-879).

Афанасий, сын узурпатора Иоанна, (879-887).

Баграт I, сын Дмитрия II, царь Абхазии, (887-899).

Константин III, сын Баграта I, царь Абхазии, (899-929).

Георгий II, [сын Константина III], царь Абхазии, (929-960).

Леон III, сын Георгия II, абхазский царь, (960-969).

Дмитрий III, брат Леона III, царь Абхазии, (969-976).

Феодосий III [IV. —В. Б.] I Феодосий Слепой, младший брат Георгия II, царь Абхазии, (976-978).

Гурандухт, дочь абхазского царя Георгия II, регентша, (правила страной в указанный период в виду малолетства сына своего Баграта II), (975—978).

Баграт II, сын Гурандухт и Гургена — правителя северной части Тао, (978— 1015).

От отца Гургена и его воспитателя — царя Тао-Кларджети Давида Куропалата Баграт II наследует Тао-Кларджети и Картли. Фактически он становится абхазо-грузинским царем. Баграт II — автор манифеста, известного в истории как «Диван абхазских царей».

Хроники свидетельствуют о том, что царская власть в Абхазии переходила по наследству.



Р. Барциц. Подкова. 1985. Автолитография.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

Абитов Владимир Кадырович — 251
Абрамов Федор Александрович — 192
Абрамов Яков Васильевич — 290, 335
Абуашвили (Ломинадзе) Аида Борисовна — 246
Августин Блаженный Аврелий — 10, 28
Авидзба Василий Шамониевич — 26, 30, 156, 238, 240, 241
Агафий Миринейский — 251, 360, 361, 364— 366, 368-375, 388, 416, 449, 450, 451, 530
Агрба Азиз Рашидович — 545
Агрба Владимир Бабахович — 76, 89, 238, 241, 551
Агрба Владимир Васильевич — 134, 152, 221, 543, 544, 552
Агумаа Киаазим Караманович — 546, 549, 550, 559
Адарнасе — 463, 468, 571, 573-576
Аджба Таиф Шаадатович — 34, 167, 168, 551, 555-557, 559, 565, 567 Аджинджал
Анатолий Тархунович — 551, 553, 554, 560
Аджинджал Боча Миджитович — 551
Аджинджал Ермолай Кесугович — 87, 346
Аджинджал Иван Андреевич — 81, 346, 551
Аджинджал Шалодиа Михайлович — 559, 561, 562, 564, 565
Адзинба Иосиф Есхарович — 546
Адриан — 54, 63, 365, 425, 576
Адлейба Джульетта Янковна — 76, 551, 569
Адыгов Тенгиз (Маржохов Мухамед Хажисмелович) — 19, 251, 255 Ажиба Энвер
Владимирович — 551, 562, 565
Азаматов-Бгуашев М.М. — 278
Айдамиров Абузар Абдулхакимович — 251
Айтматов Чингиз Торекулович — 161, 162
Акаба Лили Хуршитовна — 51-53, 84, 237, 346, 440, 455, 551
Акусба Шамиль Раджеевич — 552, 556
Аламиа Геннадий Шаликович — 551, 556, 559—561, 565
Александр I — 113, 114
Александр II — 277, 292, 333, 348, 352
Александр III — 536
Александр Македонский — 446
Александров Николай Александрович — 335
Алексеева Елена Павловна — 252, 338, 340
Алексеев Валерий Павлович — 19, 29
Альбериев Шарип — 251
Альбов Николай Михайлович — 252, 334, 537
Амаршан Виталий Джотович — 22, 27, 249, 250, 255, 333, 359, 361, 365, 405-407, 413,
427, 432, 435, 443, 448, 457, 458, 462, 472-475, 477, 480, 482, 483, 485-487, 489, 491, 493,
507, 521, 523, 528, 530, 551, 554, 557, 561, 565, 567
Амаршан Зосхан — 305
Амичба Борис Александрович — 559, 560
Амичба Георгий Александрович — 254, 345, 346, 360, 450, 454, 457, 471, 521, 523, 551
Амичба Сариа Александровна — 551

Аммиан Марцелин (Марцеллин) — 251, 366
Андреев Андрей Леонидович — 29
Андреев Юрий Викторович — 42, 81
Андрей Первозванный — 431, 437, 447, 482, 497
Анквab Александр Золотинский — 6, 568, 569
Анквab Владимир Платонович — 152, 153, 238, 241, 551, 553, 554, 560, 569 Анос - 571, 573, 575, 577
Антарнас-Давид — 573, 574
Антелава Ираклий Георгиевич — 344
Анфимов Никита Владимирович — 336
Анчабадзе Зураб Вианорович — 37, 38, 46, 78, 82, 87, 254, 345, 347, 360, 364, 392, 403, 432, 433, 435, 449, 454, 457, 460, 469, 470, 494, 522, 523, 560 Анчабадзе Юрий Дмитриевич — 6, 346, 551
Аншба Артур Артемович — 76, 85, 89, 551

579

Апакидзе Андрия М. — 253, 343, 344
Аполлодор — 85
Аполлоний Родосский — 52, 53, 59, 85
Апрышко А.А. — 243
Апсирт (Апсырт, Абсирт), сын колхидского царя Ээта — 48, 54, 55, 450 Апсырт, абхазский царь — смотрим: Опсит
Аргун Алексей Хутович — 551, 559, 562, 563, 565, 567-569
Аргун Юрий Гудисович — 81, 551
Ардзинба Владислав Григорьевич — 38—40, 78, 80, 122, 346, 551 Аристава Шота Константинович — 551
Аристотель — 446
Аркадий — 86
Арриан — 48, 364, 365, 449
Артамонов Михаил Илларионович — 252, 339, 454
Арутюнов Лев Николаевич — 258, 275, 333, 351, 356
Арчил — 427-430, 433-435, 443, 460, 464-466, 472, 475, 489, 490, 523, 530 Аршба Тариэл Леонтьевич — 565
Арышба Гедлач — 72
Астафьев Петр Евгеньевич — 10, 28
Аталиков Вячеслав Мухамедович — 83, 252
Аттила — 452
Аубла Ахмат (Аублаа Али Ахмет) — 305, 350
Аутлев Малич Гайсович — 348
Афанасий — 577
Ахашба (Хашба) Арсен Константинович — 544, 546
Ахашба (Хашба) Инна Николаевна — 551, 562, 565
Ахашба (Хашба) Мушни Лаврентиевич — 152, 541, 543, 544, 546, 552, 553, 556, 562
Ахба Харитон Еснатович — 544
Ахиба Владимир Александрович — 561, 564
Ахмадулина Белла (Изабелла) Ахатовна — 245

Ахмет-паша — 298
Ахуба Джума Виссарионович — 24, 249, 289, 551, 555-557, 560, 562, 563, 565
Ахуба Джыр — 72
Ацнариа (Цвинариа) Владимир Леуанович — 126, 128, 134, 135, 142, 148, 149, 161, 162, 164, 171, 209, 238-244, 246, 318, 350, 354, 551, 561, 563, 568 Ачба Константин (Кица) Хабугович — 557, 563
Ашхацава Семен Михайлович — 69, 88, 344, 539, 540, 542
Ашуба Хабыдж — 72
Бабич Ирина Леонидовна — 340
Баграт (Баграт I) — 453, 463, 572—577
Баграт (Баграт II) — 453, 463, 469, 471, 533, 571— 577
Баграт (Баграт III) — 571, 574, 576
Бадридзе Шота Абрамович — 344
Базоркин Идрис Муртузович — 251
Байерн Ф. — 47
Байрамукова Нина Магометовна — 258
Байрамукова Халимат Башчиевна — 250
Бакрадзе Дмитрий Захарович — 253, 343, 374
Балагова-Кандур Любовь Хазреталиевна — 6
Баланчивадзе Андрей Мелитонович — 549
Барабаш Юрий Яковлевич — 27, 30
Бараташвили Николоз Мелитонович — 548
Барателиа Нури Тарасович (Тахуцович) — 561
Барбаро Иосафат — 533
Барганджиа Гуаджа — 72
Барганджиа Гудиа — 72, 128
Барджиль (Барджиль-хан) — 430, 443, 472, 483, 484, 489, 490, 495, 510, 512, 513, 515, 520, 521
Барнук (Барук) — 571, 572, 575, 577
Бартоломей Иван Алексеевич — 69, 80, 96, 534, 537
Барциц Рауф Чинчорович — 6, 17, 65, 90, 118, 139, 163, 185, 205, 225, 248, 456, 578
Бярятинский Александр Иванович — 292
Басария Симон (Махаид) Петрович — 170, 237, 247, 344, 542
Басария Шалва Константинович — 554
Батырай Озбек (Batiray Ozbek) — 566

580

Бахтин Михаил Михайлович — 258, 261, 350
Башаев Магомед Гаджиевич — 251
Башенев Н. — 252, 336
Башиева Светлана Конакбиевна — 75, 89
Бгажба Михаил Тимурович — 556, 564
Бгажба Олег Хухутович — 254, 340, 346, 425, 551
Бгажба Хухут Соломонович — 59, 76, 85, 87, 156, 238, 241, 545-548, 551, 553
Бгажноков Барасби Хачимович — 254, 278, 280, 348, 352
Бганба (Бганба-Горангур) Виталий Решович — 245

Бганба Вячеслав Мелитонович — 551
Бганба Чыгура — 99
Бганба Шамиль Камшишович — 558
Бебиа Екатерина Георгиевна — 569
Бебиа Онери Алексеевич — 569
Бебиа Платон Хуампович — 551, 552, 554, 558, 559, 561, 562, 564, 565, 567, 569
Бейгуаа [Бигуаа] Иззет — 73
Бейгуаа [Бигуаа] Куагина — 73, 74
Бейгуаа [Бигуаа] Омар Байрамович (Biiyiika Omer /Beygua/) - 73, 81, 82, 254, 311, 344, 354, 538, 552, 554, 556, 558, 563, 564, 567
Бейтуганов Сафарби Нугманович — 254, 348
Белл Джеймс Станислав (Bell J.S.) — 47, 299, 304, 321, 354
Белокуров Сергей Алексеевич — 334
Бензе М. — 13
Бердзенишвили К.И. — 364, 449
Бердзенишвили Николай Александрович — 344, 522
Бердяев Николай Александрович — 8—10, 28
Берже Адольф Петрович — 252, 290, 334, 455
Берзег Сефер Е. (Berzeg Sefer E.) — 348, 349, 552, 554, 556
Берия Лаврентий Павлович — 171, 234, 256
Беркок Исмаил (Berkok Ismail) — 254, 347 Бесс - 373, 387, 396, 398 Бестужев-Марлинский Александр Александрович — 318
Бетрозов Руслан Жамалдинович — 38—40, 78, 79, 254, 349
Бехтерев Игорь Александрович — 160, 166, 173-176, 178, 184, 188, 194-202, 204, 206—209, 227, 243, 244, 247
Бештоков Хабас Карнеевич — 19, 35, 251
Бжания Вадим Викторович — 346, 551
Бжания Симон — 564
Бжания Царбей Николаевич — 345, 551
Бжания Шхангери — 167
Бибииков [Дмитрий Гаврилович] — 276, 333
Бигвава (Бигуаа) Валерий Левардович — 347
Бигуаа Вячеслав Акакиевич — 81, 87, 116, 243, 245, 354, 356, 452, 569 Бигуаа Акакий Кунтович — 325
Бижев Али Хутатович. — 51, 84, 348
Бларамберг Иоганн (Иван) (Жан-Море де Бларамберг) — 319, 354 Бледжен — 79
Блучан — 490
Бобринский А. [Алексей Александрович] — 336
Боденштедт Фридрих (Bodenstedt F.) — 253, 269, 287, 342, 568
Бораз — 373
Боссерт Хельмут Теодор — 39.
Боткин Сергей Петрович — 537
Боцвадзе Теймураз Джайдарович — 344, 345
Брокгауз Фридрих Арнольд — 85
Бромлей Юлиан Владимирович — 19
Броневский Семен Михайлович — 252, 333
Броссе (Brosset) Марий Иванович (Мари Фелисите) — 572

Булгаков Михаил Афанасьевич — 286
Бунак Виктор Валерианович — 38, 78
Бутба Виталий Фионович — 347
Бутба Заур Расимович — 560, 562
Бутба Мустафа (Butbay Mustafa) — 311, 344
Бутковская Наталья Ильинична — 541
Бутлеров Александр Михайлович — 537
Бушуев Семен Кузьмич — 252, 336
Бэддли Джон (Baddeley John F.) — 253, 342
Вагнер (Wagner) Мориц — 253, 342

581

Василий I Македонянин — 453
Василиск, византийский император — 491
Василиск, епископ — 86
Васильков В.В. — 335
Васнецов Виктор Михайлович — 537
Вахтанг Горгасал (Вахтанг I) — 427, 429, 434, 530
Вахтанг VI — 462, 572
Вахушти Багратиони — 451, 462, 463, 530, 572
Вебер Макс — 10
Вейденбаум Евгений Густавович — 252, 257, 35, 350
Векуа Афанасий Георгиевич — 80
Велизарий (Велисарий) — 360, 393, 398
Вельяминов Алексей Александрович — 115
Верди Джузеппе — 566
Верещагин Александр Васильевич — 334
Верещагин Василий Васильевич — 537
Вертепов Григорий Абрамович — 334
Веселовский Николай Иванович — 288, 352
Видершаль (Widerszal) Людовик — 253, 342
Виндельбанд Вильгельм — 10, 11
Винклер Гуго — 78
Винников Исаак Натанович — 83
Винцадзе М.В. — 345
Виньяс Франциска — 567
Вирссис Константин — 86
Вишняков [...] — 334
Воейков Александр Иванович — 537
Возба Анатолий Батович — 528, 551, 553, 556, 561, 563, 565
Войнич Этель Лилиан — 559
Волкова Наталия Георгиевна — 252, 339
Воробьева Нина Николаевна — 30
Воронов Юрий Николаевич — 61, 64, 116, 252, 339, 340, 360-362, 368, 392, 425, 451, 453, 457, 458, 466, 468, 523, 551
Воронцов Михаил Семенович — 292

Высоцкий Владимир Семенович — 286, 289
Габуния Зинаида Махазовна (Михайловна) — 75, 89
Гагарин Григорий Григорьевич — 269, 305
Гадло Александр Вильямович — 339
Гайдено Пиам Павловна — 11, 29
Гай Светоний Транквилл — 446
Гакстгаузен Август (Haxthausen Baron August von) - 253, 342
Гамзатов Расул Гамзатович — 161, 192
Гамкрелидзе Тамаз Валерианович — 122
Гамрекели Вахтанг Николаевич — 344
Гамсахурдиа Константин (Константинэ) Симонович — 25, 107, 557
Ган Карл Федорович — 335, 449, 450
Ганнибал — 104, 562, 564
Гарданов Валентин Константинович — 254, 351, 353
Гарсиа Маркес Габриель — 161, 162
Гарцкия Виктор (Тархуна) Дмитриевич (Халылович) — 244, 537
Гегия Иоанн — 69
Гейман Василий Александрович — 257, 282
Гекатей Милетский — 46
Гельмерсен Н.П. — 298
Генко Анатолий Несторович — 252, 336, 569
Георгий Боголюбский — 450
Георгий (Георгий I, Георгий Агцепский или Агцупский, Ахетупский), абхазский царь - 463, 572-577
Георгий (Георгий II), абхазский царь — 61, 86, 461, 463, 465, 471, 480, 572-577
Георгий III, абхазский царь — 575
Георгий Лаша (Георгий IV) — 66
Георгий Мерчуле — 254
Герзмаа (Герзмава) Хибла Леварсовна— 566, 567, 569
Герни Оливер Р. — 39, 78
Гернот Вильхельм — 84, 85
Геродот - 43-45, 51, 79, 81, 84, 122, 123, 251, 336
Герхелиа Константин (Куаста) Маджгурович — 560, 563
Гесиод — 43 492
Гессе Карл Карлович — 116
Гечба Арсланбей — 305

582

Гечба (Геч) Рашид (Решид) — 271
Гёте Иоганн Вольфганг — 162, 164
Гильденштедт (Гюльденштедт) Иоганн Антон (Giildenstedt J.-A.) — 355, 440, 455
Гиоргадзе Григорий Григорьевич — 40
Гицба Алиса Шалвовна — 566-568
Гицба Куна Шрифович — 324
Гицба Левантий Борисович (Гыц Аспа) — 249, 250, 528, 551, 562, 564, 568 Глейе А.К. - 45, 49, 81

Глинка Федор Николаевич — 333
Гнедич Николай Иванович — 83
Гоголь Николай Васильевич — 21, 30, 162, 282, 544, 546, 547, 564
Гогуа Алексей Ночевич — 24, 25, 152, 160, 249, 289, 317, 333, 528, 551, 553-562, 564, 569
Годунов Борис — 21
Гозар — 571, 573, 575, 577
Голенко Константин Владимирович — 252, 336
Голенко К.Д. — 84
Гольдони Карло — 567
Гомер — 13, 41-44, 48, 51, 81, 83, 84, 129, 406, 492
Гордон Казимир — 351
Горшельт Теодор — 278, 287
Горький Максим (Алексей Максимович Пешков) — 105, 117, 164, 537, 560
Гофман Эрнст Теодор Амадей — 162
Гочуа Михаил Дмитриевич — 546—548
Гребнев Наум Исаевич — 181
Грен Алексей Николаевич — 122
Григорий [Георгий II] — 86
Григорьев Аполлон Александрович — 243
Грозный Бедржих — 78, 79
Гуажба (Гожба, Агуажба) Руслан (Аслан) Хаджаратович — 99, 347
Губаз - 360, 367-369, 375, 376, 389, 393, 395, 396, 398, 413-416, 423
Гублиа Георгий Константинович — 551—555, 559, 561, 563, 564
Гугов Рашад Хусейнович — 254, 348
Гудович Иван Васильевич — 112
Гулиа Георгий Дмитриевич — 34, 92, 103—108, 110, 111, 115-117, 120-124, 138, 236, 237, 249, 250, 274, 311, 354, 524-526, 547, 549, 550, 552-554, 556-564
Гулиа Дмитрий Иосифович — 21, 24, 34, 36, 38, 49, 67, 69, 72, 75-78, 82, 83, 88, 89, 92, 98, 103, 111, 119-136, 142-147, 149, 151-153, 155-160, 162, 170, 182, 229, 233, 236-240, 242, 244, 245, 247, 249, 268, 311, 312, 344, 370, 407, 457, 487, 502, 520, 524-527, 537, 539-540, 544-555, 557-560, 564, 566, 567, 573-575
Гулиа Урыс (Иосиф) — 72
Гумба Ражден Джгуатанович — 544
Гумилев Лев Николаевич — 15, 29
Гунба Михаил Михайлович — 61, 254, 345, 360—362, 392, 435, 449, 453, 457, 464-466, 502, 522, 523, 551
Гурандухт — 428, 429, 434, 435, 443, 453, 460, 463, 464, 466, 472, 473, 490, 523, 571-573, 577
Гурген - 463, 572, 573, 577
Гургулиа Борис Алмасханович — 104, 117, 451, 452, 551, 552, 554, 556, 558-562
Гуртуев Берт Измаилович — 250
Давид — 574
Давид Куропалат — 463, 577
Дадиани Вардан — 364, 450
Дадиани Григорий Леванович — 113
Дадиани Леван — 115
Дадиани Нина — 112-115

Дадиани Тамара — 113, 115
Далгат Уадият Башировна — 77, 258
Дамения Олег Несторович — 170
Даниил — 64
Данилевский Николай Яковлевич — 9, 333, 440, 455
Данилова Елена Николаевна — 252, 339
Данкевич-Пушина Н.А. — 238
Дарсалиа Владимир Владимирович — 551
Дарсалиа Дзадз Харитонович — 250, 528, 541,

583

543, 544, 546, 548, 550, 552, 553, 555-557, 561

Дашков Сергей Б. — 523
Дбар Дмитрий — 347
Дбар Сима Андреевна — 347
Делба Михаил Константинович — 122, 124
Делба Саида Бадровна — 568
Демердж-ипа Отар — 552
Державин Николай Севастьянович — 252, 335
Дёрпфельд Вильгельм — 79
Джавахишвили Иван (Иванэ) Александрович — 121, 343, 345, 435, 454, 521, 522
Джалай — 87
Джанашвили Моисей Георгиевич — 237, 253, 343, 440, 451, 455, 457 Джанашиа
Николай (Нико) Семенович — 81, 237, 244, 253, 323, 343, 440, 455, 540
Джанашиа Симон Николаевич — 78, 121, 253, 256, 343, 361, 362, 435, 450, 457, 460,
468, 470, 522, 547
Джангят-ипа Д. [Чачхалиа Денис Киршалович] — 88
Джегутанов Кали Салим-Гериевич — 250, 251
Джедкара — 82
Джения Алексей Камугович — 22, 249, 333, 528, 551, 553, 554, 556, 558-561, 563
Джибладзе Георгий Николаевич — 126, 238, 258, 349
Джимов Буб Мосович — 348
Джойс Джеймс — 162
Джонуа Алексей Несторович — 549-553, 556, 560, 567
Джонуа Борис Георгиевич — 551
Джонуа Чичико Михайлович — 549-553, 558, 560, 563
Джопуа Батал — 109
Джопуа (Джапуа) Зураб Джотович — 76, 524, 551
Джопуа Рушни Кукуиевич — 555, 556, 558, 562, 563
Джопуа Талико Шаликовна — 258, 350
Джуаншер (Джуаншер Джуаншерияни) — 427—431, 433, 434, 454, 460, 461, 464, 465,
489, 490, 530
Джугели Антимоз И. — 540
Джугелия Анзор Шамильевич — 6
Джхути — 406, 407

Дзиаш (Дзейш) Измаил Баракай-ипа — 277, 281
Дзидзария Георгий Алексеевич — 69, 87, 88, 104, 105, 112, 117, 170, 237, 246, 254-256, 290, 319, 332, 345, 350-352, 355, 356, 551, 558, 560
Дзидзария (Дзари) Отар Платонович — 551, 569
Дин-Магомаев (Динмагомаев) Раджаб — 251
Диоклетиан — 577
Дитсон Джо (Ditson Geo Leighton) — 253, 342
Дмитрий (Дмитрий I), (Деметрэ I) — 453, 572, 573, 575, 577
Дмитрий (Дмитрий II), (Деметрэ II) — 453, 463, 572, 573, 575-577
Дмитрий (Дмитрий III) (Деметрэ III) — 453, 463, 572-577
Досифей (Dosithee) Нотара (или Натара) — 573, 574, 577
Достоевский Федор Михайлович — 152, 162, 243
Дроздов И. — 334
Дубровин Николай Федорович — 117, 252, 319, 334, 354
Думанов Хасан Мухтарович — 254, 348
Дунаевская Ирина Михайловна — 40, 84, 122
Духовский Сергей Михайлович — 290, 334
Дьячков-Тарасов Александр Николаевич — 335
Дымшиц Александр Львович — 104, 117
Дьяконов Игорь Михайлович — 38, 40, 45, 78, 87, 122, 237, 339, 364, 403
Дюмезиль Жорж (Dumezil G.) — 253, 342
Дюнан М. — 83
Евагр — 60, 360
Евреинов Николай Николаевич — 541
Евстафий, правитель Апсилии — 441-443, 455, 577
Евстафий, сын Сотериха — 370

584

Евстафий Мцхетели — 491
Емельянов Леонид Иванович — 241
Ермолов Алексей Петрович — 115, 348
Ефрат (Евфрат) — 60, 390, 394, 398, 399, 414, 416-419, 443, 445, 447
Ефрон Илья Абрамович — 85
Ечерух М. — 347
Жажа [Шинкуба] — 166, 195
Жиров Хамид Даутович — 250
Жордания Ной Николаевич — 204, 234
Жордания Федор Давидович — 253, 343, 574
Загоскин Михаил Николаевич — 25
Запиханов Жанакаит Жунусович — 250
Замятнин Сергей Николаевич — 252, 336,
Зантария Владимир Константинович — 560, 563, 564
Зантария Даур Бадзович — 250, 333, 528, 561, 562, 564, 568
Званба (Званбай) Соломон Темуркович — 10, 80, 237, 267, 321, 344, 351, 407
Зевакин Евгений Сергеевич — 348
Зелинский Корнелий Люцианович — 238, 549, 551

Зенон (Зинон) — 443, 445, 491
Зиммель Георг — 10
Зичи Е. (E. de Zichy) — 425
Зухба Анатолий Шигович — 89
Зухба Сергей Ладович — 76, 89, 161, 171, 187, 202, 242-245, 401, 453, 455, 524, 551
Ибрагимбейли Хаджи Мурат — 290
Иванов Вячеслав Всеволодович — 38, 40, 53, 78, 84, 122, 339, 403
Иванов Вячеслав Иванович — 80
Иващенко Михаил Михайлович — 252, 338
Иззег Айдемир (Кушха) (Izzet Aydemir /Cu/) — 554, 566
Иисус Христос — 86, 167, 199, 447, 459, 483
Ильин Д. — 334
Инадзе Мери Платоновна — 344, 364, 449
Инал-ипа Шалва Денисович — 38, 40, 43, 45, 48, 49, 52, 56, 57, 72, 76, 78, 81, 83-85, 88, 89, 104, 122, 127, 161, 170, 238, 242, 254, 288, 323, 329, 344, 350, 352, 356, 360—362, 364, 368, 373, 392, 403, 449-451, 453, 455, 457, 461, 468-470, 494, 522, 523, 550, 551, 553, 559
Ингороква П. — 254
Индар Мехмед — 287
Интериано Джорджо (Георгий) — 533
Иоакимов А. — 334
Иоанн, патриарх Абхазской церкви — 459
Иоанн, абхазский царь — 463, 468, 572—574, 576, 577
Иоанн, византийский полководец — 396—399
Иоанн, евангелист — 34
Иоанн Златоуст — 86, 538
Иоанн (Иоанн Дакика), византийский полководец - 373, 375, 376, 386-390, 399
Иоанн Мейендорф — 340
Иоанн Шавтели — 455
Иован — 460, 461, 490
Иоселиани Иоанн — 114
Иосиф — 486
Ираклий (Гераклий) 1—491
Ирина — 468
Ирку (Йирку) А. — 83
Ирмшер Йоханнес — 81
Искандер Фазиль Абдулович — 22, 34, 216, 246, 550-557, 561, 562, 564, 567, 568
Искендеров А. — 251
Иствине (Иствинэ) — смотрим: Юстин
Ищенко Евгений Николаевич — 560
Кавецкий А. — 334
Кажаров Валерий Хаширович — 254, 349
Кази (Казы) Атажукин — 348
Казим Таймаз (Kazim Taumaz) — 556
Казы-Гирей [Султан] — 35, 348
Какабадзе Саурмаг Саркисович — 344
Каландадзе Александр Несторович — 343
Калигула — 446

Калмыков Ибрагим Хамзатович — 254, 349
Камменхубер (Kammenhuber) Аннелиз — 38, 40, 78
КамюАльбер— 162

585

Кандур Мухадин (Мохин) Иззат (Mohy I. Quandour) - 5, 21, 192, 251, 254, 299, 300, 348
Капаруки — 573
Капба Руслан Хуанеевич (Хонеевич) — 238, 349, 551, 560, 569
Карамзин Николай Михайлович — 21
Карбатыр (Карабатыр) — 299, 300, 303, 304
Карганов Н.А. — 336
Карданов Чалимат Эльдарович — 348
Карлгоф Николай Иванович — 290, 334
Карпини Плано (Джованни дель Пьяно-Карпини) — 533
Карпов Евгений Васильевич — 350
Касландзия Владимир Арушанович— 551
Касумов Али Хасанович — 254, 349
Касумов Х.А. — 349
Каухчишвили Симон Григорьевич — 253, 343, 362-364, 449
Каухчишвили Тинатин Симоновна (Семеновна) — 60
Кафка Франц — 162
Кварчия Валерий Еремеевич — 551
Квезерели-Копадзе [Николай Иванович] — 343
Квициния Гунда Сергеевна — 551, 563, 565
Квициния Гурам Георгиевич — 567
Квициния Дауэй — 73
Квициния Джалачы — 73
Квициния Куат — 72, 73
Квициния Леуарса Бидович — 150, 151, 544—546, 550
Квициния Мзия — 170
Квициния Николай Тарасович — 551, 554-558, 564
Квициния Петр Камшишович— 551
Кепризли-Магомед-паша — 297
Керимов Ибрагим Абдулкеримович — 251
Керашев А.Г. — 349
Керашев Анчок Темботович — 300, 353
Керашев Тембот Магомедович — 250
Кец-пха Елыф — 73
Кешев Адыль-Гирей (Адил-Гирей) (Калам-бий) - 347
Кешоков Алим Пшемахович — 35, 192, 250
Кигурадзе Нина Шалвовна — 344
Килба Эмма Кяминовна — 551
Кислик Наум Зиновьевич — 192
Киут Киагуа — 72
Киут Осман — 72

Клавдий Птоломей (Птолемей) — 52, 366
Клапрот (Klaproth H.J.) Генрих-Юлиус — 253, 341
Ключевский «Василий Осипович — 21
Кноблах Иоганн — 83
Кобищанов Юрий Михайлович — 484, 523
Кобычев Вениамин Павлович — 339
Ковалевич Гелий Емельянович — 555, 557, 562, 565
Ковалевский Евграф Петрович — 252, 335
Ковалевский Максим Максимович — 232, 335
Ковалевский Павел Иванович — 252, 336
Кове Мты (Муты; Михаил) Алексеевич — 545
Когониа Абас — 128
Когониа Валентин Астамурович — 76, 551, 565
Когониа Иуа Абасович — 24, 34, 92, 149, 229, 525, 526, 541, 543, 546, 552, 556, 558
Кодзоков Дмитрий Степанович — 348
Кожин Вадим Валерианович — 33, 77, 161, 256, 258, 295, 353
Козловский Яков Абрамович — 171, 179, 181, 260, 261, 263, 264, 267, 268, 270-274, 282, 283, 286, 289, 290, 293-297, 308, 310, 324, 327, 330, 331, 350, 557
Кокиев Георгий Александрович — 254
Колас Якуб (Мицкевич Константин Михайлович) — 179, 192
Колюбакин Николай Петрович — 252, 333
Кондаков Никодим Павлович — 252, 335
Конджария Валентина Хаджметовна — 424, 453, 551
Кондратьев Сергей Петрович — 449
Константин Абазгский (Константинос Абасгиас) — смотрим: Константин I
Константин Богрянородный (Константин VII) — 251

586

Константин (Константин I), абхазский царь — 60, 343, 425, 572-575, 577
Константин (Константин II), абхазский царь — 444, 466, 572, 573, 575, 577
Константин (Константин III), абхазский царь — 61, 86, 463, 471, 572-577
Константин V Копроним — 466, 468, 472, 473, 492, 516
Константин VI, византийский император — 468
Копсирген Орхан (Orhan Kopsirgen) — 554
Корнелий Тацит — 52, 79, 84, 251
Коробков [Игорь Ильич] — 336
Короленко Прокофий Петрович — 335, 458, 470, 523
Коростовцев Михаил Александрович — 82, 83
Кортуа Иван Еснатович — 549, 551
Косвен Марк Осипович — 252, 336
Кох (Koch) Карл - 319, 335, 354
Кроче Бенедетто — 27, 30
Крупнов Евгений Игнатьевич — 37, 78, 252, 338
Крушкол Юлия Сергеевна — 340
Крылов Александр Борисович — 325, 355
Крылов Иван Андреевич — 236, 332, 548

Ксенофонт — 43, 46
Кудаева Светлана Григорьевна — 349
Кудашев [Кудашов] В.И. — 347
Куделин Александр Борисович — 5
Куджи — 48
Кудрявцев Константин — 252, 336, 458, 470, 494, 523, 542
Кузнецов Алексей Александрович — 255
Кузьмичев И.К. — 241
Кукба Виктор Иосифович — 259, 322, 544, 546
Кукбая А. (Мшдоу-ипа) — 80
Кулаковский Юлиан Андреевич — 61, 86, 87, 252, 335, 523
Кулиев Кайсын Шуваевич — 179, 192, 244, 312
Куманецкий Казимеж — 41, 79, 81
Кумахов Мухадин Абубекирович — 5
Кумыков Залим Туганович — 348
Кумыков Туган Хабасович — 254, 348
Купала Янка (Луцевич Иван Доминикович) — 192, 193, 245
Куправа Арвелод Эрастович — 551, 569
Курбатов Александр Александрович — 37, 77
Куридзе А.С. — 30
Куруа У.С. — 350
Курцикидзе Георгий Давидович — 69, 534
Куфтин Борис Алексеевич — 252, 336
Кучбериа Степан Михайлович — 552
Кушева Екатерина Николаевна — 338
Кушхабиев Анзор Викторович — 254, 349
Кяхба Хаджарат — 23, 528, 545, 553, 563, 565
Лабахуа Леонтий — 546, 547, 560
Лавров Леонид Иванович — 252, 338
Лагулаа Анатолий Янкович — 563, 567, 568
Ладариа Б. — 540
Ладария Маргарита Глебовна — 127, 238
Ладария Николай Васильевич (Харитонович) — 98, 237
Ладыженский [Александр Михайлович] — 336
Лакербай (Лакрба) Константин Шаханович — 343
Лакербай (Лакрба) Юрий Астамурович — 270, 351, 565
Лакоба Нестор Аполлонович — 171, 235
Лакоба Станислав Зосимович — 109, 111—115, 117, 274, 346, 551, 561, 562
Лакрба (Лакербай) Иван Александрович — 544
Лакрба (Лакербай) Михаил (Миха) Александрович (Ахматович) — 19, 34, 73, 88, 249, 541, 542, 551, 552, 555, 560
Лансло Д. — 358, 570
Лапинский Теофил (Теффик-бей) (Lapinski Theophil /Tefik Bey/) - 290, 294, 298, 299, 301-304, 319, 320, 351, 353
Лапшин Виктор Михайлович — 565
Ларош Эммануэль — 40
Ласуриа Алексей Едгиевич — 550-553, 559

Ласуриа Мушни Таевич — 551, 559, 561, 563, 569
Ласуриа Рауль Дзыкурович — 551, 557, 559, 560, 565

587

Латышев Василий Васильевич — 251, 335, 449, 450
Леви-Стросс Клод — 13
Лев I Макелла — 491
Лев III Исавр (или Сириец) — 363, 428-430, 433, 434, 438, 441, 443-447, 455, 465, 468, 472, 473, 484, 491, 492, 524
Лев IV Хазар - 459, 461, 468, 469, 472-474, 492, 521
Левченко Митрофан Васильевич — 449
Лежава Григорий Платонович — 344
Леквинадзе Вадим Александрович — 253, 343, 466
Ленин Владимир Ильич — 204
Леон I (Леон I Абазгский) — 363, 427—430, 433, 434, 436-448, 456-458, 460, 462, 464-466, 468, 472-475, 477, 482, 489, 490, 493-496, 498, 499, 512-514, 516, 519, 521, 523, 524, 572-577
Леон (Леван) (Леон II) — 23, 359, 443, 457—464, 466, 468-480, 482, 483, 488, 490-496, 498-505, 507-510, 512-521, 524, 530, 533, 571—577
Леон (Леон III) - 197, 245, 463, 471, 572-574, 576, 577
Леонид [Кавелин Лев Александрович] — 32, 47, 86, 334, 358, 467, 481, 497, 511, 536
Леонов Леонид Максимович — 250
Леонтович Федор Иванович — 252, 334
Леонтьев Константин Николаевич — 8-10, 28
Лермонтов Михаил Юрьевич — 275, 284, 285, 318, 352, 560, 563
Леселидзе Константин Николаевич — 116
Лет Юлий Помпоний — 533
Лилов Александр Ильич — 290
Липкин Семен Израилевич — 180, 553
Лихачев Дмитрий Сергеевич — 27, 30
Ловпаче Нурбий Газизович — 349
Лозинская Н.М. — 78
Ломиа Константин (Кумф) Шринович — 550, 551, 556-559, 561-563, 565
Ломидзе Георгий Иосифович — 258
Ломтатидзе Кетеван Виссарионовна — 344
Лонгворт Джон А. (Longworth J.A.) — 299, 304
Лонгин — 431, 443
Лопе де Вега (Вега Карпьо) — 546, 547
Лордкипанидзе Г.А. — 344
Лордкипанидзе Отар Давидович — 43, 48, 83, 344
Лорис-Меликов Михаил Тариелович — 291
Лотман Юрий Михайлович — 13, 258, 350
Лука — 34
Люлье Леонтий Яковлевич — 51, 79, 84, 252, 319, 329, 333, 354, 356
Маан (Маргания) Дмитрий Тлапсович — 98, 237, 537
Маан (Маргания) Камлат — 196

Маан (Маргания) Хабр-ипа Кац — 271, 305
Магомедов Муса Абдулаевич — 251
Магомет-Амин (Асалаев) (Мухаммед-Эмин, Мухаммед-Амин, Магомет-Эмин, Мохамед Амин, Магомед Амин) — 290, 291, 294, 298-304, 306, 319, 353
Макарий — 60
Макаров Т. — 334
Максенций — 373
Максимов Евгений Дмитриевич — 334
Малия Елена Михайловна — 346, 551
Мальбахов Борис Касбулатович — 254, 349
Мамакаев Магомет Амаевич — 251
Мамбетов Галим Хизирович — 254, 348, 356
Мамхегова Р.А. — 349
Манн Томас — 162
Мариньи Жак-Виктор-Эдуард (Taitbout-de-Marigny E) — 253, 341
Маринэ (Марин) — 363, 439, 441-444, 455, 577
Мария, Богоматерь — 60
Марк — 34, 481
Марковин Владимир Иванович — 338
Марр Николай Яковлевич — 34, 39, 51, 62, 71, 71, 77, 78, 81, 83, 87, 88, 120-123, 237, 252, 259, 322, 336, 543, 546-548
Маршан Ребия-ханум — 14

588

Марыхуба (Мархолиа) Игорь Ражденович — 246
Масуди — 436
Матфей — 34
Мафедзев Сараби Хажмастафович — 251, 254, 276, 277, 333, 348 Махвич-Мицкевич А. — 334
Мачавариани Давид А. — 80, 534
Мачавариани Константин Давидович — 34, 69, 71, 80, 84, 88, 121, 129, 237, 238, 253, 343, 537, 539
Машбаш Исхак Шумафович — 19, 21, 192, 251, 254, 265, 293, 297, 299, 300, 303, 304, 306, 333, 350, 353
Машрики Фируз — 455
Маяковский Владимир Владимирович — 544
Мгеладзе А. — 256
Мегрелидзе Шамше Варфоломеевич — 344
Медея — 37, 43, 44, 51, 54
Меликишвили Георгий Александрович — 38, 40, 46, 48, 78, 83, 253, 344, 360-362, 364, 366, 367, 403, 435, 449-451, 457
Менандр — 360, 362, 363
Меретуков Касим Хамосович — 85
Меретуков Мухтар Асланович — 348
Месроп Маштоц — 63, 64
Мет Гунатуко Иззет (Izzet Met Qunatako /Cunatuka/) — 556

Мехмедбей (Мехмед-бей) (Бандья, Банья /Иоган, Янош/) — 298, 299 Мещанинов
Иван Иванович — 83
Микадзе Т. — 48
Микая (Микаиа) Мушни Иродович — 551, 554, 558, 559, 561, 564 Микеладзе Теймураз
К. — 83, 344
Миллер Александр Александрович — 252, 335
Миллер Всеволод Федорович — 335
Милославский Георгий Васильевич — 453
Мир (Мириан) — 427, -430, 433-435, 443, 460, 464, 465, 473, 523
Михаил Николаевич, великий князь — 291, 292
Мнасей — 48
Момад — 427
Мордовцев Даниил Лукич — 540
Мровели Леонтий — 251, 530
Муваталли — 40
Мудунов Абакар Алиевич — 251
Мукба Анзор Кокович — 250, 359-361, 365, 368, 369, 374, 392, 396, 398, 399, 405, 422,
427, 451, 489, 528, 530, 559, 564, 565
Мурван ибн-Мухаммед (Мурван Кру; Глухой) — 403, 427-430, 432, 434, 435, 443, 448,
464, 465, 473, 489, 493
Муса Рамазан (Musa Ramazan) — 556
Мустафа Кемаль (Ататюрк) — 306
Мустафа-паша — 297, 298
Мусукаев Александр (Ахмат) Ибрагимович — 254
Мухаммад ибн 'Абд ал-Карим аш-Шахрастани — 453
Мухаммад (Мухаммед, Магомет) (Muhammad, Mohamad) - 88, 199, 320, 424, 426, 453,
454
Мхонджа Левард (Василий) Кяминович — 170
Мюррей Дж. — 42
Набед- 393, 394, 398, 419, 421, 426
Навои Низамаддин Мир Алишер — 455
Нагоев Анатолий Хамзетович — 348
Надеждин Николай Иванович — 25
Надъярных Нина Степановна — 5, 28, 249, 250, 258, 333
Назарова Ирина Михайловна — 354 Налоев Заур (Заурбий) Магометович — 19, 254,
348
Намиток Айтек (Nमितок A.) — 347, 552, 556
Нахогаран — 372, 373
Невская Валентина Павловна — 340
Нейман Юлия Мойсеевна— 189
Некрасов А.М. — 340
Нерон — 425, 446
Нерсе - 458, 459
Неферикара — 82
Николай Мистик — 61, 86, 87, 465, 480, 523
Николай I — 353, 354

- Николай II — 198
 Нинуа А. — 540
 Ниусерра (Неусерра) — 82
 Ницше Фридрих — 521
 Новосельцев Анатолий Петрович — 252, 339, 454
 Ногмов Шора Бекмурзович — 35, 347
 Обадия — 485
 Одзрахос — 462
 Олонецкий Алексей Алексеевич — 252, 336
 Ольшевский Мелетий Яковлевич — 252, 334
 Омар-паша (Омер-паша, Омарбей) — 300
 Оппенгейм (Oppenheim) А. Лео — 84, 85
 Опсит (Апсирт, Апсырт) — 359, 378, 380, 390, 392-399, 406, 409-420, 422-424, 426, 432, 448, 452, 482, 489, 528, 577
 Остуд Чарльз Эджертон — 13
 Осман-бей - 298, 352, 353
 Островский Александр Николаевич — 152, 565
 Палефат (Палефат Абидосский) — 54
 Паллас Петр Симон (Петр Симонович) (Pallas P.S.) - 253, 341
 Панеш А. — 302, 353
 Панеш Эмма Хасановна — 347
 Панкрас I — 573
 Панкрас II — 574
 Пантюхов Иван Иванович — 252, 335
 Панцулая Платон — 544
 Папаскир (Папаскири) Гушка Георгиевна — 559
 Папаскир (Папаскири) Иван Георгиевич (Бинакукович) — 22, 24, 150-152, 221, 547, 549-551, 554, 555, 559
 Папаскир (Папаскири) Мушни Георгиевич (Бинакукович) — 152, 241, 546, 550, 554, 555, 562
 Папба Махинур (Рарарһа /Pара-pha/ Mahinur Tuna) - 73, 244, 347, 554 Папуашвили
 Тенгиз Георгиевич — 346
 Парсбит (Барсбит) — 443, 495
 Паскевич Иван Федорович — 116
 Пастернак Борис Леонидович — 352
 Патейпа Николай Соломонович — 237, 538, 546
 Пачалиа Шарах Абзагович — 562
 Пачулиа Вианор Панджевич — 85, 406, 453, 551
 Пейсонель (Reysssonel de) М. [Пейсонель Карл] - 253, 341
 Петров А.И. — 354
 Петрозашвили Роман Георгиевич — 359, 361—363, 365, 422, 426, 427, 431-437, 439, 443-445, 449, 454, 457, 477, 482, 487, 493
 Петросян Юрий Ашотович — 453
 Петрухин Владимир Яковлевич — 454
 Петрушевский Илья Павлович — 453, 454

Пётр I Великий — 26, 107
Пириа Шамиль Хусинович — 554, 559
Пинсон (Pinson) М. — 253, 342
Пиотровский Михаил Борисович — 453
Платон — 446
Плетнева Светлана Александровна — 454, 485, 523
Плиний Секунд (Гай Плиний Секунд) — 53, 362, 366, 449, 450
Пожидаев Василий Павлович — 336
Покровский Михаил Владимирович — 338
Покровский Михаил Николаевич — 252, 290, 338
Покровский Николай Ильич — 338 Полухин Юрий Александрович — 557 Потоцкий Ян (Potocki Jean) — 253, 341 Потто Василий Александрович — 252, 278, 334, 352
Прозоров Павел Иванович — 84, 85
Прозоров Станислав Михайлович — 453
Прокопий Кесарийский — 60, 85, 251, 360—364, 366, 368, 374, 376, 378, 380, 390, 392, 393, 395-397, 403, 407, 417, 421, 445, 449-453, 530
Прянишников — 337
Псевдо-Арриан — 364, 365
Пурцаладзе [Дмитрий Петрович] — 69, 534, 537
Пушкарев Сергей Германович — 252, 333

590

Пушкин Александр Сергеевич — 21, 25, 152, 153, 167, 318, 546, 548
Пфаф Владимир Богданович — 362
Пэк Сок Ёк — 552
Рабле Франсуа — 162
Раевский Николай Николаевич — 275, 334, 352
Раздольский А. — 564
Рамишвили Рамин Максимович — 344
Рамсес 11—40
Ранке Леопольд фон — 13
Распутин Валентин Григорьевич — 192
Рашит-паша — 538
Регельсон Лев Львович — 400
Резмаг (Ресмаг, Рисмаг) — 365, 571, 576
Репин Илья Ефимович — 537
Рехвишвили Спартак Ильич — 344
Ригвадин — 577
Риккерт Генрих — 10, 11, 28, 29
Римский-Корсаков Николай Андреевич — 567, 568
Робакидзе Григол — 192, 215, 246
Рождовский А. — 334
Романовский Дмитрий Ильич — 334
Ромил — 370
Росляков В. — 561
Ростовцев А. А. — 247

Ростовцев Михаил Иванович — 62, 87
Рукевич А.Ф. — 271, 349—351
Руссо Жан Жак — 164
Руставели Шота — 455, 547, 548, 554, 559
Рустик — 360, 369
Рчеулишвили Леван Дмитриевич — 344
Рыбинский Г.А. — 252, 335
Рыкгоф Иона Ионович — 112, 113
Сабанисдзе Иоанн — 61, 458, 459, 465, 468, 491, 530
Савинов Василий Иванович — 252, 335
Саканиа Гунда Валентиновна — 551, 562, 564
Сакуров В.Н. — 347
Салакая Шота Хичович — 76, 85, 89, 241, 551
Сангулиа Сандро Ламцацович — 545
Сангулиа Шалва Михайлович — 557
Саулак (Saulaces) — 53
Саулах — 53
Сафербий Зан (Сафарбей, Сефербей, Сафер-бий, Зан-Уко, Зан-Оглу, Сефер-паша Зан-оглы, Сафир-паша, Ахан-ипа) — 290, 297—304, 306, 353 Сахура — 82
Святослав (Святослав I) — 454, 484
Селезнев М.А. — 333
Семенов Георгий Витальевич — 193
Серена Карла — 358, 568, 570
Сесострис (Сезострис или Рамсес II) — 45
Симокатта [Феофилакт] — 360
Симонов Константин (Кирилл) Михайлович — 258, 260, 261, 263, 264, 267, 268, 270-274, 282, 283, 286, 289, 290, 293-297, 308, 310, 324, 327, 330, 331, 350, 559
Симон Кананит (Кананитский) — 431, 437, 447, 482, 483, 497, 536, 565 Сичинава Виктор — 85
Сиюхов Сефербий Х. — 278, 348, 352
Скепарна — 394, 396, 398, 409, 413-415, 417, 418, 420, 424, 426, 571, 577 Скилак Кориандский — 46, 48
Смирнова Ярослава Сергеевна — 252, 339
Смирнов Алексей Петрович — 338
Смирнов Игорь Павлович — 352
Смирнов Николай Александрович — 252, 290, 338
Смыр Григорий Вахайдович — 170
Смыр Рушбей Хазаратович — 551, 557, 558, 560-562, 564
Снодграсс А.М. — 42
Сократ — 446
Соловьев Владимир Сергеевич — 453
Соловьев Лев Николаевич — 252, 339
Соловьев Сергей Михайлович — 21
Солодун Мефодий Степанович — 336
Солоухин Владимир Алексеевич — 524, 556
Сордури (или Сардури) II — 48
Сотерих — 365, 369-375, 381-383, 387, 389, 489

- Спадаг — 365, 571, 576
 Спенсер (Spencer) Едмонд (Эдмонд) — 253, 342
 Сталин (Джугашвили) Иосиф Виссарионович — 123, 234, 255
 Сталь Карл Федорович — 335
 Старостин Сергей Анатольевич — 80
 Стахемфлак (Стахемфак) — 365, 576
 Стефан Византийский — 52, 84, 364
 Страбон — 43, 51, 79, 84, 85, 251
 Стражев Виктор Иванович — 111, 117
 Стратофил — 61
 Струве Василий Васильевич — 83
 Сулейман ибн-Исам — 432, 443, 455
 Султанов Казбек Камилович — 35, 258
 Такайшвили Евктимий (Евфимий) Семенович (Takaichvili E.) — 253, 343, 574
 Талейран (Талейран—Перигор) Шарль Морис — 112
 Тамара — 66, 450
 Тапагуа Джота Константинович — 558
 Тарба Иван Константинович — 249, 528, 549—552, 555-564
 Тарба Нелли Золотинсковна — 551, 552, 554, 555, 559, 560, 562, 564 Таркил Кансоу — 453
 Таркил Сарион Хыгович — 554, 558, 560, 562
 Тарле Евгений Викторович — 104, 117
 Тарнава Михаил Иванович — 61, 98, 116, 237, 344, 540, 542
 Тверской Александр Давыдович — 104, 117 Тердет - 375, 376, 386, 389, 395, 396, 398, 407
 Теунов Хачим Исхакович — 250
 Тимм Василий (Вильгельм) Федорович — 534
 Тит — 446
 Тихонов Николай Семенович — 559
 Тогошвили Георгий Давидович — 345
 Тодуа Т.Т. — 344
 Тойнби Арнолд Джозеф — 10, 11
 Токарев Сергей Александрович — 37, 77, 186, 244
 Толстов Сергей Павлович — 19
 Толстой Алексей Николаевич — 26, 30, 107
 Толстой Лев Николаевич — 21, 25, 30, 152, 153, 164, 319, 546, 552 Толстой Н.А. — 78
 Торнау (Торнов) Федор Федорович — 141, 239, 275-277, 290, 335, 345, 352 Тоуманоф К. (Toumanoff C.) — 253, 343, 473, 576
 Трапш Михаил Мамедович — 49, 83, 254, 345, 551
 Трахо Рамазан (Traho Ramazan) — 254, 349
 Траян — 365, 425, 576
 Трирогов [Владимир Григорьевич] — 69, 534
 Тронский Иосиф Моисеевич — 83
 Трубачёв Олег Николаевич — 338

Туганов Рашад Умарович — 257, 348
Тужба Борис (Антон) Максимович — 249, 250, 255, 333, 359-361, 365, 378, 380, 390, 392, 393, 395, 398-401, 403, 406, 408, 416, 418, 421, 422, 424, 427, 432, 443, 448, 452, 477, 482, 487, 489, 528, 530, 561, 562, 565
Турчанинов Георгий Федорович — 36, 43, 47, 49, 50, 53, 58, 59, 83-85, 252, 340
Тутмос III — 407
Тхагазитов Юрий Мухамедович — 34—36, 77, 276, 278, 352
Тхайцухов Бемурза Хангериевич — 251
Тхайцухов Михаил Семенович — 347
Тынянов Юрий Николаевич — 26, 30
Уварова Прасковья Сергеевна — 334
Удальцова Зинаида Владимировна — 373, 451
Улигаг (Улигат) — 396-398
Унежев Кашиф Хаждаутович — 349
Уркварт (Уркарт) Дэвид (Давуд-Бей) (Urquhart D. /Davud Bey/) - 253, 299, 341
Услар Петр Карлович — 68-70, 88, 96, 97, 116, 122, 237, 252, 319, 335, 337, 354, 534, 536, 537, 569
Ушаков П. — 49
Фадеев Александр Александрович — 546, 547, 553
Фадеев Анатолий Всеволодович — 24, 101, 102, 116, 252, 290, 336, 546

592

Фадеев Ростислав Андреевич — 252, 334
Фалес — 13
Фарсант — 373
Фарсон Н. (Farson N.) — 253, 342
Фелицын Евгений Дмитриевич — 252, 290, 334
Феодора, византийская императрица — 393, 398, 418
Феодора, супруга правителя Абазгии Опсита (Апсирта/Апсырта/) — 393-395, 411, 412, 419
Феодосий, сын Леона I, абхазский царь — 443, 466, 474, 475, 493, 501, 512, 513, 516, 519, 521
Феодосий (Феодосий I), абхазский царь — 572-575, 577
Феодосий (Феодосий II), абхазский царь — 443, 444, 463, 468, 471, 572-577
Феодосий (Феодосий Слепой или Выжженный глаз) (Феодосий III), абхазский царь - 463, 572-577
Феодосий III, византийский император — 446, 455
Феокрит — 48
Фёдор (Фёдор I), абхазский царь — 572, 573, 575
Фёдоров Яков Александрович — 252, 339
Филагрий — 370
Филиппик (Вардан) — 491
Филипсон Григорий Иванович — 334
Финиктиос (Филиктиос, Феликтиос) — 571, 573, 575, 577
Фирдоуси Абулькасим — 455
Флавий Арриан — 54, 63, 85, 251
Фока — 491

ФонвильА. — 272, 351
 Форрер Эмиль — 40
 Фотий — 86
 Франс Анатолий (Анатолий Франсуа Тибо) — 565
 Фредерик Дюбуа де Монперэ (Dubois de Montpereux Frederic) — 129, 238, 252, 253, 342
 Фрейзер Джеймс Джордж (Frazer James George) — 186, 244
 Фридрих Иоганес — 63, 83, 87
 Фукидид — 42, 79, 251
 ХавжокоЖ. — 301, 353
 Хавжоко Шаукат Муфти (Shauket Mufti /Habjoko/) - 254, 301, 347 ХагандокаМ.
 (Haghandoqa M.K.) — 254, 347
 Хагба Д. — 540
 Хагба Лили Ризовна — 551
 Хаджемук-Хадже (Хаджемук) (Пшымаф) — 278-280, 304, 333
 Хаджи Берзек (Берзедж) Дагомук (сын Адагвы)- 271, 296, 299, 322, 350 Хаджи
 Берзек Керантук (Берзедж Джирандук, Хаджи-Курандук, Хаджи-Керандук, Хаджи-
 Керантук-Берзек /Берзег/) — 265, 269, 271-275, 277, 278, 281, 282, 289, 291, 295, 297,
 299, 302, 305, 322, 333, 351, 529 ХазровИ. - 319, 354
 Хайдарбек Геничутлинский — 88
 Халбад Тарас Хусрабович — 85
 Хамплъ Ф. — 42
 Хан-Гирей [Султан] — 21, 35, 251, 304, 333, 347, 348, 353
 Ханеферра — 82
 Хантили I — 40
 Харчилаа Платон С. — 169
 Хасдай ибн-Шафрут — 486
 Хатко (Хотко) Самир Хамидович — 254, 349
 Хашиг Николай Чифович — 169, 243, 249, 551, 555, 558, 559, 561, 562 Хашхожева
 Раиса Хапифовна — 349
 Хварцкия Игорь Иванович — 352, 400, 453, 563, 565
 Хетагуров Коста (Константин) Леванович — 192
 Хециа Анатолий Джотович — 551
 Хицунов П. — 319, 354
 Хонелия Рауль Акибеевич — 345
 Хоретлев Аскер (Аскербий) Османович — 348
 Хосрой (Хосров, Хозров) (Хосров I Ануширван) — 394, 396, 398, 414, 424, 426

593

Хрушкова (Гельбак) Людмила Георгиевна — 252, 340, 391, 511, 551 Хрущев Никита
 Сергеевич — 256
 Хубиев Осман Ахияевич — 250
 Хуршилов Магомед — 251
 Хьюитт Брайан Джордж (Hewitt B.G.) — 253
 Цагов Нури Айтекович — 311
 Цаликов (Цапыкаты или Цаликкати) Ахмед (Ахмет) - 283-285, 318, 319, 352, 354
 Царгуш Шурбей Кадырович — 161, 242

Царгуш Василий Михайлович — 544, 568
Цата (Цате, Цатеи) — 369, 375, 398, 413, 414, 416
Цвижба Шалва Леуарсанович — 546, 553, 554, 556-558, 560-564
Цвижба Лариса Исиновна [Ясоновна] — 347
Цвинария Игорь Иванович — 346
Цеков Пасарби Кучукович — 553
Церетели Акакий Ростомович — 542
Церетели Григорий Филимонович — 54, 85
Цицианов Павел Дмитриевич — 113
Цулая Гиви Васильевич — 253, 344, 427, 435, 454, 457, 460, 461, 463, 464, 494, 522, 524
Цуртавели Яков — 491
Чагин Алексей Иванович — 5
Чайковский Петр Ильич — 567
Чанба Самсон Яковлевич (Куагович или Якупович) - 24, 92-95, 97, 98, 100-103, 116, 134, 152, 221, 233, 249, 525, 526, 540, 542- 547, 556, 563, 567 Чаниа Терент Михайлович — 554, 559, 561, 562-565, 569
Чан-пха Хасибе — 538
Чарторыйский (Чарторижский) А. — 351
Чачба (Шервашидзе) Александр Константинович — 537, 541
Чачба (Шервашидзе) Асланбей (Арсланбей) Келешбеевич — 104—107, 109, 111—115, 236, 274
Чачба (Шервашидзе) Гасанбей— 115
Чачба (Шарвашидзе или Шервашидзе) Георгий Михайлович — 10, 67, 170, 292, 383, 451, 452, 541, 554, 561
Чачба (Шервашидзе) Григорий Алибеевич (Александрович) — 69, 534 Чачба (Шервашидзе) Дмитрий Сефербеевич (Георгиевич) — 115
Чачба (Шервашидзе) Константин (Хуршидбей) Георгиевич — 534
Чачба (Шервашидзе) Келешбей (Келеш, Келешбек) — 104—109, 111—115, 138, 236, 274
Чачба (Шервашидзе) Кучукбей — 113
Чачба (Шервашидзе) Манучар — 113
Чачба (Шервашидзе) Михаил (Хамудбей / Хамутбей) Георгиевич 1— 67, 87, 115, 117, 269, 271-275, 278, 281, 289-301, 306, 322, 333, 351, 529
Чачба (Шервашидзе) Михаил Леванович (Мажарович)— 539
Чачба (Шервашидзе) Сефербей (Сефер-бек, Сафарбей, при крещении Георгий) — 109, 112-115, 274
Чачхалиа Денис Киршалович — 6, 245, 269, 305, 321, 329, 337, 347, 430, 431, 453-455, 467, 473, 522, 523, 559, 561, 562, 564, 568, 571, 576
Чачхалиа Киршал Шамильевич — 550—553, 555, 556, 559, 560, 564 Чачхалиа Наурыз — 73
Чекалова Александра Алексеевна — 449
Чекменов Сергей Андреевич — 254
Челеби Евлия (Celebi Evliya) — 252, 329, 356
Челик Осман — 554, 556
Чернецов Н. — 532
Чернышев К. — 440, 455
Чехов Антон Павлович — 537, 547

Чеченов Исмаил Магометович — 254
Чижевский Дмитрий Иванович — 7, 28
Чикатуев Микаэль Хаджиевич — 553
Чирг Асхад Юсуфович — 349
Чирикба Вячеслав Андреевич — 329, 356
Читанаа (Читанава) Вячеслав Мушниеви́ч — 551, 561-563
Читашева Римма — 170, 243

594

Чичак (Чичек) (при крещении Ирина) — 430, 459, 472, 473, 484
Чичба Заур — 325, 326, 401
Чичнаум Асим — 489
Чкадуа Лидия Платоновна — 551
Чкадуа Шота Аугенович — 551, 553—555, 558—561, 563, 564
Чкалапыуа Щрын — 537
Чочуа Андрей Максимович — 538, 540, 555
Чочуа Ясон - 552, 555, 557
Чукбар Антон Иванович — 237, 538
Чурсин Григорий Филиппович — 81, 237, 252, 323, 325, 327, 336, 355, 440, 455
Шаваева Миналдан Черуовна — 250
Шагиров Амин Кабцуевич — 85
Шакирбай Георгий Захарович — 329, 356, 551
Шакрыл Константин Семенович — 49, 76, 83, 170, 255, 256, 424, 453, 546, 548, 551
Шакрыл Платон Семенович — 540, 544, 546, 547, 558
Шакрыл Тамара Платоновна — 551
Шамба Георгий Кучиевич — 254, 346, 551
Шамба Орхан — 256
Шамба Осман — 73
Шамба Сергей Миронович — 346, 551
Шамба Тарас Миронович — 569
Шамиль - 88, 291, 294, 298, 299, 301-303, 336, 342, 351
Шанидзе Акакий Гаврилович — 547
Шапиро Моисей Альтерович — 13
Шария Виталий Валерианович — 564, 568
Шармат Теиб — 73
Шведов Дмитрий Николаевич — 548
Швецов В. — 334
Шевелёв С. — 561, 562
Шевченко Тарас Григорьевич — 30, 192, 554
Шейн Павел Васильевич — 244
Шекспир Уильям — 552, 555, 560
Шепсескара — 82
Шервашидзе (Чачба) Леонид Алексеевич — 346
Шерипов Асланбек — 246
Шефнер Вадим Сергеевич — 193
Шиллер Иоганн Фридрих — 565

Шиллинг Евгений Михайлович — 81, 237, 252, 336
Шинкуба Баграт Васильевич — 19, 21, 22, 24, 25, 27, 34, 76, 106, 119, 120, 129, 152, 160— 167, 169, 171, 172, 174, 176, 179, 181, 188, 190-193, 195, 207, 209, 210, 213, 227, 236, 243-247, 249, 250, 254-260, 265, 271, 277, 278, 280-282, 284-286, 288-290, 292, 293, 295, 296, 298-300, 302, 303, 306, 310, 312, 316-318, 320, 322, 323, 326, 327, 329, 331— 333, 349, 350, 353-355, 359, 370, 376, 399, 400, 405, 407, 422, 452, 482, 487, 502, 524, 527-530, 547, 548, 550-555, 558, 559, 561, 563, 564
Шлиман Генрих — 41, 79
Шогенцуков Али Асхадович — 35, 192
Шолохов Михаил Александрович — 552
Шомахов Амирхан Камизович — 250
Шопен Иван Иванович — 334
Шпенглер Освальд — 10, 11, 14, 29
Шустер-Шевц Хайнц — 40
Шуцезуко Цейко Тлише — 278-280
Шушана — 489-491
Щербина Федор Андреевич — 335
Эвмел Коринфский — 43
Эйхенбаум Борис Михайлович — 26, 30
Экман Г. — 13
Элиаде Мирча — 13, 29, 350
Эльберд М. (Мальбахов Эльберд Тимборович) — 251, 255
Эльмесов Аульдин Матуевич — 254, 349
Эсадзе Семен Спиридонович — 253, 278, 290, 343, 352
Эшба Ефрем Алексеевич — 204, 246
Эшба Нелли Ражденовна — 565
Эшба Смел (Симион) — 69, 534
Эшба Фома (Омар) Христофорович — 540
Ээт (Эит, Аэт, Айэт, Аит) — 42, 43, 48, 51-54, 450
Юлиан, правитель Аписии — 365, 576
Юлиан (Рихард) — 533

595

Юнг Карл Густав — 22, 29
Юнкер Герман — 63
Юркевич Виктор Николаевич (Рус-Имерели) — 451
Юстин (Юстиниан; Иствинэ / Иствине), абхазский царь — 573, 575, 577 Юстин I, византийский император — 491
Юстиниан (Иустиниан) I Великий — 60, 61, 343, 360, 369, 370, 373, 374, 377-381, 383, 384, 389, 390, 392-394, 396, 398, 403, 404, 416-419, 421, 425, 431, 443, 445, 447, 450, 451, 489, 530
Юстиниан II (Ринотмет) — 429, 444, 455
Юсуф — 472
Юсуфов Расим Фараджуллаевич — 5, 10, 21, 25, 28-30, 64, 87
Яйленко Валерий Петрович — 42, 81
Якобсон Роман Осипович — 13

Яковлев Николай Феофанович — 543
Ярневский Иосиф Зеликович — 241
Ясперс Карл — 10—13, 29
Яхьяев Магомед-Султан — 251

Canale M. — 342
Clowin Ivan von — 342
Celebi Bahriye — 342, 575
Cunatako Izzet Met — 347
Friedertthal A. — 342
Hell Xavier Hommaire de — 342
Hodges J. — 342
Kanitz Felix — 342
Karpas Kemal H. — 343
Kollautz A. - 342, 574
Mackie John Milton — 342
Mordan J. — 342
Neumann Karl Friedrich — 342
Ozbay Ozdemir — 349
Paret Rudi — 454
Popper William — 342
Puttmann Hermann — 341
Rommel C. [Dietrich Christoph von] Seton-Watson Hugh — 342
Wagner Friedrich — 342
Widengren Geo — 453
Yedic Haluk — 348

596