

## РЕФЛЕКСИЯ КОЛЛЕКТИВНОЙ ТРАВМЫ В ПОСТКОЛОНИАЛЬНОЙ ГРУЗИНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

*В связи с развитием постколониальных студий в последнее десятилетие проблема видения Другого приобрела особое значение. Национальный стереотип, учитывая его дискурсивный характер, приобретает благодатную почву для распространения в художественной литературе. Этностереотип включает шкалу оценки, которая может быть диаметрально противоположной – от очень позитивной до крайне негативной.*

**Ключевые слова:** образ Другого, этностереотип, грузинская постсоветская литература.

С 70-х годов XX века сфера постколониальных исследований в области гуманитарных и социальных наук признана одной из наиболее важных междисциплинарных сфер, главной задачей которой считается переоценка имперско-колониальных составляющих, их многообразия и различий. На сегодня, в сфере интересов теоретиков постколониальных исследований, объединена культурная продукция метрополий и бывших колоний [1]. В русской литературе, а также литературе бывших советских республик, после распада СССР возникли элементы постколониального сознания. На рубеже XX-XXI веков независимо друг от друга, на основе ряда различных аргументов, многие исследователи задались вопросом изучения литератур постсоветских республик с точки зрения постколониальной методологии, однако их подход отличался друг от друга. В постсоветском пространстве интерес к постколониальным исследованиям в наибольшей степени проявился в государствах Прибалтики, Украины и Грузии. Репрезентация постколониальной критики, активно проявившая себя в вышеуказанном научном пространстве, в свою очередь, вызвала необходимость исследования рефлексии *коллективной травмы*, причиной которой является колонизация. В данной статье мы попытаемся показать влияние на постколониальную грузинскую литературу двух текущих литературных процессов – с одной стороны, постколониальной рефлексии и, с другой стороны, постколониальной мифологии. Для анализа данной проблемы мы выбрали роман Отара Чиладзе «Авелум» [2], изданный в 1995 году, в котором во всей полноте проявились упомянутые выше проблемы.

Распад Советской империи и стереотипов, определяющих на протяжении десятилетий идеологизированное сознание грузинского народа, нравственный кризис людей, нарушение связи между поколениями, травмированная память, выявление противоречивого характера советского менталитета и культурной памяти – таков неполный список проблем, которые Отар Чиладзе поднимает в культовом романе «Авелум». Многие исследователи отмечают, что память субъективно отражает прошлое; иногда она предстает как необъективный, далекий от реальности дискурс, обсуждение которого в качестве маркера действительности прошлого невозможно без дополнительных, специальных

документов. В романе художественный образ постколониального субъекта – Авелум – рассматривается как «смесь» взаимодействия глубинных особенностей памяти писателя и созданного им же самим нарратива. Отар Чиладзе уже изначально определяет собственную (то есть автора) роль в романе. Он обращается к одному из известнейших приемов постмодернизма – авторской маске: «Преданный читатель, поверь, вне всякого сомнения, было бы гораздо лучше, если бы тот, о ком я собираюсь тебе рассказать, вернее, тот, вместо кого я собираюсь говорить, сам написал бы свое собственное приключение, и, наверняка, тебе иногда будет сложно различать нас, что помимо некоторой путаницы, подарит тебе также огромную внутреннюю свободу» [2: 3]. В то же время, автор часто обращается к реминисценции, символике, двойному кодированию и постмодернистскому иронизированию, которое направлено не на высмеивание какого-либо события или конкретно кого-либо, а скорее выполняет своего рода «корректирующую» роль в осмыслении событий прошлого и настоящего. «Мы люди, созданные символами», – отмечает автор при обсуждении имени главного героя романа. Автор поясняет, что Авелум – шумерское слово, и означает оно свободного, полноправного гражданина. В этом иронизированном пассаже романа четко проявляется оппозиция между собственным именем героя (в частности, его символической нагрузкой) и общественно-политической обстановкой, в которой он должен жить. Очевидно, что в условиях Советского тоталитаризма не допускалась даже мысль о свободе и полноправии граждан; «...желание Авелума, достичь личной свободы хотя бы через любовь, требовало самопожертвования и бесконечной борьбы, однако в стране, где первый поэт и обычный солдафон мыслят одинаково, свобода является всего лишь архитектурным излишеством, да и то, предназначенным для постороннего зрителя» [2: 206].

Именно с жизнью Авелума – автора произведений, отличающихся оригинальностью почерка и литературной самобытностью, – связано осознание трагических страниц исторического прошлого Грузии; событий, отпечатанных в его сознании в виде эпизодов травмированной памяти (большой террор 1930-х годов, 9 марта 1956 года...) и определяющих духовный кризис персонажа, связанного, с одной стороны, с подавлением и порабощением личной свободы Советской империей, а с другой стороны, с возникшим между поколениями процессом отчуждения (его отец и Авелум, Авелум и Экаекатеринакато). Стремление Авелума к полноправному гражданству страны, свободе, видоизменению внутреннего «Я» носит большую символическую нагрузку. Писатель обобщает жизненную судьбу Авелума и в его лице олицетворяет судьбу граждан малых стран, малых народов, захваченных тоталитарным государством и с течением времени теряющих свою веру, желание сопротивляться и смирившихся со своей судьбой; а смирившиеся с судьбой «...свободе предпочитают тюремное заключение, полученное упреками и заслуженное судьбой».

Авелум пытается бежать от «империи зла» в «империю любви». Его любовные перипетии развиваются параллельно сразу с тремя женщинами: его женой – Меланией, с которой у него общая дочь – Экаекатеринакато; русской Соней, недооценившей любовь Авелума и вышедшей замуж; француженкой Франсуазой, которая как контрабанду вывезла из Советской империи плоть и кровь Авелума, и, таким образом, родила Авелуму вторую дочь в Париже. В этой троице нам интересен образ Франсуазы (Соня, представлена несколько раздробленно и не выходит за рамки укоренившегося в грузинском

менталитете имаготипа русской женщины, о ней речь пойдет ниже). Здесь же отметим, что, так же как и Соня, в отношениях с Авелумом Франсуаза понимает, что никогда не займет место Мелании: «Место Мелании для Сони всегда было недостижимо, также как и для Франсуазы, да и ни одна из них об этом не думала, или, правильнее сказать, обе молчаливо признавали, что более всего это место принадлежало Мелании» [2: 247]. Несмотря на то, что у Франсуазы и Авелума есть общий ребенок, их разделяет ментальная несовместимость, так как «...помимо слов, даже помимо чувств, выражаемых словами, у них не было ничего общего: ни дома, ни языка, ни прошлого, ни даже будущего. Ничего!» [2: 305]. Бесконечные маршруты Авелума по направлению Тбилиси-Москва и Москва-Париж (то есть, от колонии к метрополии и далее, к свободе) истолкованы писателем, как попытка самопознания главного героя и осознания своей роли в мире и определения собственного места.

Следует отметить, что Франсуаза, из-за колеблющегося характера Авелума, не способного принимать решения, и флексивности его духовных настроений, с самого начала правильно понимает свое место в мире любимого мужчины. Для наглядности, она обращается к мифу о Дедале и Икаре и проводит параллель между Авелумом и Дедалом; «...и все же, мне иногда кажется, что все это нужно тебе для писательского вдохновения: встречи, расставания, ожидание, страдания, страх, возбуждение... захотел, представил себя Дедалом, захотел... а я всего лишь невольный участник этого великого видения» [2: 277]. Тем не менее, Авелум думает иначе; он считает, что в отличие от Франсуазы, он не сын свободной страны, и «...скованный мужчина не имеющий права на любовь; в первую очередь он должен высвободить себя, должен стать человеком» (Чиладзе 1995:279).

Франсуаза не понимает глубины последствий коллективной травмы, которую пришлось испытать Авелуму; травмы, лишившей его покоя, и оставившей неизгладимый след в его памяти. Согласно Джеффри Александру, во время коллективной и культурной травмы определенные члены социальной или национальной группы испытывают влияние ужасных событий, которые навсегда отпечатлеваются в памяти и меняют их будущую идентичность [3]. Таким образом, для Авелума (да и в целом, для грузинского народа) день 9 марта 1956 года. Он не может стереть из памяти русских солдат, разогнавших мирную демонстрацию и лицо, истекающего кровью мальчика, на ступеньках лестницы в подъезде дома в ожидании помощи. Помимо этого, даже в последние минуты жизни, смертельно раненому Авелуму слышится крик младшей сестры, отданной другим в целях ее спасения от голодной смерти после изгнания родителей. Эпизод с сестрой для Франсуазы настолько невероятен, что она даже не верит истории, рассказанной Авелумом: «...она не знала, или же не верила, что в основе жизни Авелума лежит пустота, оставшаяся после расставания с сестрой, отданной в детстве посторонним людям на удочерение, и что именно поэтому, он не способен сохранить ничего до конца, тем более то, что было создано и приобретено в рабстве» [2: 417]. Таким образом, любовные отношения «гомо советикуса» и гражданки свободной страны, несмотря на наличие общего ребенка, обречены изначально, потому что основаны на пустоте; а на пустоте ничему не расти.

В «Авелуме» лейтмотивом прослеживается фраза – «каждый строит себе собственный ковчег» – являющаяся реминисценцией Ноева ковчега и подразумевающая, что все империи размоются при потопе; именно поэтому, люди в силу всех своих возможностей должны бороться за выживание. Авелум поздно понимает, что в битве за выживание,

конечно же, необходимо наметить будущие ориентиры. Однако без осознания прошлого, без восстановления связи с прошлым осуществить это невозможно. Согласно концепции писателя, каждый человек является суммой «по крайней мере, трех поколений»: дед, отец и собственно он сам. Авелум, конечно же, понимает, что предпосылкой его духовного кризиса является страх, так как «...хочется тебе этого или нет, нравится или нет, ты потомок проклятых, арестованных, расстрелянных, запуганных и ...униженных. Твой дед ушел в могилу голодный и холодный... твоему отцу в одном известном заведении так пообломали руки и ноги, что вплоть до своей смерти он не вставал с кровати» [2: 29]. Авелум считает, что именно он должен возглавить «Троицу бесстрашных», так как это также и его заслуга, и это он внушил собственной дочери Экаекатеринакато желание стремиться к свободе; «...неустанной проповедью взрастил в ней упорство к полету, как иногда, не безосновательно, говорит Мелания. Своими речами он приделал искусственные крылья к еще слабым рукам дочери, и, разумеется, она впитала в себя желание к полету. Взобраться на танк, это тоже что и полететь, а сброшенный уже однажды флаг это, все то же искусственное крыло, которое, конечно же, не может долго удержаться в воздухе» [2: 280].

В финале романа восстанавливается единство трех поколений: любовь к Экаекатеринакато, находящейся в опасности, придает Авелуму силы и помогает преодолеть чувство страха – найти дочь на улицах Тбилиси под свистом пули и дать ей последнее напутствие: «Иди, присмотри за своим ребенком!» Именно эта фраза восстанавливает нарушенную связь, с одной стороны, отца и дочери, а с другой стороны, матери и сына (т.е. Экаекатеринакато и ее сына). Авелум, который всю жизнь стремился «лететь» к свободе, стал жертвой шальной пули, но до этого, он честно выполнил свой отеческий долг перед дочерью и фразой – «Иди, присмотри за своим ребенком!» – напомнил своей дочери о родительском долге.

Рассмотрение героя постколониальной литературы невозможно без учета культурного дискурса национальной и бывшей метрополии. В таком случае идентичность не является константой, канувшей в идеализированное историческое прошлое (т.е. постоянной, неизменной величиной); она развивается синхронно по следам истории. Известный французский историк, Пьер Нора отмечает: «Мы живем в эпоху повсеместного торжества памяти... в течение последних двадцати или двадцати пяти лет во всех странах, во всех социальных и этнических группах отношение к прошлому существенно изменилось: критика официальных версий истории, освещение ранее забытых или умалчиваемых сторон исторического процесса, возвращение «отнятого прошлого», «культы корней», расплата с «прошлым»... на мир обрушился поток воспоминаний, тесно связавший верность реального и воображаемого прошлого с коллективным сознанием, памятью и идентичностью» [6: 391]. Именно в этом контексте показаны в романе Отара Чиладзе «Авелум» проблемы постколониальной рефлексии; это еще одна история унижения духа и плоти творческого человека в имперской реальности; еще одна попытка выявления скрытой закономерности мироздания.

Известный автор постколониальных исследований Марко Павлишин отмечает, что «...постколониализм использует колониальный опыт не только для того, чтобы избежать его, но и для того, чтобы применять его для формирования самосознания личности или социальной группы» [5]. Главную задачу «самоконструирования» данного типа

сформулировал американский философ Лила Ганди, по словам которого, постколониализм можно рассматривать как способ интеллектуального сопротивления одному из главных последствий колониализма – *забыванию мифологизированного прошлого*. По словам Ганди, возврат к колониальным переживаниям выставляет напоказ сложные, клейменные антагонизмом отношения между колонизатором и поработленным, включающие в себя противоречивые нюансы палитры чувств – от ненависти до подчинения [4: 4]. Мы думаем, что «Авелум» Отара Чиладзе – это текст, утверждающий интеллектуальное сопротивление против Советской империи, позволяющее нам контролировать наше прошлое, еще раз вспомнить забытые историей события. Эти тексты возвращают нас к «отнятому прошлому» не для расплаты, а для восстановления нарушенной наследственной линии и в то же время интересно освещают проблему переполненных антагонизмом отношений колонизатора и поработленного.

### СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННЫХ ИСТОЧНИКОВ

1. Ashcroft, B. *Postcolonial Studies: The Key Concepts* / B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin. 2nd ed. L.: Routledge, 2007.
2. Чиладзе О.И. Авелум. Тбилиси, Мерани, 1995.
3. Alexander J. *Cultural Trauma and Collective Identity* (with Ron Eyerman, Bernhard Giesen, Neil J. Smelser and Piotr Sztompka). University of California Press, 2004.
4. Gandhi L. *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*. New York: Columbia University Press, 1998.
5. Pavlyshyn M. *Ukrainian Literature and the Erotics of Post-colonialism: Some Modest Propositions* // *Harvard Ukrainian Studies*. 1993. June. Vol. XVII. № 1/2. Цитировано из редакционной статьи: «НЛЮ» 2008, №94. Электронный ресурс: <http://magazines.russ.ru/nlo/2008/94/red13.html>
6. Нора П. *Всемирное торжество памяти. Память о войне 60 лет спустя*. Россия, Германия, Европа. М., 2005.

**Міресашвілі М.Е.**, док. філол. наук, проф.  
Сухумський державний університет, Сухумі, Грузія

### РЕФЛЕКСІЯ КОЛЕКТИВНОЇ ТРАВМИ В ПОСТКОЛОНІАЛЬНІЙ ГРУЗИНСЬКІЙ ЛІТЕРАТУРІ

*На межі ХХ-ХХІ століть багато вчених, незалежно один від одного і спираючись на різні аргументи, почали говорити про можливість дослідження літератур колишніх республік Радянського Союзу (країн Балтії, України, Грузії...) за допомогою постколоніальної методології. Репрезентація постколоніальної критики, в свою чергу, активізувала дослідження рефлексії колективної травми. В статті відображено вплив двох поточних літературних процесів – з однієї сторони, постколоніальної рефлексії та, з іншої сторони, постколоніальної мифологізації, – на постколоніальну грузинську літературу.*

**Ключові слова:** рефлексія колективної травми, постколоніальна методологія, грузинська література.

## REFLECTION OF A COLLECTIVE TRAUMA IN POST-COLONIAL GEORGIAN LITERATURE

*At a turn of the 20-21-st centuries independently from each other and relying on various arguments many scientists began to argue on a possibility of research of literatures of the former republics of the Soviet Union (the Baltic States, Ukraine, Georgia...) by means of post-colonial methodology. It's worth mentioning, that the representation of the post-colonial criticism has required the research of the reflex of a collective trauma, which was caused by the colonization. In the article the impact of two current literary processes is under consideration – on the one hand, a post-colonial reflection and, on the other hand, a post-colonial mythologization – on post-colonial Georgian literature.*

**Key words:** reflection, collective trauma, post-colonial methodology, Georgian literature.

УДК 398.8(=161.3):398.8(=161.2)

**Хазанова Е. Л.**, канд. филол. наук, доцент  
Гомельск. гос. ун-т, Гомель, Беларусь

## ПОВТОР В БЕЛОРУССКИХ И УКРАИНСКИХ ОБРЯДОВЫХ ПЕСНЯХ

*В статье исследуется повтор в структуре белорусских и украинских народных песен. Повторы составляют основу связности и целостности композиции фольклорных поэтических текстов и имеют увеличительно-выделительную и экспрессивно-эмоциональную функции.*

**Ключевые слова:** фольклор, повтор, редупликация, структура, композиция, текст, эмоциональность, выразительность.

Обрядовый поэтический фольклор белорусов, русских и украинцев по языковому богатству и образно-изобразительной специфике – явление особенное и неповторимое. Общие восточнославянские истоки обусловили схожесть употребления и стилистического использования в белорусских и украинских народных песнях поэтических языковых средств. Частотным изобразительным средством языка поэтического фольклора белорусов и украинцев является повтор: *Раскажам табе дзіва дзіўная, Святы вечар, дзіва дзіўная* [1: 27]; *Баламуте вьсього світу, Баламутиш мой літа, Баламутиш мою душ у, Через тебе плакать мушу* [2: 6]. Как характерная черта белорусских и украинских обрядовых песен повторы выявляются на всех уровнях – повторяются слова, выражения, фразы и строфы: *А ў нашым садзе сады зацвілі, Святы вечар, сады зацвілі* [1: 27]; *Як маси сина, то давай сира, Як маси дочку – давай горілочку, Ой, дай же, дай же, як маси дати, Не маси дати – виходь із хати* [3: 63-64].

Структурно-стилистический приём обрядового фольклора – повтор строки после каждой фразы: *Шчодры вечар, Каляда, каляда! Добры вечар, Каляда, каляда!* [1: