

КАРАЧАЕВЦЫ И БАЛКАРЦЫ:

ЭТНОГРАФИЯ.

ИСТОРИЯ.

АРХЕОЛОГИЯ.

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ
им. Н.Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

КАРАЧАЕВЦЫ И БАЛКАРЦЫ

(ЭТНОГРАФИЯ, ИСТОРИЯ, АРХЕОЛОГИЯ)

БИБЛИОТЕКА
«ЭЛЬ РУСОИД»
ТЭЛ.: 366-45-23

Тан Зине
Ильдар
Умар Зияра
30.10.99
Раушанова

МОСКВА 1999

Ответственный редактор – член-кор. РАН С.А. Арутюнов

Ответственный за выпуск И.А. Аверин

Рецензенты:

Кармышева Б. Х., д.и.н.

Биджиев Х. Х.-М., д.и.н.

Текеев К.М., д.и.н.

Авторы выражают огромную благодарность председателю совета директоров ЗАО "Моспрет-тех", помощнику депутата Государственной Думы РФ Атабиеву Аслану Хакимовичу финансовую поддержку в издании этой книги.

Предлагаемый читателю сборник научных работ содержит сведения о традиционном общественном укладе, мифологии, религиозном мировоззрении, народной магии, традиционной архитектуре карачаевцев и балкарцев. В книге использованы уникальные экспедиционные и архивные материалы.

Данный сборник, несомненно, будет интересен для широкого круга читателей – этнографов, историков, филологов, археологов, преподавателей и студентов вузов.

ISSN 0868 – 586X

© Коллектив авторов, 1999 г.

© Координационно-методический центр «Народы и культуры» Института этнологии и антропологии РАН, 1999 г.

К ЧИТАТЕЛЮ

Карачаевцы и балкарцы - два горских народа, проживающих на землях к северу от Главного Кавказского хребта в верховьях рек Кубани и притоков Терека. Они имеют общее происхождение, уходящее корнями в глубь кавказской и тюркской истории, единые культурные традиции, а также разговаривают на одном языке, входящем в тюркскую языковую семью. В антропологическом отношении карачаевцы и балкарцы принадлежат к кавказскому (горнокавказскому) типу. Господствующее вероисповедание - ислам суннитского толка.

Численность обеих народов в границах бывшего СССР составляла на 1 января 1989 г. около 245 тыс. человек (карачаевцев - 156 тыс., балкарцев - 89 тыс.; в пределах России соответственно 150 тыс. и 78 тыс.). Кроме того, в диаспоре (в основном, в Турции, Сирии, США) проживает более 40 тыс. представителей этих народов.

Десятки селений с преимущественно карачаевским и балкарским населением расположены на 400-километровом пространстве от р. Большая Лаба до р. Черек, в основном в Карачаево-Черкесской и Кабардино-Балкарской республиках.

ОГЛАВЛЕНИЕ

1. Хатуев Р.Т. Карачай и Балкария до второй половины XIX в.: власть и общество.....	5
Введение.....	5
Глава I. Организация.....	16
§ 1. Гражданское управление.....	17
§ 2. Судебно-правовая система.....	32
§ 3. Военная организация.....	49
§ 4. «Фискальная» система.....	66
§ 5. Культурное управление.....	73
§ 6. Система внешних связей.....	82
Глава II. Идеология.....	103
§ 1. Социальный лидер в мифо-социальной топографии.....	104
§ 2. Генеалогическое обоснование власти.....	110
§ 3. «Божественная» инвеститура.....	116
§ 4. «Сверхъестественные» свойства вождей.....	120
Глава III. Атрибуция.....	130
§ 1. Материальная.....	131
§ 2. Ритуально-обрядовая.....	143
§ 3. Вербальная.....	150
§ 4. Геральдическая.....	159
§ 5. Этическая.....	160
§ 6. Эстетическая.....	163
Заключение.....	171
2. Каракетов М.Д. Космогонические мотивы в эзотерическом ритуале карачаевцев и балкарцев.....	199
3. Самарина Л.В. Цвет в традиционной культуре Карачая и Балкарии.....	275
3. Атабиев. Раннефеодальное фортификационное зодчество Балкарии.....	290
4. Хатуев Р.Т. Шейх Абдуллах Дудов и «Слово Карт-Бабы».....	302
✓ 5. Кагиева Н.М. О литературном наследии А.А. Дудова- Бухарского.....	325
6. «Слово Карт-Бабы» (зап. М.Д. Каракетова).....	333
7. «Плач Карт-Баяя» (зап. М. Байчорова).....	344
8. «Юной девушке» (зап. М.Д. Кагиевой).....	347
9. Байчоров М. Благословенный шейх Абдуллах.....	349
10. Нурмагомедов К.-М. Шейх Абдуллах Бухарчы.....	352
11. Каракетов М.Д. Дудаланы Абдуллах.....	355
12. «Основы Веры и Ислама. Иман-Ислам.» (пер. Р.Т. Хатуева).....	359

Карачай и Балкарня до второй половины XIX века: власть и общество

Р. Т. Хатуев

Введение

Общепризнанным является то, что Кавказ является одним из уникальных по своей этнической и языковой пестроте регионов не только России, но и, пожалуй, и всего Евразийского материка, если не всей планеты. Не случайно многие ученые с древних времен по сегодняшний день уделяли и уделяют этому уголку Земли неослабное и пристальное внимание и вряд ли можно сомневаться в том, что и в последующие столетия Кавказ будет по-прежнему приковывать взоры исследователей. В особенности это касается северной части Кавказского региона, которая, в отличие от Закавказья (в особенности Грузии и Армении, где последние 2000 с лишним лет сохраняется относительная этническая стабильность), подвергалась значительным изменениям своего этнического облика. В разное время автохтонное население Северного Кавказа (потомки племеносителей Майкопской, Северокавказской, Кобанской и Прикубанской культур) испытали процессы этнокультурного влияния иранских, тюркских, германских, угорских, славянских народов (конечно, в различной степени глубины влияния). Эти процессы, так или иначе, сыграли определенную роль не только в культурном развитии, но и в формировании современных народов, населяющих пространства к северу от Главного Кавказского хребта.

Начиная с VI в., когда Северный Кавказ вошел в состав Тюркского каганата, все большую роль в изменениях этнополитической карты региона начинают играть тюркские племена. Выражением этого явилось создание в VII в. Великой Болгарии во главе с ханом Кубратом, и, в особенности, Хазарского каганата - первого государства в Юго-Восточной Европе. С падением каганата (XI в.) усилилось алано-печенежское влияние. Этническая экспансия и военно-политическая гегемония тюркских племен в период раннего средневековья имели следствием образование в регионе нынешних тюркоязычных народов Северного Кавказа и Крыма - балкарцев, карачаевцев, кумыков, а также близкородственных им караимов, крымчаков и крымских татар.

Своеобразие карачаево-балкарского этногенеза заключается в том, что в нем «равноправную» роль сыграли два компонента - сугубо кавказский и тюркский; первый сыграл роль субстрата, второй

- суперстрата. Это обстоятельство наложило сильнейший отпечаток на этнический облик карачаевцев и балкарцев: буквально все сферы жизни этих народов - материальная и духовная культура, общественный строй - дуалистичны, т.е. несут в себе и кавказские, и тюркские черты.

Дуалистичность, проявленная в материальной культуре, получила свое освещение в работах целого ряда исследователей, из которых можно, пожалуй, выделить монографию Е.П. Алексеевой «Карачаевцы и балкарцы - древний народ Кавказа» (1).

Двойственность карачаево-балкарской духовной культуры нашла отражение в ряде кавказоведческих работ, в частности в монографическом исследовании Х.Х. Биджиева «Погребальные памятники Карачая XIV-XVIII в.в.» (2), упомянутой монографии Е.П. Алексеевой и др. У карачаевцев и балкарцев, как отмечает Х.Х. Биджиев, «прослеживаются некоторые элементы общие для многих кавказских народов. Так, в охотничьей мифологии карачаевцев бытует культ божества охоты Абсаты, известный у всех народов Западного Кавказа под тем же названием» (3). Одновременно этот же автор указывает, что «сохранилась преемственная историческая связь карачаевцев с тюркскими народами по линии религиозных верований и обрядов» (4).

Вместе с тем, дуалистический характер карачаево-балкарского этногенеза не мог не найти отражение и в общественном строе рассматриваемых народов. Однако, к сожалению, данная сфера в этой связи не нашла достаточно значительного отражения в отечественном кавказоведении. Образовалась определенная лакуна, которая рано или поздно должна была быть заполнена. В известной мере, возможно и частично, эту задачу и призвана решить предлагаемая вашему вниманию работа.

Другим важным мотивом, побудившим автора взяться за настоящее исследование, послужило то обстоятельство, что к данному времени не имеется специальной развернутой работы, которая бы по возможности комплексно рассмотрела бы ту сферу социальных отношений и социальных институтов, которая связана с властью. А ведь, «совершенно очевидно, отношения власти и властвования образуют особую область человеческой деятельности и соответственно особую сферу культуры любого общества» (5). Эта сфера культуры в отечественной науке получила наименование **потестарно-политической**. При этом под потестарным (от греч. potestas - власть) «понимается состояние общества, при котором нет еще антагонистических классов, нет эксплуатации и, следовательно, нет необходимости в особом механизме для регулирования отношений между этими классами в пользу одного из них» (6). Термин же «поли-

тический», как известно, применяется по отношению к обществу классовому. Поскольку раннеклассовый и сословный характер карачаево-балкарского общества, и, вместе с тем, значительный удельный вес в нем доклассовых, общинных традиций ныне признаны большинством исследователей, то автор полагает возможным именовать отношения власти и властвования в этом обществе потестарно-политическими, а культуру, образуемую указанными отношениями - потестарно-политической. В целом предлагаемую работу можно назвать очерком не только социальной истории, но и потестарно-политической культуры карачаевцев и балкарцев. Потестарно-политическая культура, в не меньшей степени, чем материальная и духовная, характеризует социальный строй общества и на основе изучения форм, элементов этой культуры, их развитости, путей эволюции и трансформации дает возможность сделать вывод о сущности общественного строя, о том, на какой стадии социо- и политогенеза общество находится. Данный очерк позволил бы в некоторой степени осветить вопрос об этнических истоках потестарно-политической культуры карачаевцев и балкарцев, т.е. коснуться и проблемы этногенеза этих народов.

Во Введении автор дает обзор письменных источников, эпиграфических, этнографических, археологических материалов (с XV века до наших дней), которые затрагивают потестарно-политическую культуру карачаевцев и балкарцев. Здесь же дается обзор научной литературы, в которой, так или иначе, освещаются вопросы, связанные с отношениями власти и властвования у карачаевцев и балкарцев.

1-я, 2-я и 3-я главы рассматривают три элемента структуры потестарно-политической культуры карачаевцев и балкарцев, соответственно - организацию, идеологию и атрибуцию власти.

Глава «Организация» рассматривает проявление властных отношений в сферах гражданского, военного, культового управления, в судебно-правовой сфере, в системе внешних связей и организации податной («фискальной»*) системы; роль и функции институтов управления в этих сферах.

В главе «Идеология» дается обзор представлений об истоках власти, о месте и роли социального лидера, носителя власти в мифо-социальной топографии, о роли генеалогии в обосновании власти, о «божественной» инвеституре носителей власти, о сверхъ-

* Слово «фискальная» нами взято в кавычки, поскольку собственно фиск в строгом понимании этого слова относится к организации государственной налогово-казначейской системы.

естественных свойствах носителей власти. Эти представления, в которых наблюдается симбиоз элементов традиционного и сословно-классового сознания, позволяют оценить характер потестарно-политического и, в более широком понимании, общественного сознания карачаевцев и балкарцев, провести параллели с другими народами (не только кавказскими и тюркоязычными), выявить определенные закономерности и т.д.

Социальный статус носителей власти, как правило, находит свое отражение в определенных знаках-символах, подчеркивающих и характеризующих этот статус. Данной теме посвящена глава «Атрибуция». В ней рассматриваются знаки-символы носителей власти, проявляющиеся в форме материальных, ритуально-обрядовых, вербальных и других атрибутивных элементов.

В «Заключении» дается обобщенный вывод по результатам предпринятого исследования.

В самом начале XV в. (1404 г.) карачаевцев под наименованием «карачеркесы» упоминает Иоанн де Галлонифонтибус. Исходя из документальных и археологических данных, Е.П. Алексеева пишет: «Курганы XIV-XVI в.в. типа Уллу-Камских принадлежат карачаевцам. Карачаевцы жили в Большом Карачае, как и в других ущельях у подножия Эльбруса уже в XIV в., что и соответствует данным письменных источников» (7). В.А. Кузнецов же еще в 1962 г. утверждал, что в письменных источниках карачаевцы и балкарцы упоминаются еще в X веке (8). Упоминание Галлонифонтибусом о существовании у «карачеркесов»-карачаевцев знатных людей (9) косвенным образом указывает на то, что в XIV - начале XV вв. карачаево-балкарское общество уже имело свою аристократию (биев, т.е. князей), «белую кость» противопоставляемую «черному народу» (къара-халкъ). В.П. Невская пишет в данной связи: «Точная дата возникновения феодальных отношений в Карачае пока не установлена. Однако и сейчас можно сказать, что на рубеже XIII-XIV вв. эти отношения уже зарождались» (10). В XIV веке, уж если следовать документам, основные элементы потестарно-политической культуры карачаевцев и балкарцев (что вытекает из самого факта наличия знати и элементов феодальных отношений, которые не существуют вне институтов власти их регулирующих).

Верхняя дата связана с присоединением Карачая и Балкарии к России, вызвавшим коренную ломку исторически сложившихся отношений власти и властвования и разрушение традиционной социально-политической структуры карачаево-балкарского общества.

Своеобразие черт потестарно-политической культуры Карачая и Балкарии, вобравшей в себя наследие древних цивилизаций,

многих народов и выработавшей собственные традиции, ее колорит, на наш взгляд, будут представлять безусловный интерес как для специалистов-кавказоведов и тюркологов, так и для многих подлинных любителей истории.

Автор, конечно, далек от мысли, что предлагаемой работой будет исчерпана столь сложная и глубокая тема в историографии Карачая и Балкарнии. Можно выразить надежду, что она и в дальнейшем будет привлекать внимание исследователей.

Основой работы стали письменные, этнографические, археологические, эпиграфические материалы, опубликованные в отечественных и зарубежных изданиях, а также полевые материалы, которые автор собирал в течение ряда лет в карачаевских селениях. Использованы полевые материалы, находящиеся в личных архивах канд. ист. наук М.Д. Каракетова (г. Москва), канд. филол. наук Н.М. Кагиевой (г. Черкесск), ст. преподавателя Карачаево-Черкесского госпедуниверситета К.А. Боташева (г. Карачаевск), архивные материалы любезно предоставленные проф. И.М. Шамановым (г. Черкесск), - всем им автор выражает искреннюю признательность.

Большую роль в процессе исследования сыграли работы В.П. Невской, К.Г. Азаматова, М.Ч. Кучмезовой, И.М. Мизиева, И.М. Шаманова, К.М. Текеева, В.М. Батчаева, С.Я. Байчорова, Х.Х. Малкондуева, Х.-М.А. Сабанчиева, М.Д. Каракетова, Л.И. Лаврова.

Глубокую благодарность автор выражает своему научному наставнику проф. В.П. Невской, проф. Х.Х. Биджиеву, ст. науч. сотр. Р.С. Тебуеву, канд. филол. наук Х.И. Суюнчеву, канд. филол. наук Р.А.-К. Ортабаевой, научным сотрудникам Карачаево-Черкесского института гуманитарных исследований при Совете Министров КЧР Акбаеву Х.М., Каракетовой И.М., Урусову К.С.-Б., Боташевой З.Б., Эркеновой Ф.П., Узденову С.М., художнику Байрамкову А.М., Узденову Н.А.-Г., Ижаеву М.М., Боташеву Р.Х. за помощь и советы в ходе работы над данным исследованием.

* * *

Имеющиеся письменные источники XV-XVIII в.в. донесли до нас сведения о социально-политической сфере жизни карачаевцев и балкарцев.

И. де Галонифонтибус (1404 г.) сообщает, что у «карачеркесов»-карачаевцев имеются знатные люди и этот народ имеет свою письменность (11). Наличие последнего позволяет предполагать существование делопроизводства. Среди исследователей не утихает дискуссия, на какой основе существовала упоминаемая Галлонифонтибусом письменность у «карачеркесов» (тюркской рунической, арабской или греческой). Не исключено, что эта письменность была греческой, поскольку в 1743 г. в пещере близ сел. Эль-Тюбю (Чегем

Тау Карачае) были зафиксированы «хранящиеся в сундуке 8 книг, писанные на пергаменте, на греческом языке», причем одна из них оказалась Евангелием XV в. (12).

Русские документы XVII в. упоминают о балкарских владельцах Абдаулле и Абшине (1629), карачаевском «мурзе Ходзьяку» (1639-40), карачаевских князьях Эльбуздуке и Гилястане (1639), балкарских «владельцах и мурзах» Алибеке, Айдабуле («Андабол»), Хабиме («Хабитин»), Бута (или «Буга»), Чопелеу (1651), «Женбулате сыне балкарского владельца Айдарбулова» (1653), князе Артугае Айдеболове (1658) (13). Тот факт, что в одном из документов этого столетия говорится, что «владельцы» имеют своих «ясачных людей кабаки» (14) (т.е. поселения), свидетельствует о социальной дифференциации в карачаево-балкарском обществе в XVII веке.

О существовании «старшин» (т.е. князей-биев) у карачаевцев и балкарцев сообщает документ 1747 года (15).

В 1807-1808 г. карачаевских князей Крымшамхаловых (с перечислением кланов-атаулов и семейств) фиксирует Г.-Ю. Клапрот, который, правда, в числе княжеских родов Карачая упоминает ошибочно еще 12 семейств-фамилий узденей (16).

Полковник А. М. Буцковский в 1812 г. дает краткое упоминание о системе управления и военном потенциале карачаевцев (17). Очень кратко о военной стороне жизни карачаевцев упоминает декабрист А.И. Якубович (18).

Нам известны также **эпиграфические** источники по XIV-XVIII в.в., так или иначе затрагивающие общественно-политический строй карачаевцев и балкарцев. Старейшая арабграфическая надпись на Картджуртском надмогильном камне, написанная на тюркском языке и датируемая 1695 годом, упоминает о Батыр-Мурзе сыне Сосрана (19). Здесь, как видим, присутствуют два тюркских термина - «батыр» и «мурза» (этот титул упоминается и в русских документах XVII в., - см. выше). Хуламская надпись 1715 г. фиксирует имя баксанского князя Исмаила Урусбиева и наличие суда-тёре в Халаме (20).

Обширный археологический материал по XIV-XVIII в.в. представлен в работах Е.П. Алексеевой (21), Х.Х. Биджиева (22), И.М. Мизиева (23), В.М. Батчаева (24) и свидетельствует о степени социальной и идеологической дифференциации в горских обществах Карачая и Балкарии. Данные археологических исследований позволили прийти к выводу, что в позднесредневековую эпоху в Карачае «феодальные отношения существовали» (25), также как и в Балкарии «к XVI в. феодальные отношения... не только вырисовываются, а уже запечатлены в материальных памятниках» (26). Убедительные материалы, доказывающие возвышение бийской верхушки

над общиной в XIV-XVIII в.в. представлены в упоминавшейся работе Х.Х. Биджиева «Погребальные памятники Карачая».

Этнографические источники позволяют реконструировать традиционную систему управления, военной организации, судебно-правовой системы и других элементов потестарно-политической культуры карачаевцев и балкарцев. Особую ценность в этой связи представляют нормы обычного права (адаты), зафиксированные в трудах различных авторов XIX-XX в.в., а также фольклорные материалы, в том числе историко-героические песни («Кайсыны», «Бас-ханук», «Сары-Асланбек» и др.), реальность персонажей которых подтверждается документальными источниками. Фольклор сохранил порядок принесения и текстов клятв-присяг, произносившихся при судебных разбирательствах на тере. Необходимо отметить, что при скудности письменных источников, именно фольклорные материалы (предания, песни, обряды и т. п.) играют решающую роль. Тексты преданий и песен, зафиксированные обряды и ритуалы позволяют реконструировать идеологические воззрения, связанные с отношениями власти и властвования.

* * *

Отдельные стороны истории социального строя карачаевцев и балкарцев получили отражение в работе ряда дореволюционных авторов. Среди них необходимо назвать работы Г. Петрова (1880), Б.Вс. Миллера (1902) (28), В.М. Орлова (1902) (29), Н. Иваненкова (1912) (30), В.М. Сысоева (1912) (31), которые были посвящены карачаевцам. Однако надо признать, в этих работах содержится сравнительно немного сведений о потестарно-политической культуре.

Г. Петров затрагивает взаимоотношения биев («старшин»), свободных общинников (узденей), лично зависимых сословий (кулов) между собой и при этом не избегает, по справедливому замечанию В.П. Невский, явной идеализации сословных взаимоотношений в Карачае.

Б.Вс. Миллер рассматривал организацию родственных объединений в Карачае, однако «основной формы общественных отношений - соседской общины - не заметил» (В. П. Невская). Соответственно вне его поля зрения остались и институты управления в такой общине - джамагате.

Определенную попытку объективного освещения характера сословных взаимоотношений предпринял в 1911 г. И.А.-К. Хубиев, опубликовав статью «Сословные недоразумения в Карачае», называя узденей «дворянами» (как и у других горских народов). Вероятно, автор имел в виду не всех узденей, а первостепенных (сырма-

езден) и служащих (сарайма-езден), которые имели белую кость на темени (первые) и на безымянном пальце (вторые) (32).

В 1920-е г.г. предпринимались попытки ошеснения традиционного социального и политического строя Карачая и Балкарии, однако в целом они оказались не вполне успешными. Так, У.Д. Алиев в своей работе «Карачай» (1927) дал неверную характеристику социального строя карачаевцев как родового (33), а другой работе - «Кара-Халк» (Черный люд) выдвинул весьма сомнительный тезис об экспорте элементов феодализма из Кабарды (34). Тем не менее, заслуживает внимания богатый фактический материал, приведенный в работах У. Д. Алиева, в особенности касающийся политических связей Карачая с Крымом и Турцией.

А.Н. Дьячков-Тарасов то признавал (1896 г.), то, с приходом к власти в России большевиков, не признавал за биями феодальный статус и утверждал, что они являлись князьями (1896 г.) или административными лицами-старшинами (35).

Наиболее основательная работа, в целом дающая объективную характеристику социального строя у карачаевцев, в довоенный период принадлежит Е. Н. Студенецкой, написавшей статью «К вопросу о феодализме и рабство в Карачае XIX в.» (36). Она не только указала на развитие феодальных отношений, но и обратила внимание на имущественное расслоение узденского сословия. С этого времени неясные околонуточные выводы У.Д. Алиева и А.Н. Дьячкова-Тарасова о господстве в Карачае родового строя уходит в прошлое каккавказоведческой историографии.

Наиболее полное исследование по социальному строю карачаевцев XIX в. принадлежит В.П. Невской, в монографии «Социально-экономическое развитие Карачая в XIX в. Дореформенный период» (1960) она специально рассмотрела формы землевладения и социальную структуру карачаевского общества. Автору удалось привлечь солидный архивный и полевой материал, другие данные, до того в научном обороте не находившиеся. Тщательное изучение проблемы привело исследовательницу к выводу о развитии в Карачае феодальных отношений, хотя и тормозившихся общиной и пережитками родового строя. Работа по сей день не теряет своей научной значимости (37).

Сохраняет свою актуальность и работа Л.И. Лаврова «Карачай и Балкария до 30-х годов XIX в.» (1969), в которой автор рассматривает политическую историю горских обществ Карачая и Балкарии и характер их взаимоотношений с соседями. Особого внимания заслуживает его объяснение сущности платежей, которые получали князья Кабарды от некоторых горских обществ.

Из дореволюционных работ по Балкарии внимания заслуживают большая статья М.К. Абаева «Балкария» (1911), отдельные публикации Б.А. Шаханова (40).

М.К. Абаев коснулся таких институтов управления как Тёре, олий, затронул вопросы военной организации балкарских обществ, изложил отдельные факты из политической истории Балкарии. При этом этот автор не избежал идеализации взаимоотношений между князьями-таубиями и свободными общинниками, считая их «гуманными».

Интересные сведения по рассматриваемому вопросу можно почерпнуть из публицистики Б.А. Шаханова. В частности, он также касается такого древнего института как тёре, рассматривают институты поземельного права, подвергает критике извращенные представления о характере взаимоотношений горских обществ с кабардинскими князьями.

Большой интерес представляет работа К.Г. Азаматова «Социально-экономическое положение и обычное право балкарцев в первой половине XIX в.» (1968), в которой автор дает анализ и характеристику общественного строя в указанный период (41).

М.Ч. Кучмезова в своих статьях «Имущественное и наследственное право балкарцев XIX в.» и «Земледелие и землевладение в Балкарии по обычному праву» (1972) (42), опираясь на архивные материалы из Северной Осетии, Кабардино-Балкарии, Грузии и тексты адатов, приходит к выводу о господстве обычного права (адатов) в гражданском праве и о господстве феодальной, таубийской собственности (в форме фамильной) в Балкарии.

Вопросы социальной истории и традиционных общественных институтов балкарцев и карачаевцев получили отражение в некоторых работах И.М. Мизнева, в частности в монографии «Очерки истории и культуры Балкарии и Карачая XIII-XVIII вв.» (1991). Он рассматривает такие институты управления как тёре и олий, связывает каменные башни Балкарии и карачаево-балкарские усыпальницы-кешене с процессами феодализации.

В обширной статье Х.Х. Малкондуева и Х.-М. Сабанчиева «Тёре как форма организации управления в средневековых Балкарии и Карачае» (1990) впервые специально исследованию подвергся один из самых старейших элементов традиционной потестарно-политической организации (44). Авторы смогли, привлекая имеющиеся материалы (в основном балкарские), дать развернутую характеристику тёре как важнейшего института общественного самоуправления и судопроизводства.

Некоторых институтов власти (Княжеского тёре, шаманского Хамджау-тёре, дружинного Ирреле-тёре) коснулся М.Д. Ка-

ракетов в своей монографии «Из традиционной обрядово-культурной жизни карачаевцев» (1995) (45). Эту работу отличает обширный этнографический материал, до настоящего времени науке практически неизвестный.

Из коллективных работ мы отметили бы историко-этнографический очерк «Карачаевцы» (1977), которая, несмотря на наличие определенных противоречий, и неточностей сохраняет свою научную значимость (46).

Приведенный обзор не исчерпывает все без исключения источники и научную литературу, которые в той или иной мере составили базу настоящего исследования. Она будет полностью развернута по ходу изложения работы. Мы остановились лишь на наиболее значимых с нашей точки зрения источниках и исследованиях, на определенное пополнение которых в последующие годы автор выражает надежду.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Алексеева Е.П. Карачаевцы и балкарцы - древний народ Кавказа. М., 1993 (2-е издание)
2. Биджиев Х.Х. Погребальные памятники Карачая XIV-XVIII вв.// Вопросы средневековой истории народов в Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1979.
3. Биджиев Х.Х., указ. раб., с. 103.
4. Биджиев Х.Х., указ. раб., с. 112.
5. Куббель Л.Е. Очерки потестарно-политической этнографии. - М., 1988, с. 25.
6. Куббель Л.Е., указ. раб., с. 32.
7. Алексеева Е.П., указ. раб., с. 41.
8. В связи с сообщением Ибн-Даста (X в.) о народах «Тулас» и «Лугар», живущих «в отдаленнейших окраинах» страны, прилегающей к «великим горам», в 1962 г. В. А. Кузнецов писал: «Ясно, что под «великими горами» автор имеет в виду Кавказ. Привлекает внимание наименование «Тулас», имеющее разночтение «Таулас». В этом этническом наименовании мы без труда узнаем корень «таули» (тюркск. «горцы») - самоназвание современных карачаевцев и балкарцев. Это одно из древнейших упоминаний карачаевцев и балкарцев в письменных источниках. С другой стороны не менее ясно читается приставка «ас» («таулас» - букв. «горцы-асы»). - см. Кузнецов В.А. Аланские племена Северного Кавказа. М., 1962, с. 73.
9. Галлонифонтибус Иоанн де. Сведения о народах Кавказа (1404): (Из сочинения «Книга познания мира»). Баку, 1980, с. 16 - 18.
10. Невская В.П. Социально-экономическое развитие Карачая в XIX веке. Дореформенный период. Черкесск, 1960, с. 77, прим. 1.
11. Галлонифонтибус Иоанн де, указ. раб., с. 16-18.
12. Мизиев И.М. Очерки истории и культуры Балкарии и Карачая XIII-XVIII вв. Нальчик, 1991, с. 19.
13. Лавров Л.И. Карачай и Балкария до 30-х годов XIX в.// КЭС. М., 1969.
14. КРО, т. 1, с. 120, 124-125.
15. Налоева Е.Дж. К вопросу о государственно-политическом строе Кабарды первой половины XVIII века.// Вестника КБНИИ. Нальчик, 1972, вып. 6, с. 77.
16. Клапрот Г.-Ю. Путешествие по Кавказу и Грузии.// АБКИЕА, с. 250-259.

17. СЭПКРНКЧ, с. 34.
18. Шаманов И.М. В верховьях Кубани (на кар.-балк. яз.). Черкесск, 1977, с. 67.
19. Нурмагоматов К.-М. О надмогильной плите, найденной в Карт-Джурте // газ. «Къарачай», Черкесск, 1991, 15 мая (на кар.-балк. яз.)
20. Лавров Л.И., указ. раб., с. 105; Шаханов Б.А. Избранная публицистика. (предисл., сост., комм. Т.Ш. Биттировой), Нальчик, 1991, с. 243, прим. 17.
21. Алексеева Е.П., указ. раб.; Ее же. Археологические памятники Карачаево-Черкесии. М., 1992.
22. Биджиев Х.Х., указ. раб.
23. Мизиев И.М., указ. раб.; Его же. Материальная культура Балкарии и Карачая XII-XVII в.в.: Автореф. дисс. канд. ист. наук. М., 1967; Его же. Средневековые башни и склепы Балкарии и Карачая. Нальчик, 1970 и др.
24. Батчаев В.М. Из истории традиционной культуры балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1986.
25. Алексеева Е.П. Археологические памятники..., с. 188.
26. Мизиев И.М. Очерки истории и культуры..., с. 103.
27. Пегров Г. Верховья Кубани-Карачай // Памятная книжка Кубанской области на 1880 г. Екатеринодар, 1880.
28. Миллер В.Вс. Из области обычного права карачаевцев // ЭО, М., 1902, №№ 1-3.
29. Орлов В.М. Возможна ли частная собственность в Карачае // ИОЛИКО, 1902, вып. 3.
30. Иваненков Н. Карачаевцы // ИОЛИКО, 1912, вып. 5.
31. Сысоев В.М. Карачай в географическом, бытовом и историческом отношениях // СМОМПК, 1913, вып. 43.
32. Хубиев И.А.-К. (Карачайлы). Статьи и очерки (сост. Р.С.-Б. Лайпанов, И.М. Шаманов). Черкесск, 1984, с. 18-21.
33. Алиев У.Д. Карачай. Историко-этнографический очерк. Ростов-на-Дону, 1927.
34. Алиев У.Д. Кара-Халк (Черный люд). Очерки исторического развития горцев Северного Кавказа и чужеземного влияния на них ислама, царизма и пр. Ростов-на-Дону, 1927.
35. Дьячков-Тарасов А.Н. Социальные формации Карачая и их экономическое могущество // Записки Северо-Кавказского горского НИИ. Ростов-на-Дону, 1928, т. 1, с. 141.
36. Студенецкая Е.Н. К вопросу о феодализме и рабстве в Карачае XIX в. // СЭ, 1937, № 2-3.
37. Невская В.П., указ. раб.
38. Лавров Л.И., указ. раб.
39. Абзев М.К. Балкария. Нальчик, 1992.
40. Шаханов Б.А., указ. раб.
41. Азаматов К.Г. Социально-экономическое положение и обычное право балкарцев в первой половине XIX. Нальчик, 1968.
42. Кучмезова М.Ч. Имущественное и наследственное право балкарцев XIX в. // Вестник КБНИИ. Нальчик, 1972; Ее же. Земледелие и землевладение в Балкарии по обычному праву // Там же.
43. Мизиев И.М. Очерки истории и культуры...
44. Малкондзев Х.Х., Сабаңчиев Х.-М.А. Тёре как форма организации управления в средневековых Балкарии и Карачае // Современный быт и культура народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1990.
45. Каракетов М.Д. Из традиционной обрядово-культурной жизни карачаевцев. М., 1995.
46. Карачаевцы. Историко-этнографический очерк. Черкесск, 1977.

ОРГАНИЗАЦИЯ

Институционализация власти в человеческом обществе начала происходить, можно сказать, с того момента, когда появилась сама власть*. Должность вождя (выборная или наследственная) племени являлась первым властным институтом, вслед за которым, по мере развития социума (и соответственно возникновения новых общественных отношений и их усложнения) появлялись другие. Степень институционализации власти, даже количество властных структур косвенным образом могут указывать на уровень развитости потестарно-политической организации данного общества. В еще большей мере показателем этого уровня выступает степень расщепления власти на отрасли и формы, поскольку именно она характеризует глубину процессов разделения управленческого труда (последняя есть разновидность общественного разделения труда). Здесь очень важно не смешивать два явления - институционализацию власти и процесс дробления власти, которые теснейшим образом друг с другом связаны, иногда перекрывают друг друга, но никогда не совпадают. Возникновение новой отрасли власти или ее формы вовсе не предполагает автоматического появления новых институтов власти. Новую отрасль могут обслуживать уже имеющиеся властные структуры путем перераспределения полномочий. С другой стороны одна отрасль может обслуживаться несколькими институтами одновременно.

В связи со сказанным автор полагает необходимым рассмотреть потестарно-политическую организацию карачаевцев и балкарцев в двухплановом порядке: попытаться осветить все зафиксированные в тех или иных доступных нам материалах (письменных, эпиграфических, этнографических) институты власти, а также постараться выяснить то место, которое они занимали в различных сферах общественного управления - гражданского, военного, судебной власти и т.д. В § 2 автор позволил себе в некоторой мере выйти за рамки чисто судебной власти (суда и судопроизводства) и затронуть ту область правовых норм, которая регулировалась в той или иной степени именно органами судебной власти (уголовного и гражданского права). Это сделано преднамеренно. Во-первых, освеще-

* Речь не идет о власти в семье, родственном объединении, поскольку она не входит в потестарно-политическую культуру и поэтому в настоящей работе не рассматривается.

ние этих норм позволяет выяснить степень полноты полномочий судебных органов. Во-вторых, рассмотрение важнейших норм права (прежде всего, гражданского) позволит лучше осветить вопрос о характере общественного строя карачаевцев и балкарцев, который нами будет рассмотрен впоследствии. В-третьих, это поможет лучше показать то, место которое носители властных полномочий и правящее сословие занимали в традиционном правовом пространстве.

Думается, что освещение вопроса в предлагаемом ракурсе позволит выявить структуру организации власти, механизм функционирования ее составных элементов, степень разделения управленческого труда.

Указанное вовсе не означает, что предлагаемая структура главы наиболее совершенна, однако, на наш взгляд она в известной мере позволит хотя бы частично решить упомянутые задачи.

§ I. ГРАЖДАНСКОЕ УПРАВЛЕНИЕ

Совокупность изученных нами материалов позволяет полагать, что рассматриваемый период управление в карачаево-балкарском обществе осуществлялось через три формы властных институтов:

1. Институт непосредственной демократии;
2. Представительные властные институты;
3. Должностные лица.

В качестве органа непосредственной демократии выступало народное собрание, которое можно, пожалуй, считать наиболее архаичным властным институтом. На раннем этапе своего существования народное собрание, очевидно, было общекарачаевским/общепалкарским. Значительный рост численности населения и связанное с этим его географическое рассредоточение со временем серьезно затрудняли проведение общенародных собраний и вызвали к жизни систему представительных институтов. Можно полагать, что уже к началу рассматриваемого периода народное собрание функционировало лишь на уровне селений. Добавим, что сам характер общинного уклада жизни, отличавшегося известной хозяйственной замкнутостью, был немаловажным условием сохранения данного института именно на этом уровне.

Представительные органы в Карачае и Балкарии были двух типов: **общественные** и **сословно-корпоративные**. В первых участвовали представители всех свободных сословий (свободных общинников - узденей и аристократии - аксюек), вторые состояли из аристократии (аксюек - букв. «белая кость»).

Общественные представительные институты в Карачае и Балкарии выступали в форме выборных советов - тёре*. Такowymi были Общенародный или Народный Тёре - Халкъ Тёре; в Балкарии Большой или Верховный Тёре - Уллу Тёре, в Карачае Сарт-Тере; малый или ущельский тёре - гитче тёре; аульный тёре - эль тёре.

Сословно-корпоративные институты, вначале очевидно были призваны регулировать отношения лишь внутри самих привилегированных сословных групп, а позднее, как мы попытаемся показать, стали играть роль управленческих органов. Материалы свидетельствуют о существовании двух форм данных институтов - Княжеского Тёре - Бий Тёре и Княжеского совета - Бий кенгеш.

Должностных лиц было достаточно. Это, в первую очередь, верховный правитель - олий; аульный старшина - неххуд; специальные уполномоченные олия и тёре - бегеулы.

ОБЩИННОЕ (АУЛЬНОЕ) НАРОДНОЕ СОБРАНИЕ

Карачаево-балкарская община в прошлом называлась джамагат (от араб. общество, община (1)): такое же наименование носило и общинное собрание. «Народное собрание, которое, как и община, называлось «джамагат», состояло из полноправных членов общины» (2). В качестве полноправных выступали совершеннолетние мужчины-члены общины; женщины, мужчины из зависимых сословий, лично свободные мужчины, не принятые в общину для решения вопросов на джамагате не допускались.

Джамагат решал вопросы, имеющие общеаульное значение. Прежде всего, это были вопросы хозяйственного характера. В частности, именно на народном собрании определялся порядок пользования общинными угодьями, в качестве которых выступали леса, пастбища, выгоны, пустоши. Здесь же решалась судьба земель, которые, согласно нормам обычного права, переходили в собственность джамагата от семей, покинувших общину (в Карачае) (3). Джамагат устанавливал, когда и на какие пастбища отгонять на лето скот, сколько скота можно оставить на сельских выгонах, когда начинать запускать выгоны под сенокосы и т.д. (4). Проблемы про-

* Корень этого слова - тёр в кар.-балк. языке и ряде др. тюркских языков означает наиболее почетное место жилища, стола и т. д. (КБРС, с. 629). Тюрколог Р.Г. Ахметьянов пишет: «Слова тёре, тёрю - закон, законность; правило, правление; учение; судебное разбирательство есть во всех тюркских и монгольских языках» (Ахметьянов Р.Г. Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья, М., 1981, с. 98).

кладки и ремонта дорог, мостов, других дорожно-строительных работ также находили свое решение на народном собрании.

Джамагат решал вопросы избрания аульного тёре, главного муллы - селения (эль апеиди); очевидно, на раннем этапе именно народным собранием избирался и аульный старшина, впоследствии таким автоматически становился старейшина местного княжеского рода (на т.н. Гитче Карачае или Басхан Карачае - Урусбиевы, в Картджуртской общине Карачая - Крымшамхаловы, в Хурзукской - Дудовы и т.д.).

Джамагат созывался старшиной по решению аульного тёре. Решение об этом оглашалось глашатаем (къодучу). Голосование (чѐб атыу) происходило открытым путем: в ведро-темирли - опускали орехи или камушки, которые «затем подсчитывали как избирательные бюллетени» (5). Такая форма голосования применялась и у ряда других горских народов Кавказа.

НАРОДНЫЙ ТЁРЕ (ХАЛКЪ ТЁРЕ; БАЙТУН-ТЁРЕ*)

Данный представительный орган можно считать высшим органом общественного самоуправления в Карачае и Балкарии, выполнявшим также и судебные функции (практически все разновидности тёре являлись и управленческими, и судебными органами).

Принцип формирования этого тёре был выборным. В Карачае, как сообщал известный сказитель Абугалий Адурхаевич Узденов (род. 1897 г.), в Народный тёре выбирались по три человека от каждого из трех аульных обществ - Картджуртского, Учкуланского и Хурзукского. Общекарачаевское тёре вначале заседало в селении Карт-Джурт, позднее в селении Учкулан и на нем «судили в чем-либо повинных людей, убийц и давали определение их действиям» (7). Перенос места заселения из Карт-Джурта, где располагалась резиденция князей Крымшамхаловых, в Учкулан, очевидно, объясняется из срединного расположения последнего.

В Балкарии Народный Тёре «состоял из 5-7 (вообще нечетного числа) членов, назначавшихся (в Карачае они избирались, - Р. Х.) выборным «уали» («олием»)), - писал Б.А. Шаханов (8). Вероятно, на поздних этапах формирование этого тёре осуществлялось

* Слово «халкъ» заимствовано из арабского языка, где оно имеет значение «народ, люди» (АРС, с. 236). Очевидно, в прошлом использовалось тюркское слово «будун» - народ, косвенным образом на это может указывать имя родоначальника крупного родственного союза (жаума) в Карачае - Будиян, в котором некоторые исследователи видят наименование племени. Слово «байтун», вероятно, также связано с «будун» (Каракетов М.Д. Из традиционной обрядово-культурной жизни карачаевцев, М., 1995, с. 44).

на основе выборов. М. К. Абаев отмечает, что решения балкарского Народного Тёре «утверждались олием» (9). Балкарский тёре, по утверждению Х.Х. Малкондуева и Х.-М.А. Сабанчиева, собирался один раз в 2-3 месяца по мере накопления вопросов, общих для всех входивших в союз общин. Аналогичным образом функционировал и Народный Тёре Карачая. Материалы свидетельствуют, что заседания данного органа управления могли приурочиваться и к особо значимым общественным праздникам. В частности, на празднике, посвященным божествам Голлу чоппа решались вопросы дорожного строительства, пограничной службы, пахоты, осуществлялся разбор судебных дел. Так происходило в местности Зиргиши (Верхняя Балкария) и Шахил-Эль в Карачае (а. Карт-Джурт) или в Сынты (церковь в а. Нижняя Теберда) (10). На самом раннем этапе балкарское Тёре заседало в ауле Зылгы в помещениях христианских церквей, позднее собирался у фамильной башни таубиев Абаевых или ниже квартала (тийре) тех же Абаевых на берегу р. Черема Балкарского (11).

Считаем необходимым, обратить внимание на тот факт, что заседания Народного Тёре как в Карачае, так и в Балкарии происходили за пределами территории поселения. Так же собирался и осетинский совет - нихас, относительно чего Г.Д. Чиковани писал: «Место схода третейского суда нельзя было устраивать на самой территории поселения, так как до окончательного решения вопроса ход собрания не оглашался» (12). Нам представляется, что такое объяснение табу на проведение сбора тёре, нихаса в поселении не вполне точно. В этой связи можно указать на тот факт, что все сакральные объекты, святилища горцев, в частности карачаевцев и балкарцев, располагались также вне территории поселений. Тёре по карачаево-балкарским представлениям был священным и носил эпитет «святой совет» (13), то есть этот институт власти был сакрализован. А все сакральное, согласно установкам традиционного мировоззрения, помещалось за пределами «нашего мира», в качестве которого выступало поселение людей. Именно по этой причине сакрализованные объекты, связанные с миром божеств, духов, душ предков (кладбища, святилища и т.п.), т.е. с «иным миром» располагались за пределами аула.

Мнение «святого совета» было столь весомым, что «белая кость» игнорировать его не могла. Знать воздействовала на решения тёре изнутри, поскольку участие в работе данного органа представителя бийского сословия было обязательным; именно бий председательствовал на заседании тёре (как правило, верховный правитель - олий). Согласно данным полевых исследований, в работе Народного Тёре принимали участие князья Крымшамхаловы, Дудовы, Ка-

рабашевы, Карамурзины, Урусбиевы (в Карачае), Абаевы, Айдеболовы, Мал-каруковы (в Балкарии) и др.

Выборы Народного Тёре осуществлялись один раз в семь лет (14).

С течением времени, когда собственно Балкарское (Верхне-Черекское) общество разрослось, и часть населения мигрировала отсюда в соседние ущелья, на местах возникли «малые» или ущельские тёре - Гитче Тёре (кроме Чегемского и Баканского обществ), значение которых неуклонно возрастало ввиду территориальной разобщенности с Балкарским обществом. Тем не менее, еще длительное время тёре Балкарского общества продолжало играть роль общенародного для бызынгийцев и холамцев. На это в свое время обращал внимание Б.А. Шаханов: «Особенное положение занимало Балкарское Тёре: по всем наиболее важным уголовным и гражданским делам обращались к нему, для чего ездили из других обществ в Балкарское» (15).

В Карачае значение Народного Тёре сохранялось вплоть до присоединения к Российской империи.

Полномочия рассматриваемого органа в области административного, хозяйственного, военного управления и судопроизводства (о последних см. ниже) были весьма обширны. Он осуществлял размежевание земель между аульными обществами; решал вопросы прокладки, ремонта общекарачаевских (общепалкарских) путей сообщения, устанавливал нормы работ, которые должно было выполнить каждое из общин; прокладка, очистка, ремонт ирригационных сооружений занимали весьма важное место в хозяйственной деятельности Народного Тёре, так как аульные общества были связаны между собой системой оросительных каналов и поддержание их в порядке требовало коллективных усилий всех общин.

Народный Тёре ведал и вопросами «законотворчества». Его решением вводились, изменялись, дополнялись, отменялись нормы обычного права - алатов. Так, после чумной эпидемии начала XIX в. были изменены алаты, касающиеся предельных сумм калыма.

Согласно полевым материалам, Народный Тёре в определенный период своего существования решал вопросы, связанные с сословным статусом лиц, прибывших в Карачай. По преданию, за преднамеренную порчу имущества князей Крымшамхаловых (клан Ачахматлары) решением Тёре, куда пострадавшая сторона передала дело, был лишен своего свободного статуса родоначальник фамилии Гаджаевых, прибывший из Дагестана и некоторое время подрабатывавший у Крымшамхаловых. Позднее потомкам виновного удалось укрепить свое положение и обрести статус азатов (16). К

аналогичной мере прибегают Народный Тёре и в отношении родоначальника фамилии Эдиевых, который по неосторожности убил во время лесозаготовки своего воспитанника-мальчика из рода Крымшамхаловых (17).

В случае значительной военной опасности, Народный Тёре принимал решение о созыве народного ополчения - кьара аскер, сбора средств, необходимых для снаряжения последнего и т. п. Этот же орган устанавливал нормы сборов с населения, необходимых для содержания постоянных постов на рубежах Карачая и Балкарии. В более позднее время, судя по имеющимся данным, значительная часть военных полномочий Народного Тёре перешла к сословно-корпоративным органам.

ВЕРХОВНЫЙ ТЁРЕ (УЛЛУ ТЁРЕ)

Все данные относительно Большого или Верховного Тёре основываются исключительно на балкарских материалах. Рассматриваемый институт в Карачае назывался Сарт-Тёре.

Очевидно, в Балкарии Верховный Тёре являлся высшим представительным органом. Согласно Х.Х. Малкондуеву и Х.-М.А. Сабанчиеву, в его состав входили члены Народного Тёре и члены малых (ущельских) тёре. Уллу Тёре созывался «раз в несколько лет или в десятилетие, по исключительно важным событиям, которые требовали всестороннего обсуждения и принятия неотложных, решительных мер» (18).

По одному из балкарских преданий, Уллу Тёре созывался таубием Айдеболом в связи с появлением в районе Узун-Калы (близ современного г. Прохладный) русского отряда. Заслушав информацию таубия, совет принял решение о военных действиях против указанного отряда, и поручил Авдеболу возглавить оборону (19). Очевидно, этим таубием был упоминающийся в русских документах XVII в. «Абдулла-мурза Болкарских князей». Учитывая то обстоятельство, что в русских источниках 1653 г. упоминается один из потомков упомянутого князя Авдеболы - князь Жанбулат Айдеболов, можно полагать, что события, в связи которыми собирался Верховный Тёре, происходили не позднее пер. пол. XVII века.

В другом балкарском фольклорном источнике говорится, что решением именно Большого Тёре был истреблен княжеский род Рачикауовых. В песне об этом говорится:

*Уллу Тёреге энди ыстыс этейик,
Жерсизлеге Фльшыкыны берейик.
Уллу Чегемге Уллу Тёреге жол этдик.
Рачикъаулары арты бла думп этдик (22).*

*Возблагодарим теперь Большой Тёре,
Безземельным Флышкы* раздадим.
Путь держали мы в Большой Чегем в Большой Тёре,
Рачикауовых до единого мы истребили.*

Большое Тёре находилось в Чегемском ущелье. Она может, означать, что этот орган заседал в прошлом как в современной Балкарии, так и в Чегемском обществе, и что было на более высоком уровне чем, например, в Балкарском обществе.

Одно из последних заседаний Большого Тёре исследователи связывают с событиями 1828 г., когда происходило военное вторжение отряда ген. Г. А. Эмануэля в Карачай. «В Чегеме у здания часовни Байрым был собран Уллу Тёре, где представители Балкарии и Дигории решили защитить Карачай» (23). Еще раз обратим внимание на тот факт, что Большой Тёре собрался именно в Чегеме (то есть в Тау Карачае).

Таким образом, в отличие от других общественных представительных органов, Большой Тёре не избирался, а формировался из членов уже избранных тёре. Имеющиеся данные свидетельствуют, что участие знати в работе данного органа было обязательным; очевидно, именно таубий председательствовал на заседании Большого Тере, и он созывал этот совет (по крайней мере, в упомянутом предании об Айдеболе говорится, о созыве им Большого Тёре).

УЩЕЛЬСКИЙ ТЁРЕ (ГИТЧЕ ТЁРЕ)

Данный вид тёре зафиксирован лишь в Балкарии. Вероятно, это связано со спецификой двух частей карачаево-балкарской общности. Как известно, балкарские селенья, сравнительно немногочисленные по населению, рассредоточены по различным ущельям (собственно Балкарскому, а также Холамскому, Безенгиевскому и др.). Этот процесс, происходивший в течение многих столетий, обусловил то, что, при отсутствии тесных экономических связей, население каждого из ущелий, территориально обособленных друг от друга и управляемых собственными княжескими династиями, жило как бы в автономном режиме. Получилось так, что роль и функции общины здесь играли не малолюдные аулы, а население ущелья в целом. Не случайно, все источники называют «обществом» не население балкарских аулов, а именно население ущелья в целом (напр., «пять горских обществ» и т.п.). Не случайно и то, что в балкарских

* местность в Чегемском ущелье

источниках мы не находим упоминаний об аульных тёре (эль тёре), как это имело место в Карачае.

В отличие от этого, карачаевские общины располагались компактно в форме единого аула (эль) т.е. здесь понятия «аул» и «общество» территориально совпадали. Каждый из карачаевских аулов по численности насчитывал столько же населения, сколько общее население отдельного балкарского ущелья. Например, в кон. 1830-х г.г. в 24 балкарских селениях имелось около 600 дворов, в то время, когда пять селений Карачая в верховьях Кубани и Теберды насчитывали 1100 дворов (24).

С течением времени «автономизация» балкарских обществ завершилась их «суверенизацией». Балкарский Народный Тёре почти отошел в прошлое, передав свои функции ущельским тёре. Автаркичное существование балкарских обществ делало бессмысленным наличие объединяющих надстроечных структур в виде Народного Тёре и это последнее в Балкарии со временем стало играть лишь роль апелляционной палаты, а еще позже - третейского суда. «От заинтересованных сторон зависело по важному делу обратиться, не езда в Балкарию, к своему Тёре... Споры о владении, пользовании и распоряжении землей разрешались в существовавших во всех горских обществах судах-Тёре», - пишет Б.А. Шаханов (25).

Одним из авторитетных малых тёре являлся, помимо Балкарского (Верхне-Черекского), тёре Чегемского ущелья. Здесь члены совета собирались на площадке близ сел. Уллу-Эль, иногда - в часовне Байрым. Позднее, в XIX в. в местечке Доннгат между селениями Уллу-Эль и Думала, было построено специальное здание для заседания Тёре, развалины которого, по сей день называются «Тёре джыйылгъан юй» - «Дом заседания Тёре» (26).

Со временем значение приобрел малый совет Холамского ущелья. Известно, что именно в этом ущелье обнаружена арабоязычная плита с упоминанием проходившего в 1715 г. тёре (27).

Выборы в Гитче Тёре - Малый Тёре были двухступенчатые. На первом этапе аульный сход избирал 5 или 7 выборщиков, кандидатуры которых до этого тщательно обсуждались на ныгышах*, где взрослые мужчины проводили досуг, обменивались мнениями, иногда вырабатывали согласованные решения. На втором этапе указанные выборщики избирали из своего состава одного

* ныгыш - место в квартале, ауле, обустроенное для бесед, проведения досуга взрослых мужчин, стариков (ср.: осет. «нухас» - Карпов Ю.Ю., Народные собрания и старшины в «вольных» обществах Северной Осетии.// Археология и традиционная этнография Северной Осетии. Орджоникидзе. 1985, с. 105)

представителя в ущельский совет. Точно также из членов малого тере выдвигался один представитель в Народный Тере. Таким образом, существовала возможность того, что одно и то же лицо в Балкарии могло быть полноправным членом сразу трех тере - ущельского, Народного и Верховного.

Решения малого тере были обязательны к исполнению во всех селениях, входивших в ущельскую общину. На уровне аулов исполнение этих решений осуществлялось под руководством князя. М.М. Ковалевский и В.Ф. Миллер отмечали, что «надзор за выполнением приговоров самое приведение в действие всецело входит в круг обязанностей старейшего представителя княжеской династии в ауле» (29).

Необходимо отметить, что в тере всех уровней выбирались люди, обладающие высокой общественной репутацией, получившие в народе всеобщее признание своей рассудительностью, беспристрастностью и принципиальностью, не страшившиеся княжеского гнева (30).

Бывали случаи, когда для разбирательства дел в тере приглашались авторитетные и мудрые деятели соседних народов. Так, среди участников тере в упомянутой балкарской (Холамской) надписи 1715 г. называется имя кабардинского мудреца Жабаци Казаного.

По данным Х.Х. Малкондуева и Х.-М.А. Сабанчиева в разное время членами тере избирались Хаджи-Герий Биджиев, Алий-Хаджи Крымшамхалов, Бёдене Байчоров (Карачай), Исмаил и Теберди Урусбиевы, Болака Биттиров, Хасан Кулиев, Каншаубий Ахматов, Жабели Жабелов, Трам Трамов, Мусса Басиатов, Келемет Малкаруков, Жаммот Жаникаев, Таусолтан Газаев, Сюлемен Эттеев, Ильяс Сююндуков, Мусос Суюнчев, Али-хаджи Биев, Касболат Созаев, Али-Мырза Кудав, Хаджи-Мырза Таукенов, Акболат Таппасханов, Тутар Киллиев, Ибрагим Эдоков и др. (Балкария) (31).

Они прибывали в Чегем как наблюдатели, поэтому Чегемское Тере в Карачае называли Эль-Тере, Тул-Тере (осиротевший, отделившийся Тере). По рассказам Газаева И.Ш. в Чегемском Тере из Балкарии никто не допускался, таково было желание Крышаухаловых и Джанноевых, поэтому Чегемское Тере называли еще Къарачайны Къычтума-Тереси (Вассальное Тере Карачая).

Ограничений в сроках пребывания в качестве члена совета-тёречи не было: один и тот же человек мог избираться в тере неоднократно. Решающее значение при выборах играло мнение наиболее многочисленных и влиятельных фамилий, в особенности в Карачае, где значительная часть крупных родов проживала в пределах одной аульной общины. На раннем этапе вряд ли исключались со-

гласованные действия между фамилиями (тукумами), входившими в один родственный союз-каум. Каумов в Карачае было несколько: Карачаевцы, Адурхаевцы и Будияновцы (которых объединяют в одно подразделение Дёлеевцы), Трамовцы и Наурузовцы (которых именуют «Боттан-Наурузовцы и Чубун-Трамовцы, объединяя в единое подразделение – Беденеевцы), Хустосовцы, Шадибековцы, Чнбишевцы или Запишевцы (общее наименование – Къайтым-Кустосовцы), существует еще малоизвестное подразделение – Дадьяновцы или Усхурбатаевцы. Все они объединяли подавляющую массу карачаевского населения.

АУЛЬНЫЙ ТЁРЕ (ЭЛЬ ТЁРЕ)

Этот орган, имевший место только в Карачае, вероятно, на начальном этапе своего существования представлял собой совет старейшин родов. Позднее, с разрастанием и сегментацией рода, трансформацией самой общины из кровнородственной в соседскую, очевидно, установился выборный принцип и эль-тёре стал своеобразным исполнительным органом народного (аульного) собрания. В его состав избирались, как правило, представители наиболее могущественных, крупных фамилий. По данным полевых исследований, определенное время в состав аульного тёре избирались представители тукумов, насчитывавших не менее шести кланов-атаулов (32). Такая практика, очевидно, не чужда была и для соседних горских народов. Ю.Ю. Карпов отмечает, что у осетин «особым уважением на собраниях пользовалось мнение стариков, глав больших семей» (33).

Относительно небольшое количество членов тёре (5-7-9 человек) позволяло оперативно решать многие вопросы общественной жизни аула. Аульный тёре, как и Народный, проводил свои заселения вне поселения, так эль-тёре Учкуланского общества собирался в начале в укреплении Ууч-Къулан Тюйюрлюк, затем в поле близ аула (34).

На позднем этапе, обязательным было участие в работе тёре мусульманского священнослужителя, который помимо шариатского обеспечения деятельности совета, выполнял и обязанности секретаря.

Помимо вопросов организации хозяйственного и административного управления, эль-тёре обладал и определенными судебными функциями.

Важной функцией тёре был контроль над поддержанием аульной ирригационной системы. Надзор осуществлялся с помощью специальных уполномоченных лиц: илипинчиле («канавники») сле-

дили за исправностью главных каналов, суучула («водники») распределяли воду по дворам. Как отмечают исследователи, среди горских народов Северного Кавказа «наиболее строгое распределение воды было у карачаевцев» (35). Эта строгость невозможна была без постоянного контроля, который осуществлялся аульными тѐре и старшиной селения. Со временем функции надзора все более сосредотачивались в руках последних. Поскольку старшинскую должность занимали именно князья, то контроль над всей ирригационной системой перешел в руки «белой кости», что позволяло ей значительно упрочить свое могущество, в первую очередь экономическое. На примере Картджуртского общества доктор К.М. Текеев показывает, что на живших здесь биев Крымшамхаловых «не распространялась ... очередность полива участков (биченликов (сенокосов) и сабанлыков (пашен)) и здесь для них не существовало никаких ограничений... Они являлись господами, властелинами» (36).

К XIX в. значение аульных тѐре упало и в пределах селений решающую роль играло мнение биев.

Как и во всех представительных органах, обязательным было участие в работе тѐре представителя бийского сословия.

КНЯЖЕСКИЙ ТѐРЕ (БИЙ ТѐРЕ)

На начальном этапе, возможно, данный институт был призван регулировать отношения внутри самого сословия «белой кости». Упомянутый в фольклорных источниках Тѐре Карчи - Къарча Тѐре проводилось только в Карачае. На нем присутствовали только князья (бии), но не чанка, или тума къатыш-бий. В нем были представлены аристократические роды, возводящие свое происхождение в Карче - легендарному предводителю карачаевского народа (Крымшамхаловы, Дудовы, Карабашевы и др.).

Относительно рассматриваемого института Х.Х. Малкондуев и Х.-М.А. Сабанчиев пишут, что у карачаевцев и балкарцев «был также бий кенгеш-княжеский совет. Его еще называли Бий Тѐре - княжеский Тѐре. Он объединял аристократию великих родов» (37). Карачаевские материалы, однако, позволяют утверждать, что понятия «Княжеский Тѐре» и «Княжеский совет» не совпадали. Бий Тѐре - был весьма узким по своему составу: в нем хотя и были представлены обе категории «белой кости» - бии и чанка, но решения принимались только биями. Данный орган носил наименование «туру сѣзлю Тѐре» - «Тѐре истинного слова» (38). Карачаевский Княжеский Тѐре вначале заседал в Карт-Джурте, позднее в Хурзуке.

Здесь можно добавить, что существовали своего рода малые княжеские советы, также называвшиеся «бий тѐре», которые

образовывались внутри той или иной княжеской фамилии и рассматривали вопросы касающиеся внутрифамильных вопросов. «В прошлом такие советы были у Абаевых, Малкаруковых, Урусбиевых, Крымшамхаловых, куда, по усмотрению князя, приглашались и другие лица» (39). Этому института мы здесь касаться не будем, поскольку в данной работе рассматриваются лишь элементы потестарно-политической структуры, а не система управления внутри тех или иных родственных групп.

Тёре Карчи обладал правами изменения сословного статуса представителей неаристократических социальных групп, в частности, мог за особо тяжкие проступки перевести азата в крепостное состояние. Решение об этом оглашалось спустя сорок дней после его принятия (40). Со временем Княжеский Тёре фактически узурпировал право окончательного решения о приеме мигранта в общество или изгнании из него.

Именно этот тёре обладал правом выносить смертную казнь, которая по карачаевским адатам не была предусмотрена (на раннем этапе адаты допускали кровную месть и убийство объявленного вне закона преступника, однако смертная казнь как таковая, порядок его исполнения не были регламентированы обычным правом). Для приведения таких приговоров в исполнение существовала должность оплачиваемого палача-джалдата (41). В этой должности утверждались или служилые уздени (сарайма-ёзден) или представители группы чанка.

В Княжеском совете были представлены не все старейшины княжеских родов. Если та или иная бийская фамилия состояла из нескольких кланов-атаулов, то соблюдался принцип очередности атаулов в делегировании своего представителя в этот орган (42).

Очевидно, на позднем этапе Княжеский Тёре расширил свой социальный состав, и аристократия допускала для участия в нем представители узденства. Однако участвовать в его работе могли лишь представители «первостепенного» узденства, так называемые сырма-уздени (букв. «чистые» или «почетные» уздени), которые иногда именовались уллу-узденями, т.е. «большими» узденями. На это указывают некоторые источники. Так, в историко-героической песне «Хасаука» перечисляется сословный состав данного тёре:

Бассинак-бий, чанка, сырма-бир кьарач,*

Сизсиз элге болчан эм таянч,

Джыйылгыз Тёре оноу этерге,

Душманланы Кьарачайгьа иймегзе

* Бассинаки – бий, чанка и сырма (т.е. сырма-уздени)

*Вы оплот и опора народа,
Собирайтесь на Тёре обсудить
Как врагов в Карачай не пустить (43).*

Из текста видно, что речь идет не о Народном Тёре, в котором были представлены все категории узденского сословия, а именно о Княжеском Тёре, где участвовали лишь бии, чанки и «первостепенные» уздени. Сырма-уздени представляли в этом тёре все узденство (в Карачае было лишь три сырма-узденских рода: Боташевы, Хубиевы и Узденовы).

Бии Тёре созывался старшим князем (олием) по мере необходимости и проводил свои заседания в условиях предельной закрытости.

КНЯЖЕСКИЙ СОВЕТ (БИИ КЕНГЕШ)

Это был своего рода расширенный состав Княжеского Тёре. В его работе принимали участие и представители свободных общинников (кьяра халкъ, - букв. «черный народ»), мнение которых, однако решающего значения не имело. По карачаевским материалам на совете решались вопросы закрепления сословного статуса за тем или иным мигрантом, прибывшим в общество. Для выяснения этого вопроса, совет направлял двух своих уполномоченных на родину мигранта, которые выясняли прежнюю сословную его принадлежность, и докладывали о результатах поездки (44). Этот вопрос был крайне серьезным, поскольку с ним были связаны права, привилегии и т.п.

Совет рассматривал вопросы организации обороны от внешней агрессии, проблемы взаимоотношений с соседями. Собирался он также для того, «чтобы довести до конца принятые на священном Тёре (Народном Тёре - Р.Х.) решения» (45).

Имеющиеся относительно Карачая материалы не сообщают о каких-либо судебных функциях Княжеского Совета (это также отличало его от Княжеского Тёре).

Княжеский Совет и Княжеский Тёре в определенной мере, если судить опять-таки по карачаевским материалам, соответствовали большому и малому советам кабардинских князей, о которых упоминают письменные источники (46).

ВЕРХОВНЫЙ ПРАВИТЕЛЬ (ОЛИЙ)

Высшим должностным лицом в Карачае и Балкарии, «старшим князем» в рассматриваемую эпоху является верховный

правитель, носивший титул «олий» (от арабского - «правитель» (47)). Этот титул на Северном Кавказе был достаточно распространён: олием именовался главный князь Кабарды (48), осетинские старшины именовались «оулий» (49).

Как отмечал Б.А. Шаханов, на эту должность избирался «обыкновенно, старейший и влиятельнейший из таубиев» (50). М.К. Абаев писал: «Старейший и достойнейший из таубиев носил звание «олий» и он правил всем народом» (51). А.М. Буцковский в 1812 г. указывал, что карачаевцы «имеют свое дворянство и князей, из коих старший (разрядка моя, - Р.Х.) ими управляет вроде старшины» (52).

Скорее всего, на начальном этапе верховный правитель избирался Народным Тёре, однако с течением времени данный пост автоматически закреплялся за старейшим из биев лицом. Аналогичная практика «избрания» олия существовала и в соседней Кабарде (53). В Карачае, в отличие от Кабарды и Балкарнии (кроме Чегема и Баксана) данная должность была наследственной привилегией князей Крымшамхаловых. На это указывают следующие факты. В 1639 г., согласно русским документам, в качестве владельцев «Карачаевской Кабарды» фиксируются братья Эльбуздук и Гилястан Крымшамхаловы (54). Правителем Карачая именуется в исторической песне «Каншаубий» старший брат Эльбуздука и Гилястана - Камгут; ещё один из братьев - Каншаубий называется «ханом» (возможно, до принятия ислама верховный правитель назывался не олием, а именно ханом) (55). Последним из документально зафиксированных олиев Карачая был Ислам Крымшамхалов из клана Ачахматлары, живший во второй половине XVIII - первой трети XIX вв. (56). Таким образом, в XVII - нач. XIX вв. именно Крымшамхаловы носили в наследственном порядке звание олия. Принцип выборности в таком случае носил в Карачае внутрикняжеский характер. В Балкарнии должность верховного правителя занимали представители разных таубийских родов. Известно, что в XVII в. Верховный Тёре созывался князем Айдеболом (родоначальник Айдеболовых), который, вероятно, и являлся старшим князем Балкарнии. Как уже отмечалось, правом созыва Большого Тёре обладал именно верховный правитель. В кон. XVII - нач. XVIII вв. олием Балкарнии был представитель другой таубийской фамилии - Сосран (Алчагир) Кучукович Абаев, современник кабардинского князя Сары-Асланбека Кайтукина (57).

Должность олия была пожизненной. При жизни старший князь мог лишиться своего сана лишь в исключительных случаях, как, например, по причине слабоумия и иных тяжких болезней, обуславливающих недееспособность лидера, в Карачае же это не предусматривалось и не принималось в расчёт. В этих случаях Карача-

ем правили Хутманы из къатыш-биев, которые, как правило, были вторыми после князя-олия. Так правителем Карачая примерно в XVI в. был Тер-Болат.

Олий сосредотачивал в своих руках высшую исполнительную власть, возглавлял практически все основные институты - Большой, Народный, Княжеский тёре и т.д. Правда, полномочия его были в известной мере ограничены сословно-корпоративными органами. «Белая кость» не была заинтересована в сильной централизации власти, и нередко олий встречал серьезную оппозицию в своей собственной сословной среде. Иногда соперничавшие князья приводили в страну иноземцев (Келеметов с Барасбиевым привели в Балкарию отряд Атажукина, Т. Дудов - отряд Эмануэля). Все эти обстоятельства заставляли верховных правителей проводить весьма осторожную политику, что на деле приводило к тому, что все практически мало-мальски значимые вопросы решались с обязательным учетом мнения (если не единогласия) старейшин бийских родов.

Наиболее обширные полномочия за олием сохранялись в основном в сфере военного управления. Все таубии обязаны были по первому зову верховного правителя выступить с оружием и своими узденями выступить в поход. Дела ослушавшихся решались на Народном Тёре или ; Большом Тёре, которые могли принять весьма крутые меры в отношении виновных (можно, вспомнить физические истребления по решению Тёре чегемских княжеских родов Боташевых и Рачикауовых) (58). Главной опорой его власти были дружинники.

СТАРШИНА АУЛА (НЕКХУД)

Источник 1848 г. именует аульных старшин Карачая «некхуд» (59). В Балкарии этого института не было.

Старшина вначале избирался джамагатом из числа наиболее авторитетных членов общины. Однако позднее на практике старейшинами становились представители социальной, в основном - бийской, верхушки общества.

Некхуд обладал весьма значительными полномочиями, фактически он выполнял и определенную часть функций коллективных органов аульного управления в промежутках между их заседаниями (за исключением судебных). Он возглавлял организацию общественных работ, осуществлял надзор за исполнением принятых на джамагате и аульном тёре решений, руководил поддержанием общественного порядка и т.д.

Административные функции позволяли биям существенным образом увеличивать свое экономическое могущество и, как

следствие, свою военно-политическую мощь. «Рост феодальнопривилегированной прослойки внутри общины... проявлялся главным образом через эволюцию института старшинства, на почве выполнения служебно-должностных функций... При учете того, что эволюция старшинской власти проходила в непосредственной связи с процессом экономического и социального расслоения общины, можно говорить о том, что в лице старшин... мы имеем примечательное формирование сословий феодалов», - отмечает Ю.Ю. Карпов (60). С определенными оговорками этот тезис разделяется автором настоящей работы.

§ 2. СУДЕБНО-ПРАВОВАЯ СИСТЕМА

Традиционному обществу, как известно, не было присуще строгое разграничение законодательно-представительной, исполнительной и судебной властей. Как отмечалось выше, практически каждый коллективный институт управления обладал теми или иными судебными функциями. Более того, имеются основания говорить о том, что *тёре* изначально обладал в основном судебными полномочиями, само слово *тёре*, как выше указывалось, означало, помимо прочего, «суд», «право», «закон».

В позднем средневековье, вероятно в XVIII в. возник чисто судебный орган, называвшийся **махкеме** (от арабского - суд, трибунал (1)). Упоминания об этом сохранились и в архивных документах XIX века. Так, в Записке канцелярии главноначальствующего гражданской части о правах высших сословий в Кубанской и Терской областях относительно карачаевцев говорится: «Кроме сословия бий, существовало еще благородное сословие уллу уздень, но оно не имело существенных сословных преимуществ перед простым народом, за исключением участия в народном суде (мах-кеме)» (2). В карачаево-балкарском языке сохранились даже поговорки, связанные с этим судом: «Не бойся мах-кеме (суда), а бойся махкемечи» («Махкемеден кьоркьма, махкемечи-ден кьоркь») (3).

В некоторых научных трудах относительно махкеме имеются определенные неточности. Так, в историко-этнографическом очерке «Карачаевцы», в противоречие документальным данным и фольклорным источником, махкеме называется «народным собранием», хотя на той же странице говорится, что народное собрание называлось «джамагат» (4). Опять же, вопреки имеющимся материалам, функции *тёре* сводятся к осуществлению третейского разбирательства (5).

В судебной терминологии карачаевцев и балкарцев в прошлом бытовало и слово **Маслахат** (от араб. – управление (6)). В ка-

рачаево-балкарском языке оно означало «дело в суде», «решение суда» (7). Этот термин имел хождение в Дагестане. В частности, в Кайтаге имелся суд маслигата, который осуществлялся сельскими старейшинами, почетными лицами (8).

В Кабарде «мехкеме» назывался шариатский суд, учрежденный в 1807 г. (9). Не исключено, что появление суда махкеме в Карачае и Балкарии также было связано с активным внедрением шариатских норм в местное судопроизводство. Подтверждением этого может служить, что основная масса судебных терминов у карачаевцев и балкарцев заимствована из арабского лексикона: защитник, адвокат - **ёкюль** (от араб. - защитник, уполномоченный (10)), свидетель - **шагыат** (от араб. - свидетель (11)), палач - **джалдат** (от араб. - палач (12)), махкеме, маслахат и т.д.

Судопроизводство по адату осуществляли төре всех уровней, шариатское судопроизводство осуществлял в основном **кадий** (кьады; от араб. - шариатский судья (13)), который одновременно являлся и главой духовенства.

Источниками права выступали нормы адатов (по кар.-балк. - «адет») т. е. обычного права, которые складывались на протяжении столетий. Другим источником выступали установления Народного Төре, которые со временем могли приобретать силу адатов. Как отмечалось выше, принятие новых адатов, их дополнение, изменение и отмена входили в компетенцию Народного Төре. Судебный прецедент также являлся немаловажным источником права. В пределах каждой общины существовала масса местных правил и норм, которые, в случае судебного разбирательства, становились источниками права.

Мусульманское судопроизводство основывалось на предписаниях Корана, норм, установленных в своде хадисов - Сунне, а также установках религиозно-правового толка (мазхаба) имама Абу-Ханифы ан-Нумана (ханифитский мазхаб).

Адатное судопроизводство предполагало при разбирательстве обязательное присутствие истца и ответчика, а также свидетелей (шагыат) и доказчика (айрахчы); в качестве защитника (ёкюль) ответчик мог привлекать по своему усмотрению любого человека (14). Женщин на суде, как правило, представляли мужчины - их уполномоченные.

Доказательствами служили:

- показания очевидцев, свидетелей
- собственные признания без принуждения
- вещественные доказательства.

Суд принимал, как правило, лишь показания мужчин, а «показания женщины допускались в тех только случаях, когда по

данному делу не было свидетелей - мужчин», причем «показания женщины должны быть подтверждены кем-либо из родственников» (15). Существовала и такая норма как «тажге-шагыат», когда показания двух свидетелей, повторяющих слова благонадежного очевидца принимаются за показание одного очевидца (16).

Необходимо отметить, что ведущую роль в традиционной системе судопроизводства играли представители «белой кости». Как отмечает В.П. Невская, «не только при суде по адату, но даже и в шариатском суде «с неизменным участием народного эфенди, первое место в суде принадлежало сословию бий» (17). Если учесть, что князья изначально являлись военными предводителями, то можно предположить, что судебные полномочия биев в позднесредневековый период генетически восходят к предшествующей исторической эпохе. Можно напомнить замечание Аммиана Марцеллина о том, что у аланов «в судьи выбирают лиц, долгое время отличавшихся воинскими подвигами» (18). Вряд ли стоит говорить о том, что военная слава, как правило, доставалась именно военачальникам, роль которых и выполняли князья.

Функции исполнения судебных решений выполняли, в зависимости от значимости дела, олий, аульный старшина и бегеулы. В Кабарде подобные уполномоченные и судебные исполнители назывались бейголи и пшикеу (19), в Дагестане бакавулы и чауши (20). Нередко именно бегеулы выполняли обязанности полицейских и сборщиков податей с населения. Они же доводили до населения информацию о принятых органами власти решениях, оповещали членов тере о предстоящем заседании (21).

Чрезвычайно большую роль в судопроизводстве играла присяга (ант). Исследованиями зафиксировано несколько видов присяги.

Фольклорная традиция упоминает о существовании в период язычества (меджисуу) так называемого Сынджыр Тёре (буквально «Тёре Цепи») (22). Подозреваемый в том или ином нарушении должен был, обвязав священной цепью руку, произнести следующую клятву:

Ма бу Сынджырны хакъына!

Клянусь этой Цепью!

Алдасам а бу Сырджырны

Если лгу, то пусть поразит

къачы урсун! (23)

покровитель этой Цепи!

Считалось, что лжеприсягатель поражается насмерть или у него отсыхает часть тела, которой он клянется. По преданию, Цепь была спущена богом, чтобы люди могли с ее помощью вершить истинный суд, а позднее вновь взята на небо (24).

Упоминание о Священной Цепи имеется и в нартском фольклоре карачаевцев и балкарцев. В одном из текстов, записанных в дореволюционный период, говорится:

...В доме Алгата,

В доме старшего над нартами рода, -

На святой цепи котел висит, прикован (25).

Очевидно, присяга на цепи была связана с традиционной системой верований карачаевцев и балкарцев, в которой прослеживаются элементы культа кузнечного ремесла и связанной с ним сакрализации железных предметов. «Очень почитательно балкарцы относились к наковальне и ни в коем случае не разрешали садиться на нее. Большим проклятием было проклятие, произнесенное около железных предметов, положенных в середине комнаты» (26).

Своеобразной была присяга в центре нарисованного на земле креста. В записях, сделанных в XIX в. И. Ивановым и М. Ковалевским говорится: «Начертав на земле круг, татарин карачаево-балкарец) острием своей палки проводит по нему крест на крест две черты и, став в середине круга, там, где пересекаются линии, произносит клятвенное обращение» (27).

Здесь необходимо отметить, что почитание креста в данном случае не обязательно могло быть связано с пережитками христианства. Солярные амулеты и знаки в виде креста, вписанного в круг, встречаются на территории Карачая и Балкарии еще в эпоху бронзового века на памятниках Северокавказской (28) и Кобанской культур (29), а в раннем средневековье известны у алан (30) и болгар (31). В карачаево-балкарском нартском эпосе есть упоминание о том, что вождь нартов Ерюзбек носил на правой лопатке крест; в сказании «Ерюзбек белый олень и черная лисица» предводитель нартов заявляет: «У меня на правой лопатке крест. А это знак клятвы» (32). В свете рассматриваемого вопроса уместно обратить внимание на связь изображения креста (къач) с клятвой.

Имеются данные о «палочной присяге», которую карачаевцы и балкарцы давали перед Тёре. Двое старейшин брали т. н. «присяжную палку» за концы и говорили:

*Мен Тёреге ант береме
Бююн алдыбызъа туръан
ишденКесими джанымы
аазъа!*

*Клятву я даю перед Тёре
Не отступить, не испугаться
Того дела, которое стоит
перед нами,
Жизни своей не жалеть!*

После этого мужчины проходили под палкой, давая клятву. Клятвопреступника в живых не оставляли (33).

О другой разновидности «палочного присягания» упоминает в своей монографии М.Д. Каракетов. Присяжная палка (Антлы Таякь) использовалась для клятвы перед началом Княжеского Тёре. Под ней проходили только представители «белой кости» (бни и чанка), почетные или «первостепенные уздени» (сырма-уздени) и служилые уздени (сарайма-уздени) (34). Эта же палка использовалась при обряде клятвы побратимства, однако в связи с тематикой данной работы описание этого обряда мы опускаем.

И.М. Шаманов приводит, на основе полевых исследований, еще один вид клятвы. По словам его информанта, жителя Верхнего Учкулана Хызыра Суюнбаева, «в давние времена, как рассказывали старики на ныгыше, когда исламская религия еще не проникла в Карачай, был обычай коротких клятв. Осталось у меня в памяти выражение, закрепляющее клятву: «Партартуру Генджесау!». И.М. Шаманов полагает, что слово «Партартуру» связано с наименованием святилища Татартуп (35).

Сохранился текст еще одной клятвы, которую произносили перед заседанием Тёре:

Ант этебиз:

Ёлсек - бирге ёлорге,

Къалсакъ - бирге къалырға,

Саулай артха турмазгъа,

Теъриге кертчи болургъа!

Теърини антын бузмазгъа!

Даем клятву:

Если погибнуть - погибнуть
вместе,

Если победить, то быть вме-
сте,

Пока живы - не отступить,

Быть верными Теърини,

Не нарушать клятву (име-
нем) Теърини (36).

Другая разновидность клятвы при судопроизводстве заключалась в том, что подозреваемый принародно мог поклясться именем покойного родственника. «Иногда требовалась дополнительная коллективная клятва соприсяжников из представителей атаула (атаул ант)» (37).

Присяга при разбирательстве земельно-межевых споров выглядела следующим образом. По согласию сторон, как к крайнему средству прибегали к следующему обряду: одна из заинтересованных сторон «обнажив одну из половин своего тела (руку и ногу) произносила клятву, говоря «Пусть отсохнет у меня рука и нога, если я покажу границу неправильно». После этого она проходила по линии, которую считала за границу. «Насколько у населения была сильна вера в святость подобной клятвы, видно из того, что, по словам преклонного старца Тенгиза Суншева, в детстве он видел безенгиевца Эбу Рахаева с отсохшей рукой, про которого ему говорили:

что рука у него отсохла после того, как он обманно провел, дав клятву, границу», - писал Б.А. Шаханов (38).

С исламизацией вошло в практику присягание на Коране. Г.-Ю. Клапрот писал, что у карачаевцев присяга ограничивалась следующим обрядом: люди собирались в мечети, мулла брал в руку Коран, затем дающий клятву, положив руку на Коран, свидетельствует именем Аллаха (39).

Кроме перечисленных форм клятвы, очевидно, существовали и другие применявшиеся в соответствии со спецификой разбираемого дела.

Отметим, что присяга часто выступала и в качестве доказательства.

В Карачае и Балкарии широко практиковался третейский суд. Нередки были случаи приглашения на такой суд и представителей соседних народов. Так, согласно тексту Холамской плиты 1715 г., в третейском разбирательстве, касавшемся земельных вопросов, принимали участие дигорский князь Сафар-Али Карджауов, кабардинский князь Асланбек Кайтукин, сванский князь Отар Дадешкелиани, кумыкский Агалар-хан (40).

УГОЛОВНО-ПРАВОВАЯ СИСТЕМА

Традиционная уголовно-правовая система карачаевцев и балкарцев была разработана весьма тщательно. Форма санкций зависела от вида преступления, некоторые из которых мы и рассмотрим ниже.

Убийство считалось одним из самых тяжелейших правонарушений. При разборе дел связанных с ним суд учитывал - какой характер оно носило: было ли квалифицированным (совершено с особой жестокостью, в доме убитого, в мечети, у святилища, из засады и т. п.) или простым. В случае простого убийства, по обычаю, не делалось различия - было ли оно умышленным или нет: и в том, и другом случае виновный уплачивал одинаковую «плату за кровь» (кван тэлеу, дугьжам).

По степени тяжести **лжеприсяга** (клятвопреступление) считалась ничуть не ниже, если не наравне с убийством, в особенности, если присяга была дана перед «священным» (т.е. Народным) Тёре. Вероятно, это было связано с последствиями, которые влекло за собой клятвопреступление (ведь клятва рассматривалась и в качестве доказательства в судопроизводстве).

Нанесение телесных повреждений рассматривалось не только по степени тяжести ущерба, нанесенного здоровью пострадавшего, но и с учетом сословной принадлежности последнего. Ес-

ли пострадавший принадлежал к аристократии, данное преступление считалось более тяжким.

Тяжелым преступлением считалось **прелюбодеяние**. При этом, внебрачные связи аристократов (биев) с рабынями (къарауаш) данным преступлением не считались.

Хищение или **порча** чужого имущества также рассматривались с учетом сословной принадлежности пострадавшего.

В качестве преступления выступало и **нарушение экзогамии**.

Остановимся на некоторых видах уголовных наказаний.

Смертная казнь в адатах не была предусмотрена и в Карачае Народным Тёре такой вид наказания не применялся. Тем не менее, такое наказание, как свидетельствуют этнографические материалы, существовало, в виде исключительной меры применялось. В Карачае оно выносилось Тёре Карчи (т. е. Княжеским Тёре), в Балкарии могло выноситься и Большим Тёре (Уллу Тёре).

При Княжеским Тёре Карачая, как указывалось выше, существовала должность палача - джалдата. Сохранилось имя одного из последних джалдатов Булхая Каракетова, жителя селения Карт-Джурт, жившего во второй половине XVIII в. (41).

Тёре Карчи, согласно преданию, однажды принял решение об умерщвлении представителя бийского рода Карабашевых, обвиненного в каком-то серьезном преступлении против сванского князя Дадешкелиани, причем смертная казнь приводилась в исполнение тайно, без огласки (42). Последнее, очевидно, было связано с тем, что особа князя была неприкосновенна для низших сословий, и его мог убить, по адатам, только равный родом.

Решением Большого Тёре Балкарии смертная казнь была правда не тайно вынесена всему роду князей Рачикауовых, живших в Чегемском ущелье. Истребление их было возложено на князя Келемета Ахтугановича Малкарукова (родоначальник таубиев Келеметовых) т. е. на равного Рачикауовым по сану человека*. Приговор был почти полностью приведен в исполнение, в живых остался лишь мальчик из Рачикауовых, которого мать родила в Дигорни. Когда ему исполнилось 7-8 лет, мать доставила его в Тёре, предоставив последнему возможность определить дальнейшую судьбу ребенка. Тёре разрешило мальчику жить на родине отцов, и по его имени Тууду его потомки стали носить фамилию Туудуевых (43).

По решению Тёре в Большой Балкарии были истреблены князья Боташевы, которым вменялось в вину попытка ввести и уза-

* Малкарукову помогали лазутчики Тайчык и Бала Эльбаевы, имена которых упоминаются в песне, посвященной этим трагическим событиям.

конить право первой ночи (44). По преданиям, семейство Боташева Бий-Мырзы было истреблено в башне близ сел. Мухол князем Салам-Герием Абаевым (45). И в этом случае, как видим, приговор был приведен в исполнение равным по происхождению лицом.

То, что смертная казнь представителям «белой кости» выносилась только Княжеским Тёре (в Карачае) и приводилась в исполнение только аристократами указывает на высокий сакральный статус князей. По карачаево-балкарским представлениям, «черный народ» не имел права поднимать руку на знать. Эти представления бытовали вплоть до XIX в. включительно. Не случайно в своем рапорте на имя военного министра графа А.И. Чернышева командир Отдельного Кавказского корпуса генерал барон Г.В. Розен писал в 1834 г., упоминая карачаевцев, что «по существующему у некоторых горцев обычаю простой народ не может сражаться с князьями не имея приказания от равных им, родом» (46). Это вполне согласуется с древней тюркской традицией. В свое время хан Тохта наказал убийцу своего заклятого врага Ногая, заявив: «Простой народ да не убивает царей!» (47).

О том, что кабардинских князей убивали «равные им родом» балкарские князья упоминает Б.А. Шаханов. «Но что кабардинские князья не были «господами» горских таубиев, видно и из того, что тогда как целые роды подвластных кабардинских князей истреблялись в случае убийства одним из членов их кабардинского князя, таубни, убив кабардинского князя, платили за это обычную «кровь» (т. е. «плату за кровь», - Р.Х.). Практически это вело к тому, что если надо было убить кабардинского князя, то следовало это сделать рукой таубня. Так поступили, например, желая избавиться от князя-деспота Аслан-бека Атажукина... Убит он был из ружья, называвшегося «Гичешкок» и знаменитого именно тем, что из него принято было убивать кабардинских князей... По преданию, из этого ружья было убито 12 кабардинских князей (князь Канамат Наурузов был убит Чепелеу Урусбиевым и т.д.)» (48).

Имеются данные, что в Карачае смертная казнь применялась и за прелюбодеяние. Так, в 1814 г. в специальную яму - зийдан была брошена некая Джаухарат, жительница сел. Джазлык. Каждый проходящий мимо должен был под страхом наказания бросать в яму камни, и это происходило до тех пор, пока яма не наполнилась доверху. После этого никто в ауле не давал дочерям имени Джаухарат, а проходящие мимо ее дома закрывали лицо, произнося «Астагь-фируллах!» - «Прости, Аллах!» (49).

Не исключено, что упомянутая казнь применялась под воздействием норм, применявшихся в некоторых исламских странах, где за прелюбодеяние побивали камнями. Однако надо отметить,

что Коран предусматривает за такое преступление более мягкое наказание - сто палочных ударов (50). Возможно, корни столь сурового наказания уходят в сугубо тюркскую среду. Смертная казнь за прелюбодеяние полагалась в среде раннесредневековых болгар (51), участие которых вместе с хазарами, печенегами и аланами в этногенезе карачаевцев и балкарцев ныне признано большинством исследователей.

Изгнание из общины, бессрочное или на определенный срок, широко применялась в судебной практике карачаевцев и балкарцев в прошлом. Это было весьма строгим видом санкций, поскольку наказанный лишался поддержки своих общинников, в том числе и сородичей, становясь изгоем, подвергался всевозможным опасностям.

Рассматриваемый вид наказания предусматривался за тяжкие преступления, в частности, убийство. Он мог применяться и в отношении лиц, совершивших прелюбодеяние (52). Спасти виновного в этом случае могло вступление провинившегося в тукум «потерпевшей» (53). Имеется упоминание о том, что по решению Тёре в Верхней Балкарии были изгнаны из общины Алтыу и Доду сыновья Добулая, обвиненные в нанесении тяжких увечий холопу таубия Арахая Жанхотова (в работе тёре участвовали князья Бий-Аслан Абаев, Айдеболов и др.) (54).

Имущественные санкции за уголовные преступления применялись очень часто.

Серьезным наказанием было лишение по решению суда земельного надела виновного лица, который (участок) переходил к потерпевшему. В Карачае земельных участков за убийство лишились Кечеруковы (за убийство Дотдая), Болуровы (за убийство одного из Чотчаевых) (55), учкуланские Уртеновы (56) и др. Передача того или иного имущества от виновного к семье убитого рассматривалась как «плата за кровь». Г.-Ю. Клапрот отмечал, что в случае убийства (в начале XIX в.) князь в целях примирения сторон сводит враждующие стороны вместе, устраивает пир, режет скот, варит пиво; плата за кровь превышала 600 рублей серебром (57).

Б. В. Миллер указывал на то, что плата за кровь заменяла кровную месть. «По крайней мере, предание представляет окончание родовой вражды не в форме бесконечного обоюдного истребления членов враждующих родов, иногда в течение нескольких поколений, а обязательно в форме немедленного вмешательства князей, как представителей высшей власти, умиротворяющих врагов, и сводящих их на выкуп» (58).

О формах выкупа за кровь свидетельствуют многочисленные примеры.

Так, «Болуровы отделились от Чотчаевых, с которыми поделили и родовую землю, но землю эту впоследствии за убийство одним из Болуровых одного из Чотчаевых отдали Чртчаевым в уплату за кровь», - гласит один из архивных документов (59). Земля эта располагалась по берегу р. Хурзук.

В другой записи говорится, что некто Харапов убил одного из Карабашевых, вследствие чего вся семья их (Хараповых) вынуждена была перебраться в Карт-Джурт на земли Крымшамхаловых (60).

Таубий Ахтуган Балкаруков убил кабардинца Камгута Отманова «и за кровь, по праву «кан» отдал Отмановым участок («Къочхар-таш») (61).

В распре за участок «Уллу-Джурт» таубий Мисост Суншев убил таубия Али Абаева, «за что Суншевы, по решению третейского суда, отдали Абаевым, как плату за кровь, 2 семьи своих крепостных... и несколько сабанов» (62).

Таубий Бийнегер Шакманов убил Давлетгерия Шакманова, «вследствии чего дети Давлетгерия получили от Бийнегера плату за кровь», в составе которой был покосный участок «Кышлык» (63).

Таубий Барасбий Амырханов получил участок «Хызынбаши» в качестве выкупа за кровь от Темирчи Абаева, убившего холопа Барасбия (64).

Узденовы отдали в качестве платы за кровь Боташевым один из ирригационных каналов, получивший название «къан илипин» - «кровяная канава» (65).

Как видим, за убийство в качестве выкупа взимались земельные участки (пашни и покосы), оросительные сооружения, крепостные крестьяне, деньги (серебро).

А.И. Мусукаев отмечает, что у балкарцев выкуп за умышленное убийство доходил до 1500 руб. и лишь в случае его уплаты убийца прощался. В делах о краже предусматривалось двухкратное возмещение похищенного (66). Балкарцы, по словам А.И. Мусукаева, «не делали различий между случайным и преднамеренным убийством. Так, на свадьбе Теммоева Чомае в Верхнем Баксане во время спортивных игр Хаджиевым Чомаем случайно был убит член тукума Байдаевых. Хаджиевы тем не менее отдали семье пострадавшего в качестве выкупа кошару с овцами. В Черекской сельской общине в местечке Гожук (район Кашкатау) непреднамеренно, по причине неаккуратного обращения с оружием, сын Айдаболова Анзора-Таттюка убил своего молочного брата (и те, и другие жили в Коспарты). Анзор Айдаболов отдал семье пострадавшего сенокосный участок» (67).

В прошлом в выплате за кровь принимали участие все члены тукума, «свою долю в выкупе вносили и родственники по материнской линии, но не все, а представлявшие лишь атаулы отцов матери и жены виновного» (68).

В условиях постоянного дефицита удобных земель, лишение участка было наказанием крайне тяжелым.

Адаты у карачаевцев и балкарцев носили выраженный словесный характер. Несоизмеримы были имущественные санкции по отношению к знати и «черному народу». Согласно обычаю, если бий наносил удар узденю или нанес ему рану, то он должен был «за честь» пострадавшего отдать одну лошадь и сварить пива, т. е. лишался 25-30 рублей. За то же преступление в отношении бия таубий получал «одну душу крестьян, росту б четвертей», цена же крестьянина доходила до 300 рублей (69). Адаты предусматривали, что уздень «по сомнению в воровстве, позволивший себе подсмотреть в доме или в кошу» у бия штрафовался парой быков (70).

Позорящие наказания были весьма «популярным» видом санкций в отношении лиц, совершивших преступления против нравственности, ряда других правонарушений.

В Карачае практиковалось привязывание к «столбу позора» (къара багъана), который устанавливался на центральной площади селения. Каждый проходящий обязан был выразить наказанному проклятие - налат (ср. с кабардинским общественным порицанием «пуналат» (71)). Данный вид наказания просуществовал вплоть до конца XIX века. Как правило, к «столбу позора» приговаривались лица, уличенные в воровстве, нарушении общественной морали (прелюбодеянии, нарушении экзогамии и т.п.). Б.Вс. Миллер сообщает о привязывании к «столбу позора» за нарушение запрета на браки между родичами. «Поколение (каум, - Р.Х.) Наурузов, как нам передавали, с самого основания Карачая не нарушало этого обычая (экзогамии, - Р.Х.). Фамилии Салпагаровых, Кочкаровых, Аджиевых, Байрамкуловых и других никогда не роднились между собой посредством браков. Некто Салпагаров, мулла Али, переселился несколько лет тому назад в Байрамкуловской квартал, где и обучал некую Марию Байрамкулову арабской грамоте; ученица оказалась очень способной; Али вздумал на ней жениться и задуманное привел в исполнение. Все поколение Наурузов восстало против молодых и определило: «выселить Али Салпагарова из Карачая, а Марию проклясть», «не давать ей даже уголька» (карачаевская поговорка). Не ограничиваясь этим, наурузовцы подали в горский суд жалобу, обвиняя, Али в нарушении родового обычая. Суд, продержав Али некоторое время в тюрьме, счел лучшим его куда-то удалить, подальше от глаз раздраженных сородичей. Мариям, оставшуюся в

Карачае, **привязывали к позорному столбу** (выд. мной, - Р.Х.), «дабы и другим не повадно было» и все проходящие считали своей обязанностью осыпать ее всякими оскорблениями и ругательствами» (72). Изначально, судя по фольклорным материалам, к «столбу позору» привязывали исключительно мужчин (73). Имеются данные, что за нарушениями экзогамии взыскивался штраф, «обычно медной посудой, например, большими котлами» (74).

К «столбу позора», называвшемуся **тахан** (в Карачае дагхан) привязывали решению суда и в Балкарии. Данный вид наказания просуществовал здесь еще дольше, чем в Карачае. Так, в 1918 г. в сел. Гунделен за кражу коровы, которую украли у односельчанина три человека из разных фамилий и, зарезав ее, спрятали в пещеру, виновным пришлось не только принести на себе украденное обратно в аул, но быть привязанными к тахану у сельского правления (75).

Судя по всему, с присоединением к Российской империи в Карачае и Балкарии (как и в ряде других национальных окраин) царская администрация сочла вполне приемлемым сохранить элементы традиционного судопроизводства.

Другой разновидностью данного наказания было привязывание к «камню позора» - **налат таш**, который находился, как и «столб позора», в самом многолюдном месте селения. Как отмечает И.И. Мизиев, подобные камни, «были известны в Верхней Балкарии, ауле Мухол, в средневековом поселении «Крыскам» в Баксанском ущелье» (76).

Понижение сословного статуса. Обращение свободного общинника в крепостного, хотя и применялось чрезвычайно редко, однако бытовало.

ГРАЖДАНСКО-ПРАВОВАЯ СИСТЕМА

Помимо рассмотрения уголовных дел, в компетенции различного уровня тере находились и дела, связанные с гражданско-правовыми отношениями. В данном случае мы коснемся судопроизводства в области имущественного (в основном земельного и наследственного) права.

Вся земля в Карачае и Балкарии находилась в верховной собственности бийского сословия. «Только бии были полными владельцами земли, - отмечает В.П. Невская, - ...феодал сохранял верховное право на узденские земли» (77). Ю.С. Семенов указывает на то, что в основе эксплуатации биями свободных общинников лежала «верховная собственность на землю караузденей» (78). О том, что известные нормы обычного права и архивные данные «свиде-

тельствуют о монопольном праве таубиев на землю, в том числе и на землю узденей», пишет М.Ч. Кучмезова (79). Здесь, правда, необходимо, на наш взгляд, сделать уточнение: верховное, монопольное право на землю бии реализовывали в целом как сословие (т.е. речь идет о коллективной (сословной) монополии), а не как отдельные фамилии, семейства и тем более частные лица.

Выражением монополии биев на землю являлись нормы обычного права. Например, если уздень умирал, не оставив наследников, то его имение переходило «к таубию, которому принадлежал умерший». Если из двух братьев-узденей, живущих раздельно, умирал один, не оставив сына, то часть земли переходила к оставшемуся в живых брату, другая (пахотная или сенокосная по выбору бия) переходила к бию (80). М.Ч. Кучмезова приводит в одной из своих работ характерную норму обычного права: «Каракиши (уздени, - Р.Х.) относительно земель, на которых они водворены и которые обрабатывают, пользуются на правах нетъемлемой собственности, но продавать ее без видимой надобности не имеют права без разрешения таубия, которому они подвластны. При переселении в другое общество каракиши имеют право передавать эту землю своему родственнику, если он согласится отбывать господину все повинности, следуемые с переселявшегося. Если же последний не имеет родственников, земля его поступает в полное владение таубия» (81). Обратим внимание: земля поступает в распоряжение не общины, членом которой является переселенец, а бия.

Инструментами, через которые «белая кость» осуществляла свою монополию на землю, являлись сословно-корпоративные органы, а также, со временем, и общественные институты управления, решающее значение, в которых приобретали аристократы. Узурпация права распоряжение землей бийским сословием осуществлялась легитимным путем посредством контроля над «законодательными» (или «адатотворческими») властными коллективными структурами. Прямым доказательством этого является сам факт существования адатов, утверждающих привилегии лиц бийского сословия, в том числе и в области земельных отношений. Поэтому мы считаем возможным, не согласиться с мнением, что знать изначально возвысилась над остальной общинной массой, а еще точнее - приобрела свои привилегии, в т.ч. земельные насильственным путем, т.е. путем некоего одностороннего волевого акта или серии таких актов. Применительно к традиционному обществу можно, пожалуй, говорить о некоем варианте «общественного договора», когда одна часть (большинство) признавала за другой (меньшинство, знать) определенные привилегии, получая в обмен обязательство выполнять

перед обществом определенные обязанности, прежде всего - военно-управленческие.

Неуклонное сокращение общинных земель и рост земельных наделов у бийских родов характеризует процесс установления монополии знати на землю. Этот процесс завершился тем, что «только бии были полными владельцами земли», в то время, когда остальное (узденское) землевладение носило «условный характер» (82). В Карачае вопросы земельного права биев были неподсудны Народному Тёре и регулировались решениями сословно-корпоративных органов, т. е. внутри аристократического сословия.

Выражением верховного права биев на землю являлся такой типичный образец отношений как *ёзденлик*. Так назывался земельный участок, который передавался бием на правах условного владения кому-нибудь из узденей. Последний обязан был нести перед собственником *ёзденлика* определенные повинности. Один из архивных документов XIX в. говорит об этом так: «В Карачае с давних пор властвовали три фамилии: Крымшамхаловы, Дудовы и Карабашевы, последние, впрочем, меньше всех... Фамилии эти завладели большими землями как внутри самого Карачая, так и по окраинам его и потом значительную часть этих земель поотдавали в разное время тем из узденей, которые наиболее заслужили этого своей приверженностью к ним или же к тем, от которых сами получили немало подарков. Такой подарок назывался узденлик за узденство, и получившие его обыкновенно делались еще более приверженными к тем, которыми были награждены... Давшие земли... от права на отданные земли не отказывались» (83).

Земельные споры между собственником узденлика (бием) и его условным владельцем (узденем) могли разрешаться Народным Тёре или, по желанию обеих сторон, третейским судом. Аналогично разрешались земельно-межевые споры между свободными общинниками. Б.А. Шаханов отмечал, что случаи споров по границам участков разрешались на Тёре или третейским судом (84). В особых случаях суд прибегал к клятве, которая рассматривалась как доказательство правильности размежевания земли.

Народный и аульные тёре могли принимать к производству и спорные дела, касавшиеся других форм условного землевладения, таких как *эмчеклик*, *ортак*, *бегенда*.

Эмчеклик являлся прямым следствием аталыческих отношений. Воспитатель (аталык) получал от семьи воспитанника (*эмчек*, *эмилдеш*) земельный участок в пожизненное или потомственное владение. Аталык в силу необходимости заступничества со стороны семьи воспитанника (а последняя, как правило, принадлежала к более высокой сословной категории) по *эмчекским* условиям нес до-

полнительные обязанности. При невыполнении этих обязанностей земля возвращалась собственнику. «Эмчеклик не был бескорыстным даром, а являлся одной из форм эксплуатации, осложнявшей феодальную зависимость... Институт эмчекского дара исчез с отмиранием обычая аталычества» - отмечает М. Ч. Кучмезова (85).

Здесь необходимо отметить, что не всякий случай аталыческих отношений влек за собой эмчекскую поземельную зависимость. Еще в нач. XX в. на это обращал внимание Б. А. Шаханов. Он указывал на случаи аталыческих отношений (таубий Муса Суншев был воспитан у кабардинских князей Казиевых, таубий Али-Мурза Малкаруков - в семье кабардинского князя Хасанбиа Атажукина, таубий Адиль-Герий Урусбиев - у сванских князей Дадешкелиани, Чюок Дадешкелиани - у таубиев Абаевых и т. д.), которые не влекли за собой поземельной зависимости по эмчекству. «Эти случаи не имели последствием приобретение одной из сторон земли, какому-нибудь другого имущества и не доказывали тогда, что сторона, ребенка воспитавшая, являлась подчиненной, подвластной той, которой ребенок принадлежал» (86). Речь идет о том, что аталычество между аристократическими родами не предусматривало эмчеклика. Следовательно, эмчеклик являл собой инструмент регуляции межсословных отношений и в то же время способ эксплуатации.

Поскольку эмчеклик подпадал под нормы адата, то споры, возникавшие относительно него, в случае если дело не решалось между обеими семьями, могли быть урегулированы Тёре или третейским судом.

Ортак представлял собой испольщину. На условиях, строго определенных адатом, одна из сторон брала в хозяйственное пользование у другой земельный участок (пахоту, сенокос). По балкарским адатам, плата за хозяйственное пользование была следующей:

за пользование:

пахотой вблизи селения..... 50% урожая

пахотой вдали селения..... 1/3 часть урожая

покосной землей..... 50% сена

пастбищной лучшей..... 1 баран и 1 овца от 100 голов

пастбищной худшей..... 1 баран от 100 голов

(в обоих последних случаях хозяин земли пользовался молоком овец от 3 до 7 дней) (87).

Ортачные отношения в Карачае носили более тяжелые условия (88).

Поскольку отношения ортака основывались на нормах обычного права, а не на частной договоренности, то и они подпадали, в случае споров, под сферу регулирования Тёре. Изменить нормы ортачных отношений мог только этот институт власти.

Бегенда была залоговым институтом. Бегендное соглашение предполагало право кредитора (лица, к которому перешел в залог участок, иное имущество) пользоваться заложенным имуществом и извлекать из него доходы. Кредитор сохранял это право вплоть до уплаты долга собственником заложенного имущества. Отношения по бегенде переходили по наследству и были примеры, когда они тянулись несколько поколений (89).

Бегенда основывалась на нормах обычного права и, следовательно, также регулировалась Народным Тёре, которое и разрешало возникающие споры.

В противоположность этому другая форма условного землевладения **вакуф (азат)** основывалась на установках шариата. В документах Абрамовской аграрной комиссии упоминается этот земельный институт: «В Карачае, как и вообще в магометанских странах существовал ВАКУФ (по-карачаевски АЗАТ). Он заключался в том, что владелец дарит в пользу бедных пахотные или покосные участки. Исполнитель его воли - осуй (опекун) по совещании с муллами, отдает землю в пользование ее какому-нибудь бедному, трудолюбивому и благочестивому человеку и если последний со временем разбогатеет, то земля передается другому» (90).

Условия пользования вакуфным (азатным) участком определялись нормами мусульманского права и контролирующим и регулирующим агентом здесь, очевидно, выступал шариатский суд во главе с кадием.

Как видим, из перечисленных выше пяти форм условного землевладения четыре (узденлик, эмчеклик, ортак, бегенда) регулировались нормами обычного права, один (вакуф) - нормами шариата. В целом можно сказать, что земельное право регулировалось именно адатами.

Важной сферой судебного разбирательства являлись коллизии, возникавшие в сфере наследственных отношений. Основные нормы адатов, касающихся наследственного права, сводились к следующему:

- наследование основывалось на принципе родства: ближайшим родственникам отдавалось предпочтение перед дальними, в случае продажи участок должен был предлагаться родственникам по степени родства, а если они отказывались от покупки, то участок предлагался чужеродцу, как правило, ближайшему соседу (91);

- лица женского пола, по адатам, от наследования отстранялись, наследовали сыновья, при их отсутствии - братья, причем лица, состоящие в равной степени родства, наследовали в равной мере, за исключением старшего и младшего из сыновей, «впрочем, прибавка на их долю редко передавалась землею» (92);

- если братья жили вместе, и один из них умирал, оставив сыновей, то последним выделялись равные доли, составлявшие в целом долю их отца, если же сын одного из живущих вместе братьев умирал раньше отца, то его доля, помимо собственных детей, доставалась и дяде (93). Однако Б.А. Шаханов отмечал: «Права представления не существовало, потомство сына, умершего раньше отца, лишалось права на наследство» (94);

- при жизни родителя, как указывал М. Ковалевский, «дети не имеют права требовать раздела имущества» (95).

Добавим, что если имелись крепостные крестьяне, то разделу подлежали и они.

Выше мы уже отметили, что в процессе наследования фигурировал таубий. Помимо того, что к нему, по адату, переходило имение умершего узденя, не оставившего наследников и он (бий) получал часть земли от умершего узденя, не имеющего сыновей, но имеющего совместно проживающего с ним брата, при выделении узденя из одной семьи таубию «причитался» один крепостной крестьянин, а с бедного - 100 баранов (96).

По согласию сторон, раздел наследуемой земли осуществлялся группой из близких, старших по возрасту родственников или лиц, пользующихся доверием всех сторон. В качестве стимула для объективного решения вопроса тому, кто делил данный участок, дарилась часть земли из этого участка (каждый наследник выделял свою долю «подарка») (97). Если же возникали споры, то, как выше отмечалось дело разрешалось на Тёре или третейском суде.

С внедрением шариатских норм, женщины также начали привлекаться к процессу наследования, однако данная тенденция значительно задерживалась консерватизмом адатов.

Как уже отмечалось, наиболее сложные дела, связанные с земельными спорами, рассматривались на Тёре и с привлечением авторитетных лиц со стороны. Об участии в Тёре Чегемского ушеля знаменитого кабардинского мудреца Жабаги Казаноква рассказывает запись, произведенная Х. Малкондуевым и А. Рахаевым, хранящаяся в архивном фонде КБНИИ и недавно опубликованная: «Долгое время враждовали чегемские князья Малкаруковы и баксанские князья Урусбиевы из-за земли Быллым на Баксане и Гестенти. В этом деле часто принимали участие кабардинские князья Кайтукины и Атажукины, но не могли довести дело до конца. Дело усложнялось тем, что Малкаруковы и Атажукины были в родстве. Они (Малкаруковы) опирались на своих родственников (от одного очага), и никто не хотел идти на уступки. Эти обстоятельства были известны Жабагы Казанокву. Это дело рассматривалось на почетном «тёре» Большого Чегема, где присутствовал Жабагы. И тогда

он сказал: «Если вы не прислушаетесь к решению почетного «тёре» (сыйлы тёре - почетный, священный тёре) вам никто не поможет. Вы похожи на коней, равных по силе, не уступающих друг другу молодую лошадь. Прольется кровь, в памяти внуков останется неприязнь, потомки будут враждовать друг с другом. Поэтому мое мнение: Быллым как владение древнего Баксана отдать Урусбиевым, а Гестенти оставить Малкаруковым, как и водилось до сих пор». Тёре вынесло решение, согласно словам Жабагы, и спорящие были согласны с ним. Свое согласие они выразили и перед членами Тёре. Но вскоре, пожалев о данном согласии, они начали между собой ожесточенное сражение. Тогда случились и человеческие жертвы. Говорят, что это был первый случай, когда решение Тёре было нарушено» (перевод Т.Ш. Биттировой) (98).

Очевидно, рассмотрение упомянутого спора на Чегемском тёре происходило в первой половине XVIII в., поскольку деятельность Жабагы Казаноква (1685-1750) относится именно к этому периоду.

В данном разделе мы не будем затрагивать традиционное брачно-се-мейное право, поскольку оно, как правило, регулировалось не надстроечными структурами вроде Тёре, а внутри самих родов. Исключение составляли вопросы размеров калыма, которые устанавливались и Тёре и случаем нарушения экзогамии, которые рассматривались как преступления против нравственности и влекли уголовное наказание.

§3. ВОЕННАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ

Данный элемент потестарно-политической системы традиционного общества карачаевцев и балкарцев до настоящего времени, к сожалению, не являлся объектом специального научного исследования. Вместе с тем, тщательное изучение его, как и военного дела в целом, позволили бы осветить целый ряд особенностей жизни рассматриваемого общества, указать на тенденции его развития. Известно, что военная организация, военное дело сыграли важную роль в процессе политогенеза многих народов.

Реконструкция традиционной военной организации карачаевцев и балкарцев представляется делом довольно сложным ввиду фрагментарности письменных источников. Наиболее полные сведения мы встречаем в русских документах XIX в. Определенную информацию дают этнографические, в первую очередь - фольклорные материалы (в основном историко-героические песни), к которым мы будем не раз обращаться по ходу рассмотрения вопроса.

Г.Ю. Клапрот сообщает, что карачаевцы покупают огнестрельное и холодное оружие у соседей-черкесов и абазин, свинец и

другие металлы - у ногайцев и черкесов (1). Речь в данном случае, очевидно, идет о реимпорте, ибо черкесы, абазины и ногайцы сами ввозили на свои земли металлы и огнестрельное оружие, в основном из Крыма, турецких портов на Черноморском побережье (2). Отметим, что в позднем средневековье, как указывает Е.П. Алексеева, карачаевцы «добывали руду и изготавливают изделия из железа, меди и серебра. Следы выработки имеются, например, в ущелье Сес-Кол (Карт-Джурт). ...Металлические изделия местного производства находят в могильниках» (3).

В своем «Военно-топографическом и статистическом описании Кавказской губернии и соседних горских областей» (1812г.) полковник А.М. Буцковский относительно карачаевцев пишет: «В обитаемых ими горах находится свинцовая и железная руда, из коей выделывают пули, и плавят железо, серной золы также много находится, кою и употребляют для делания пороха... Ныне их считается до 600 дворов, кои около 1000 воинов вооружить могут, но лучших чем чегемы» (4). Данное сообщение ценно тем, что оно документально фиксирует наличие в Карачае своего металлургического и оружейного производства.

Декабрист А.И. Якубович, проходивший в начале 1820-х г.г. службу в верховьях Кубани, частично касается военной стороны жизни карачаевцев, о которых пишет: «Народ свободный, храбрый, трудолюбивый, **отличные стрелки из ружей**» (выделено мной, - Р.Х.) (5).

Историко-этнографическими исследователями зафиксирована довольно богатая военная терминология карачаевцев и балкарцев, что позволяет сделать вывод о значении военного дела в их жизни и, в известной мере, о развитости этого дела. Комплекс вооружения карачаевцев и балкарцев в эпоху позднего средневековья включал в себя оружие трех функциональных типов: дистанционного, ближнего боя и защиты. К первому относились: ружье (шок, къазмыч, мылтыкъ, къауал), пистолет (герох, тапанча), лук (джая) со стрелами (окъ, садакъ). Боевой топор (гида, балта) мог использоваться и в дистанционном и в ближнем бою. Нож (бычакъ), кинжал (къама), сабля (къылыч), пика (муджура), копье (сюнгию), палица (темир токъмакъ, гебох) использовались в ближнем бою. Защитное вооружение было представлено кольчужгой (кюбе), щитом (къалкъан), шлемом (такъыя). Применялись наручники и поножи. В одном из вариантов песни «Татаркъан» говорится, что «Крымшамхалов доблестный Гилястан, Сделал себе наручия из белого серебра» (6). Известно об употреблении поножей из волчьей шкуры, которые назывались «истем», реже - «ачым истем» (7). Последние, очевидно, носили и характер оберега, поскольку у

карачаевцев и балкарцев, как и других тюркоязычных народов, волк был сакрализованым объектом.

Необходимо отметить, что карачаево-балкарская военная терминология проявляет весьма близкое сходство с такой же терминологией соседних тюркских народов Северного Кавказа - кумыков (8) и ногайцев (9).

<i>Наименование вооружения</i>	<i>Карачаевцы и балкарцы</i>	<i>Кумыки</i>	<i>Ногайцы</i>
Кольчуга	Кюбе	Гове	Кьубе
Шлем	Такья	Такья	Тувлыга
Лук	Джая	Джая	Яй
Стрела	Окъ	Окъ	Ок
Меч, сабля	Къылыч	Къылыч	Кылыш
Копье	Сюнгю	Сунгу	Сьуньи
Щит	Къалкъан	Къалкъан	Калкан

Рассмотренный выше комплекс вооружения указывает на существование двух категорий войска - конницы (ат аскер) и пехоты (джаю аскер). Первая была легкой (наличие и широкое употребление огнестрельного оружия в XVII-XVIII вв. делало существование тяжелой конницы в горах бессмысленным), а вторая в основе своей была представлена стрелками.

Конница карачаевцев и балкарцев была весьма маневренной. Лошадь карачевской породы, небольшого роста, весьма выносливая и приспособленная к условиям скалистой местности составляла основу конных отрядов. Очень высокую оценку этой породе дал в XIX в. В.В. Швецов: «Лошади их (карачаевцев, - Р.Х.) считаются из лучших Кавказских пород, они более ценны смелостью своею в езде по скалистым и крутым тропам; шаг их верен и спокоен: - вы давши свободу своему коню, можете безбоязненно по такому непрступному пути, где только может уместиться копыто лошади вашей и где ни одна из других пород не может сделать ни одного шага» (10).

Конные отряды были наиболее эффективны в двух случаях: в преследовании неприятельских отрядов (обычно угонявших скот) и военных походах - джортуул (аналог, осет. «балц»).

В оборонительных действиях основная роль отводилась стрелкам (мерген) из ружей и лука. Длинноствольные ружья (мылтык) отличались большой дальностью, что, наряду с высоким мастерством стрелков, делало пешие отряды весьма грозным про-

тивником для конницы, терявшей в горных теснинах свои главные качества - быстроту и маневренность.

Необходимо отметить, что развитию производства огнестрельного оружия в Карачае и Балкарии способствовали природные ресурсы, богатые железом (темир), свинцом (кьоргъашын), серой (кюкюрт), селитрой (отлукъ).

Имеющиеся материалы позволяют сделать вывод о наличии в Карачае и Балкарии трех институтов военной организации - народного ополчения (къара-аскер (аскер, харгар-аскер, харгарла)) и дружины (мыртазакъ аскер) или Ирреле Тёре (Тёре воинов или дружинников) (11). Однако, скудость материалов не позволяет нам полностью реконструировать порядок функционирования этого органа, можно лишь предполагать, что на нем решались вопросы, связанные с военной жизнью.

Войско у карачаевцев и балкарцев называлось, как по-арабски - аскер, так и по-тюркски - чериу (ср. с турецким «чери» - войско (12)).

НАРОДНОЕ ОПОЛЧЕНИЕ

«Аскер» созывался в исключительно важных случаях, требующих коллективных военных усилий всего общества. Как правило, оно собиралось по решению Народного (или Большого) Тёре. Упомянутый выше созыв ополчения во главе с балкарским князем Айдеболом осуществлялся по решению Большого Тёре (Уллу Тёре). В сражении с русским отрядом балкарцам удалось остановить дальнейшее продвижение противника, однако сам Айдебол скончался вскоре от смертельного ранения, полученного в сражении и, по решению Большого Тёре был похоронен с оружием в местности Кьуругъан Джурт (где умер) в специальном мавзолее - кешене (13).

В ополчении обязаны были участвовать практически все совершеннолетние дееспособные мужчины, за исключением определенной части их, которая охраняла безопасность селений на период похода ополчения.

Командование ополчением осуществлял олий, в случае недееспособности последнего - один из авторитетных биев.

Материалы, имеющиеся в нашем распоряжении, позволяют полагать, что ополчение (как и дружина) строилось по десятичному принципу. Косвенным образом на это указывает наличие у карачаевцев должности военного командира-десятника, который именовался «чауш» (14). Можно предполагать, что такой способ построения генетически был связан с исконно тюркской военной тра-

дицией. Известно, что «азиатская» десятичная система построения войск имела уже у древних хунну (III в. до н. э. - I в. н. э.). Она же господствовала у тюркотов, создавших Великий Тюркский Каганат, в состав которого в VI в. входил и Северный Кавказ (15). Ю. С. Худяков считает тюрков-хунну «родоначальниками будущей «азиатской» десятичной системы» (16).

Ополчение горцев, являвшихся, как уже упоминалось, искусными стрелками, и превосходно ориентировавшихся в родной местности, представляло довольно серьезную силу для врага, даже превосходящего по численности. В сражении у Марджа Сын в верховьях Кубани в XVII в. карачаевцам удалось принудить к отступлению один из крымско-татарских отрядов, пытавшихся пробиться в Большой Карачай (17).

В том же XVII столетии экспансии кумыкских и кабардинских феодалов успешно противостояли и балкарцы Черекского ущелья. Так, осенью 1628 г., узнав о богатых залежах серебряной руды в Балкарском обществе, кумыкский князь Айдемир Эндерийский (будущий шамхал Тарковский) и его союзники - кабардинские князья Илдар и Сурхай Таусултановы, предприняли совместный поход в это ущелье. Им противостояло ополчение, возглавляемое князем Абшина (балкарский владетель, племянник по матери кабардинского князя Кан-шау-мурзы Черкасского). Русский документ этого периода сообщает об этом: «Кумыцкой Айдемир Салтан-Мамутов да Ибаковы дети Илдар да Суркай, собрався с ратными людьми, пошли в горы, в Болкары, в то место, где ту серебряную руду имали, на его князь Пшимахиных (Пшимахи Канбулатовича Черкасского, - Р.Х.) ясачных людей кабаки войною. А Абшина деи, государь, з братьюю против Айдемира да Илдара да Сурхая стоят и с ними бьются» (18).

Балкарским ополченцам приходилось и в последующие годы отражать агрессивные устремления владетелей Тарковского шамхальства и Кабарды. Известно, что преследуемый шамхалом Будаем и малокабардинским князем Кульчуком Келембетовым царь Имеретии Арчил в 1691 г. нашел убежище в Балкарском обществе. Несмотря на требование преследователей, балкарцы отказались выдать царя. Поскольку Арчил благополучно провел в Балкарии несколько лет и не был выдан своим врагам, следует полагать, что владетелям Черекского ущелья удалось отстоять свою независимость как от шамхальства, так и от Малой Кабарды.

В первой половине XVII в. карачаевскому ополчению удалось отразить еще одно нашествие, о котором упоминает Арканджело Ламберти: «...Когда я жил в Колхиде, пришло к владетелю известие, что какие-то народы в большом количестве выступили из

своей родной страны и образовали три войска: самое большое пошло на Московское царство, а другие направились на сванов и карачаевцев. Но со всех этих мест они были отброшены с большим уроном» (20). А.Х. Кубанов предполагает, что нападавшими были ногайцы (21).

Очевидно, отчаянное сопротивление горцев Балкарии и Карачая иноземным завоевателям, искусное применение ими тактики ведения боевых действий в горных условиях и труднодоступность высокогорных селений способствовали тому, что в течение всего XVII века они сохранили полную независимость. Об этом косвенным образом свидетельствует полное отсутствие каких-либо данных, в том числе и документальных, о зависимости этих горцев от кого бы то ни было. Даже в правление самого могущественного из кабардинских князей второй половины XVII - начала XVIII вв. Асланбека Кайтукина, например, олий Балкарии Сосран Абаев сумел сохранить полную самостоятельность от Кабарды и даже вступил с последней в союзнические отношения; как пишет М. К. Абаев, Кайтукин «завел мирные переговоры с ним (Абаевым, - Р.Х.) и они заключили союз» (22).

Об умелом использовании горцами горного ландшафта и их боевой тактики, свидетельствует еще один пример. Речь идет о борьбе баксанского таубия Исмаила Урусбиева (опиравшегося на поддержку сванского князя Чичека Дадешкелиани) с войском союзников - чегемских князей Барасбиевых и Келеметовых и кабардинских князей Атажукиных. Узнав о приближении врага, Исмаил спрятал в лесу «под снеговым перевалом» сванов, «а навстречу неприятелю выслал по ущелью незначительный отряд с приказанием, чтобы он постепенно отступал, как бы не выдерживая натиска, и завлек неприятеля вглубь теснины, покрытой лесом. Сам Исмаил занял наблюдательный пункт на одной из господствующих над ущельем сбоку горных вершин, откуда мог бы видеть своих и неприятеля и мог давать своим войскам условные знаки, служившие командой. Неприятель, не встречая сопротивления, увлекся в глубь леса и оказался окруженным войсками Урусбиева с трех сторон. В это время по сигналу Исмаила сванеты под командой Чичека Отарова-Дадешкелиани открыли страшный огонь по неприятелю с фронта, а урусбиевские воины с боков, будучи сами прикрыты лесом, так что Атажукину и таубиям Барасбиевым и Келеметову оставался один путь к отступлению, что они и поспешили сделать. Но половина их осталась убитой и раненой на месте сражения, раненым оказался Басият Барасбеков (Барасбиев) и убитым Тогузак Келеметов, Атажукин же спасся бегством с частью войска, бросив на поле

битвы своих союзников - раненого Барасбиева и тело Келеметова» (23).

Народные ополченцы показали свои высокие боевые возможности в Хасаукинском сражении 20 октября 1828 года. Отряд генерала Эмануэля потерял в нем, по официальным данным, 164 человек убитыми и ранеными, больше чем потерял в 1790 г. генерал Герман в сражении с 30-тысячным корпусом Батал-паши (143 человек убитыми и ранеными) (24).

Этому способствовали как использование ополченцами местного ландшафта, так и применение более совершенного огнестрельного оружия, которое давало «значительный перевес над огнем русских гладкоствольных ружей» (25). Поражению ополчения способствовало предательство князя Тенгизбиа (Амантиша) Дудова, который вместе с кабардинским князем Атажуко Атажукиным провел царские войска по обходному пути.

Последняя попытка поднять народное ополчение была предпринята в 1854 г. кадием Магомет-эфенди Хубиевым (Кадохулу), стремившимся оказать помощь третьему наибу имама Шамиля на Северо-Западном Кавказе - Магомет-Эмину (26).

ДРУЖИНА

Этот военный институт складывался еще в эпоху «военной демократии». Первоначально дружинники носили тюркское наименование - салымчы (27), эррейчи или иррейчи, сарайым эр (28). Впоследствии за ними закрепилось арабское название - «муртазак» (от -наемный солдат, наемник (29)). Формировалась дружина из особой, служилой категории узденского сословия, представители которой именовались сарайма-ёзден - сарайма-уздени (30).

Дружинники представляли собой постоянную, профессиональную военную силу, находившуюся под личным командованием олия. Часть их, наряду с погранично-караульной службой на рубежах (чекле) Карачая и Балкарии, выполняла и функции внутреннего караула, т.е. полицейские обязанности. Внутренние стражи именовались также бегеул (см. выше), они выполняли и другие обязанности.

В Балкарии муртазаки, помимо олия, подчинялись и Тёре, который назначал командира дружины. Х.Х. Малкандуев и Х.М. Сабанчиев отмечают: «Тёре имел «мыртазакъ аскер» - отряд специальных стражников, выполнявший особо важные задания совета. Профессор Ф.И. Леонтович писал, что они же охраняли Тёре в период его работы... Предводитель мыртазаков мог присутствовать на Тёре только по приглашению и всецело подчинялся его решению...

Искусно и преданно исполнял роль руководителя таких отрядов Молла Сотта, житель аула Тузулгу» (31). На наш взгляд, определение дружины муртазаков как «отряда специальных стражников» неточно, само слово «аскер» означает войско, а не отряд. Преувеличенной в приведенном высказывании представляется и роль Тёре, поскольку сам Тёре функционировал в Балкарии не в качестве полностью самостоятельного органа, а при верховном правителе, который и утверждал окончательно решения этого органа.

Полевые исследования позволяют утверждать, что дружинниками становились в основном расселившиеся после нашествия войск Тамерлана в конце XIV века среди других народов, а затем возвратившиеся на родину уздени (в Карачае, - Богатыревы, Кипкеевы, Каракетовы и др.) и их потомки. Кроме этого дружинниками становились лица, захваченные в плен. «С самого начала дружина создавалась вне рамок традиции, и объединяли ее членов не родственные и не общинные связи... Основой здесь служили профессиональная военная деятельность, ориентация на военный грабеж как главный источник средств к существованию, дополнявшиеся личной преданностью удачливому военному предводителю... Отнюдь не случайно множества предклассовых и раннеклассовых обществ... знало постоянную «гвардию» правителя, чаще всего сформированную из чужаков, людей без сколько-нибудь прочных корней в данном обществе» (32).

Дружинники, не входя (на раннем этапе) в джамагат, не участвовали в деятельности общинных институтов и не входили в подчинение последних, управлялись олием, на содержании которого находились, от которого получали землю и т. д.

Даже если служилые люди призывались извне, то и они в конечном итоге попадали под управление старшего князя, являвшегося военным предводителем. Как отмечает А.Х. Магомедов, «нередко сельские общины призывали к себе в качестве караульников людей извне. Неся караульную службу за определенную плату, эти «охранники, набравшись сил, постепенно возвышались над нанявшим их коллективом, присваивая силой общинные земли» (33).

Необходимо отметить, что приглашение чужаков-наемников для несения военной службы имело место во многих обществах (например, наемные варяжские отряды в Древней Руси, кипчакские отряды в Грузии и т. п.). Нередки были случаи, когда наемники захватывали власть в этих обществах, причем не столько в форме силовой узурпации, сколько под видом необходимости обеспечения безопасности данного общества. Не исключено, что в предании о появлении в Балкарском обществе родоначальника княжеского сословия Басията отражается реальный исторический эпи-

зод приглашения-прихода какого-то наемного военного отряда. Предание указывает на то, что Басияту удалось подчинить себе абorigенов применив огнестрельное оружие, которого местное население не знало. «Является воин по имени Басият верхом на лошади и с огнестрельным оружием, о котором в то время горцы не имели понятия. Басията сопровождали люди, которые ему прислуживали. Порох в его ружье воспламенялся, и раздавался выстрел, когда он подносил к дырочкам ствола ружья огонь» (надо полагать, это было фитильное ружье) (34).

Аналогичное предание сохранилось у дигорцев, родоначальник князей, которых Бадилят считается братом Басията. В легенде о Бадиляте (Баделяте, Баделе) Ф.Х. Гутнов первым увидел возможность отражение исторического факта прибытия в Дигорию служивых наемников, вооруженных огнестрельным оружием. Указывая на то, что такое оружие впервые на Северном Кавказе применялось армией Тимура в конце XIV в., он пишет, что пищали «среди горцев распространились в XV-XVI веках. В начале XVII века ружье в горах уже не в диковинку. В 1604 г. на послов М. Татищева и А. Иванова недалеко от Ларсова Кабака напали «горские люди с вогненным боем» (35).

Таким образом, не исключено, что балкарские князья-басияты (Абаевы, Жанхотовы, Айдеболовы, Шахановы) и дигорские бадиляты (Кубатиевы, Караджауовы, Кабановы, Чегемовы, Абисаловы, Бигуевы, Тугановы) действительно имеют «военно-дружинное» происхождение, что в истории многих народов было нередким явлением (династии гвардейцев-мамелюков в Египте, Бундов в Иране и т.д.). В целом вопрос о роли военных дружин в политогенезе заслуживает, на наш взгляд пристального и специального внимания.

В целях поддержания боеспособности своих дружин балкарские таубии устраивали т.н. «басият-коши» (басият кьош) - сезонные лагеря. Басият-кош устраивался весной и осенью на плоскости перед входом в Балкарское ущелье, где таубии и их «стрелки» (дружинники) обучались военному искусству, показывали умение верховой езды, точности в стрельбе, владение холодным оружием и т.п. Нередко басият-коши посещала молодежь из аристократии соседних народов - Кабарды, Дигории, Сванетии и др. Дружины, обитавшие на басият-кошах, помимо обучения военному делу, выполняли и вполне конкретные функции по охране проходов в ущелье. Нередко они организовывали набеги. Как пишет М.К. Абаев, отряд, несший службу на басият-кошах, охраняя «общество и стада его от неприятеля, одновременно командировал партии из молодцов-сотоварищей в разные стороны за наживой, так, что войско содер-

жало само себя. Отряд этот зимою иногда летом, отдыхал, молодежь скучала, разыгрывались страсти, и если почему-либо не удавалось предпринять поход на южную сторону гор - в Сванетию или Имеретию - за наживой, то он частенько обижал своих единоплеменников - безенгиевцев, хуламцев и чегемцев, угоняя у них скот». В Карачае аналогией басият-кошам служили кьарча-нойюр. В нем пребывали только служилые уздени. Их пребывание в нем было непостоянным. Сарайым уздени собирались верховным князем для проведения военных операций (36).

Походы (джортуул) приносили таубиям и их дружинникам немалые доходы. Объектом захватов являлись скот и пленные. Последних можно было обратить в рабов или, если пленник был знатной особой, получить большой выкуп. Джортуулы в Закавказье со стороны Балкарии имели место, судя по всему, еще в XIV-XV веках. В результате одного из них, например, был пленен наместник царя Имеретии - эристав ксанский Ризия Квенипневели, доставленный в Черекское ущелье (по-грузински «Басиани»). Об этом сообщает надпись на золотом Цховатском кресте XIV-XV в.в.: «Спас Цховатский, я, Квенипневели, эристав Ризия, пожертвовал Цховатской пречистой Богоматери имение двух дымов в Зенубане с его горами и равнинами. Попал в плен в Басиане и выкупился твоими вещами. Пусть никакой владетель не изменит» (37). Эристав, как можно понять из текста, был выкуплен имуществом Цховатской церкви.

О походе в Имеретию балкарского князя Алибека, который в 1629 г. напал на крепость в верховьях р. Риони сообщает один из документов того времени: «городок пуст, каменной, что имал Алибек болхарский владелец» (38).

Объектом джортуулов являлась и Сванетия, прежде всего т. н. «Вольная Сванетия», поскольку «Княжеская Сванетия» традиционно была союзницей таубиев. В историко-героической песне «Бекмырзы, Кайсыны» сообщается об одном из таких набегов на Сванетию, осуществленном князьями Бекмырзой и Кайсыном, сыновьями Жабо Тазретовича (из Балкарского общества), совместно с Током Рахаевым (из Безенгиевского общества) и Кучуком Урусбиевым (из Баксанского общества). Песня сообщает, что набег был осуществлен в целях удовлетворения желания неких «ханских гостей», прибывших из местности Гемиргеу (39). В другом варианте этой же песни говорится, что «ханские гости» прибывали из местности Брагуны и желали от таубиев пленников-джесир (40). Судя по всему, послы безымянного хана из Брагун были не просто «гостями», а прибыли за данью-джасакъ. Отмечая, что Брагуны (Борагуны) являлись «небольшим тюркским владением, находившимся в междуречье Сунжи и Терека, рядом с Сунженским русским остро-

гом или крепостью», Ю.Н. Асанов пишет: «Если гости из Брагун были бы просто гостями, то вряд ли балкарские владельцы, рискуя жизнью, решились бы на столь опасное предприятие» (41). Т.Ш. Биттирова в связи с Брагунами отмечает, что «Брагуны - русская транскрипция топонима «Борагай». Данная строчка в оригинале звучит: «Борагайдан хан кьонакьла келдиле». В карачаево-балкарском фольклоре сохранились намеки на некогда существовавший город Борагай, который якобы являлся столицей ханства, объединявшего в своем составе предков крымских татар, кумыков, карачаевцев, балкарцев и другие тюркские племена Северокавказского и Черноморского ареала» (42).

Говоря о набегах, необходимо делать различие между джортуулами и барантой (барамта). Здесь автор солидарен с мнением Т.Ш. Биттировой о том, что «джортуул сродни европейским рыцарским походам, ничего общего не имел с бытовыми набегами и абречеством» (43). Выше мы уже сравнивали джортуулы с осетинскими балцами, которые также выступали не только в качестве способа обогащения, но и возможности испытания личного мужества и отваги, приобретения славы.

Баранта (барамта) являлась обычным хищением, и его участники рассматривались как преступники, поскольку баранту совершали и в отношении собственных общинников.

Конечно, же, в основе джортуулов лежали экономические мотивы. Походы способствовали усилению материальной мощи биев и дружинников. «Размеры добычи предоставляли новые возможности для углубления принципа неравенства доли, выразившегося в преимущественном праве добывающих ее воинов» (44).

Джортуулы сыграли большую роль не только в возвышении дружины над общиной, но в возникновении сословий крепостных крестьян (чагар, джоллу-кул) и патриархальных рабов (казак, джолсуз-кул). Известно, что, за редким исключением, член джамагата не мог быть по адату обращен в кула. Единственным источником приобретения таковых был захват пленных или работорговля. В песне «Татаркан» есть строки, указывающие на цели походов:

Ой, Шакманов князь Тамма

С Чегема пришел белый витязь,

У него трофеи похода - два невольника.

Князю Тамма нужны невольники

А также и скот (45).

В фольклоре имеются упоминания о том, из кого состояла княжеская свита во время похода: четыре вассала (эгет), один конюший (атчысы), один повар (шапасы) (46). Фактически эта свита,

численность которой колебалась в зависимости, от могущества бия, представляла собой личных нукеров князя (бий нёгерле).

Основной, изначальной функцией дружины являлась защита от внешних врагов, отражение набегов и т. п. В фольклоре зафиксировано множество случаев такого рода.

В песне «Отара Кубановых» рассказывается о том, как дружина под начальством князя Салат-Герий - хана Коджакова* отбила в кровопролитном бою угнанный мегрельским отрядом скот (47).

Другая песня - «Татаркан» сообщает о том, как дружина в составе Иммолата Крымшамхалова (Кызылкёчечек-улу), Богатырева (по другим данным - Бегеулова) Татаркана, Зулия Алботова, Мукулу Байчагыра и других отбили скот и пленников, угнанных абазинцами-кызылбеками (48).

Лишь в русской записи 1848 г. сохранилась песня, рассказывающая об отражении баксанской дружиной одного из нападений:

*Беда! Отовсюду враги на нас налетели,
Для отпора дружину сильную Баксан высылает.
На реку Азагу пришли отдыхали,
И в полночь злодеи несметной толпой
с перевала скатились.*

...Кровожадных грабителей, окликув к нам,

Зачем ты явился, скажи! Балованный сын Дударука (49).

Очевидно, здесь идет речь о нападении на Баксанское ущелье одного из абазинских отрядов во главе с князем Дударуковым (дударуковцы, названные по правящему роду, - племя абазинтапанта; с 1787 г. жили в верховьях Кумы, куда переселились из-за Кубани (50)).

Карачаевские и балкарские дружины нередко оказывали помощь и соседним народам. Балкарский «старшина» Бекби во главе своего отряда помогал восставшим в 1781 г. дигорцам. Как отмечает М.С. Тотоев, «помощь, оказанная балкарским отрядом во главе с Бекби восставшему дигорскому народу, изменила соотношение сил сторон и беделяты капитулировали. Народные массы временно взяли верх над своими угнетателями - беделятами и помогавшими им кабардинскими феодалами» (51).

Отряд карачаевцев принимал участие в сражении с царскими войсками, напавшими на черкесский аул Ходзь (52).

* Сохранились имена ряда участников похода: чанка Гюргюка Минкоев (Айсандыров), уздени Тёше-улу Кулча, Отар Узденов, Мустафа Голаев, Оразай Голаев, Кызылбаш Кубанов, Иналук Лешпоков, Али Биджиев, Мусса Солтануков, Мусса Бостанов, Шабат Хырпысов, Гонгурай Хапаев, Джумай Джжаев, Махти Хапаев и др.

В 1804 г. карачаевские, балкарские, чегемские, осетинские и кабардинские дружины сражались совместно против царского отряда генерала Глазенаппа (53).

Погранично-караульная служба была одной из основных функций дружинников. Часть их в качестве пограничных караульщиков (чекчи къарауул*) несла службу постоянно, их обеспечением занимался старший князь (олий), взывавший с этой целью подати с населения. «Расходы, которые несла община на содержание лиц, занятых организационно-управленческими функциями, постепенно становились формой эксплуатации. Не только в Дигории, но и по всей Осетии знать **вырастала на караульных службах** (выд. мной, - Р. Х.), постепенно распространяя свое «право» на охраняемые ущелья», - отмечает Ф. Х. Гутнов (54). Это положение полностью применимо к Карачаю и Балкарии.

В Карачае посты находились на перевалах, ведущих в Закавказье, др. местах. «Балкарское общество имело постоянную стражу в своих ущельях, по которым жители, сообщались с плоско-стью, где поныне существуют сторожевые каменные башни, - писал М.К. Абаев, - на перевалах же в Закавказье и в Осетию в летнее время содержался караул» (55).

Оборонительная система была более значительно развита в Балкарии. Каменные фортификационные сооружения здесь были представлены укреплениями трех типов - дозорными башнями, боевыми башнями и крепостями.

Дозорные башни, как отмечает И.М. Мизиев, «располога-лись на господствующих над местностью высотах» и были распо-ложены «за пределами общей оборонительной системы» того или иного населенного пункта (56). Такие функции несли, например, Мамия-Кала в Большом у Карачае, Донгат-Кала, Хырджаят-Кала, Личну-Кала в Верхнем Чегеме. Группы караульных, несших службу на дозорных башнях, были призваны выявить появление неприятеля и с помощью сигнальной системы оповестить население, находящееся внизу. В фольклоре много упоминаний о том, как «на таких башнях зажигались сигнальные костры, которые в народе называют «Дыф», «Дыф отла», «Дыфла» (57).

Боевые башни «являлись опорными, узловыми пунктами обороны, у которых происходили основные боевые действия при осаде и защите поселения» (58).

* В фольклоре имеются упоминания о другом наименовании пограничных караульщиков - **къурчалы**. - М.Д. Каракетов Из традиционной обрядово-культурной жизни карачаевцев. М., 1995, с. 29.

Такие функции выполняли Ас-Кала, Джияк-Нарт-Кала, Трам-Кала, Авсат-Кала, Тотур-Кала (в Верхнем Чегеме). Последняя имела дополнительную систему обороны в виде мощной стены, идущей вдоль берега р. Джылги-Су, протяженность ее составляла десятки метров.

Крепости представляли собой укрепленные поселения, которые могли иметь небольшую цитадель-кремль (напр., Малкар-Кала в Черекском ущелье).

В случае необходимости функции боевых башен и крепостей выполняли и родовые замки феодальной знати - Зылги, Гоша-ях-Кала и др.

Можно добавить, что значительная часть башен и крепостей, уцелевших с аланского времени, продолжала эксплуатироваться карачаевцами и балкарцами и в последующую эпоху.

Гарнизон укрепленного пункта, в первую очередь дозорных башен, был, как правило, постоянным и содержался, как отмечалось выше, за счет поборов с населения, взимаемых таубиями. Караульщики имелись и в замках аристократов.

В фольклоре сохранились многочисленные упоминания о том, как действовала оборонительная система. В песне «Сары-Асланбек» устами Жабаги Казаноква, предостерегающего кабардинского князя Кайтукина от вторжения в Большую Балкарию, говорится:

Къара Малкъарны тегереги кысыр къаяла.

Юремегенге джюрюрге кыйын боладыла.

Къаялада уа чыран суула агъадыла.

Алагъа да къаты къараулла саладыла.

Сени ары баргъаныгы уа билгенлей,

Тёбен къараул огъарыгъа билдирир (59).

В Черной Балкарии вокруг голые скалы.

Тяжелы для хождения для непривыкших.

Льют с тех скал ледниковые воды.

На них ставят они крепкую стражу (караул).

Как увидят они, что идешь туда,

Нижний караул сообщает верхнему.

Важным элементом караульной службы на рубежах служила сигнальная система, которую горцы вырабатывали столетиями. Эта система включала в себе предметные, световые и звуковые сигналы. В «Песне о Карче» говорится:

Сакъ къараул къуугъун тауш бере эди,

Сыбызгысын согъа эди, таралтыо (60).

*Чуткий страж (караул) звуки тревоги подал
Заунывно играя на сыбызгы*.*

На высотах, в определенном удалении друг от друга устанавливались сигнальные шести (кьюрукъ) для случаев тревоги (кьюугун). На одной из высот в районе котловины Большого Карачая, к примеру, имелись шести трех цветов - белого, черного, и красного, причем каждый шест обозначал один из аулов, расположенных в котловине (Карт-Джурт, Учкулан, Хурзук). Подъем одного из шестов означал, что в данном селении тревога, а если поднимались все три шеста, то тревога объявлялась по всем аулам Большого Карачая (61). Об одной такой всеобщей тревоге, объявленной в связи с нападением кызылбеков на карачаевский аул, упоминается в песне «Татаркан»:

*Кьюугун келгенди Къарачайгъа эллеге,
Ныхыт Башында сюеледиле юч кьюрукъ,
Дуут Аягъындан чыгъады ачы кьюугун-кычычырыкъ,
Къарачайгъа кызылбек аскер киргенди (62).*

*Пришла тревога в селенья Карачая.
На вершине Ныхыта* установлены три шеста,
С Дуут-Аягы* раздался громкий крик-тревога,
В Карачай пришло кызылбекское войско.*

И.М. Шаманов отмечает, что сигнальные шести карачаевцы устанавливали на расстоянии слышимости одного крика (кычычырым) друг от друга вниз по течению Кубани до местности Марджа Сын. Сигнальные шести были употреблены и при вторжении войск генерала Эмануэля в Карачай в 1828 г., а просуществовали они вплоть до 1864 года (63).

Другим сигналом было поднятие т.н. «флага тревоги» - кьюугун байракъ. «Сигналом к началу войны служил черный флаг как флаг войны - кьюугун байракъ», на котором были изображены пересеченные кинжалы со стрелой» (64).

Отметим, что использование флага (знамени) в военном деле тюркских народов имело давнюю традицию, уходящую корнями в эпоху раннего средневековья. В армии Тюркского каганата знаком главнокомандующего-кагана - было укрепленное на копье голубое

* Сыбызгы - национальный музыкальный инструмент типа поперечной флейты (по Р.Х. Боташеву).

* Ныхыт - проход в скалистых горах

* Местность в верховьях р. Кубань

полотнище с золотой волчьей головой (65). Знамена использовались и в аланских войсках. На стене «царского мавзолея» из Архызского ущелья (здесь располагалась столица Алании - город Маас) имеются изображения знамени. «Характерна форма знамени: с треугольным вырезом в полотнище и ступенчатым вырезом внизу. Это не фантазия художника, - пишет В.А. Кузнецов, - такие именно знамена в раннем средневековье были широко распространены от Сибири до Дуная и на Кавказе» (66). Имеются сведения о бытовании у алан флагов зооморфного типа. Мовсес Хоренаци в своей «Истории Армении» сообщает о драконовидных знаменах алан: «Вьющиеся на знаменах драконы с ужасно разинутой пастью, вздымаемые дыханием ветра» (67). В этой связи, интересным представляется наблюдение осетинского исследователя Р. Дзаттиаты, который указал на возможную связь сванского знамени «Леми» («Лев») с аланской эпохой. Этот вывод проистекает из преданий самих сванов, согласно которым знамя Леми было отнято у «татар» во время поражения их и бегства из Сванетии. Р. Дзаттиаты пишет: «Организаторами нашествия, или, скорее всего, набега, были, по-видимому, северные соседи сванов - аланы, подвергшиеся позднее тюркизации, а еще позднее ставшие мусульманами (балкарцы и карачаевцы), то есть, по народным представлениям, - татарами. Еще недавно их называли «горскими татарами» (68). По описанию В.В. Бардавелидзе, полотнище знамени Леми «сшито из желтой шелковой материи и имеет зооморфную форму...» при спокойном положении изображение висит на древке бесформенной массой, а при движении знамени оно наполняется воздухом, вздувается и принимает форму животного (69). На рисунке мы приводим изображение знамени Леми, происхождение которого указанным автором связывается с карачаевцами и балкарцами как наследниками аланской цивилизации.

Из разных источников известно, что у карачаевцев и балкарцев использование флага осуществлялось также в тех или иных ритуальных целях. Так, на весеннем празднике первой пахоты «Гутан» использовался зеленый флаг с изображением головы тура; зеленый цвет обозначал стремления к тому, чтобы вспаханные поля зазеленели, выросли (объяснение сказителя Дауга Жазаева, 1894 г. рождения) (70). У карачаевцев бытовало сшитое из шкур знамя «кипке», которое использовалось и воинами (71).

Знамя у карачаевцев и балкарцев именовалось «байрак», реже - «тюк» (72) (ср. ногайск. «ту» (73), монг. «туг» (74)).

Как отмечалось выше, функции обеспечения внутренней безопасности, поддержания порядка также осуществлялись военно-служилым сословием - сарайма-узденями. Такие стражники именовались бегеул (ср. кумык. - багавул (75), кабард. - бейголь (76)). Они

обладали весьма широкими полномочиями: доводили до населения постановления и приговоры органов управления, в случае необходимости обеспечивали силовое принуждение к исполнению этих решений, осуществляли контроль над правильностью их выполнения. Бегеулы производили задержание правонарушителей и охрану мест заключения-зийданов. Важной функцией бегеулов было обеспечение своевременного и полного сбора с населения различного рода податей, в необходимых случаях производилась конфискация имущества, взимание штрафов (тазир). В период заседания Тёре бегеулы обеспечивали безопасность его членов. Они также исполняли роль посыльных, т.е. своего рода почтово-фельдъегерской службы.

Полицейские функции были сохранены за дружиной на некоторое время и после присоединения Карачая и Балкаррии к России. В документе 1834 г. сообщается, что, когда закубанские горцы угнали из Кабарды несколько десятков голов скота через территорию Карачая, «почетнейший из старшин карачаевских семидесятилетний старик Крым Шамхалов (очевидно, имеется в виду олий Ислам Крымшамхалов, - Р.Х.) с 30 своих людей бросился в погоню... и не взирая на то, что их (угнавших скот, - Р.Х.) было 140 человек, остановил и удерживал до того времени, пока не получил подкрепление от народа, потом отбив у них всю добычу, возвратил кабардинцам по принадлежности» (77). Скорее всего, именно эти «свои люди» олия и являлись той частью дружины, которая осталась для осуществления полицейских функций после ее упразднения.

Подчиняясь непосредственно олию, бегеулы (как и остальные дружинники) были независимы от джамагата. Би́и сами стремились к тому, чтобы военно-служилое узденство было менее всего связано с общиной какими-либо узами. Бывали случаи, когда князья превращали в служилых людей и крепостных крестьян. Балкарский олий Сосран Абаев «даже создал из своих чагаров особых стрелков». В Карачае Мухомонат (Магомет) Крымшаухалов, один из последних вали (олиев) Карачая держал у себя «вооруженных кул-казачков более 60 человек» (78). Естественно, что такие люди служили на принципах личной преданности би́ю и по приказу последнего могли осуществить в отношении членов общины и силовые меры воздействия. Как отмечает Л.Е.Куббель, «в число дружинников мог войти любой чужак, им мог стать вольноотпущенник и даже раб» (79). Здесь уместно вновь напомнить пример средневекового Египта, где гвардейцами султанов Айюбидов служили рабы-мамелюки; из пленников-рабов набирали османские султаны и своих воинов в корпус янычар; можно привести и другие общеизвестные случаи.

Существовало также **зытчу аскер** (**джытчу-аскер** или **джатчыу-аскер**) – войско, состоявшее только из представителей «белой кости», позже из первостепенных и служилых узденей.

Этот вид войска в Карачае и Балкарнии известен по дореволюционным материалам и связан с походом карачаевцев в Мегрелию (80).

По полевым материалам **зытчыу-аскером** называли войско экипированное «по-княжески». Главными элементами экипировки являлись: червленые золотом пояс, подвязки на поножах; покрытые золотом щит, кинжал, сабля (**сюрпюл**), навершие шлема (**такьяны тьюрдюсю**); поножи сшитые из волчьей шкуры и покрашенные в белый и синие цвета выше и в красный цвет ниже колен; **бютеу-кюбени тюбуне джайылгъан ат кюбекъабталы** (под панцырь надеваемая конская попона); **зытчыуулу-джауурлукъ** (нарядный чепрак, сшитый из волчьей шкуры); покрытая панцырем лошадь (**бютеу-кюбеге джасанган ат**) (81). Парадность являлась основным признаком этого войска. Кроме того состязания между князьями назывались «**зытчыуула-оюн**» (игрища «**зытчыуула**»), являвшиеся частью более крупного игрища «**бий-оюн**» (княжеское игрище) (82), что позволяет нам говорить о применении термина «**зытчыу**» к княжескому сословию. Правда, если уздени экипировались по-княжески, как на праздник, который им позволялся по адату только один раз в году, то и их войско называли аналогично (**зытчыу-аскер – кока-аскер/войско зытчыу – кокетливое войско**) (83). Нам представляется, что корни понятия «**зытчыу**» уходят своими корнями в алано-хазарскую эпоху и связаны с титулом «д-дж» (дадж + ыу) аланско-хазарских военачальников из высших сословий – знати (84).

Подытоживая изложенное, можно сказать, что военная организация карачаевцев и балкарцев проявляла заметную тенденцию к тому, чтобы ощутимо играть политическую роль. Выражением этого явилось то, что дружина, помимо функций защиты от внешних врагов и обеспечения внутреннего порядка, выступала и защитницей власти привилегированного сословия «белой кости», под управлением которой находилась.

§ 4 «ФИСКАЛЬНАЯ» СИСТЕМА

Как известно, натуральная и денежная рента и налоги представляют собой платежи, взимаемые с населения. Классическое различие между ними состоит в том, на какие цели направляются эти подати: рента-на потребление рентополучателя, налоги - на общественные потребности, в т.ч. обеспечение общественной безопас-

ности, управленческого труда и т. д. В условиях раннеполитических обществ это различие не проявляется достаточно четко и зачастую рента как бы маскируется под личиной налогов. Такое положение было характерно и для карачаево-балкарского общества в рассматриваемую эпоху.

Карачаевские бии формально владельцами селений не считались и потому подати со всего населения могли изымать лишь как лица, выполняющие управленческие и военные функции, т.е. в виде налогов. Право бия на ренту адатами признавалось лишь по отношению к лично зависимым крестьянам и тем узденям, которые находились от бия в подземельной (ленной) зависимости. С остального же населения бий взымал платежи лишь в качестве верховного правителя - олия и старшины селения - как администратор. Приблизительно такая же ситуация была в балкарских обществах, хотя в некоторых из них бии вуалировали свою власть гораздо меньше, что позволяет говорить о более глубокой степени в них сословной дифференциации. Упоминание в цитированном выше документе «кабаков ясачных людей» балкарского владельца Абшины позволяет полагать, что в Балкарском обществе (Черекское ущелье) таубии не только фактически являлись, но и признавались владельцами поселений еще в XVII веке. Переселение части баксанского населения с князьями Урусбиевыми в Тебердинское ущелье в XVIII в., по-видимому, также было связано с тем, что эти князья считались владельцами селений; само баксанское общество называлось Урусбиевским, а население общества - урусбиевцами. Последние еще в начале XIX в. считались карачаевским племенем, о чем писал Г.Ю. Клапрот: «К карачаевцам еще принадлежит... живущее на горном хребте племя урусби» (1). Даже спустя 60 лет потомки выходцев из Карачая составляли более 20 % населения Баксана (2).

Автор разделяет мнение Клапрота, в особенности, если учитывать, что Чегемское ущелье, расположенное еще восточнее, чем Баксанское, в прошлом называлось Тау Карачай (Горный Карачай) и Тар Карачай (Теснинный Карачай) (3). Добавим, что еще в XVII в. именно на Баксане находилась резиденция ведущих карачаевских князей Крымшамхаловых, а карачаевцы жили в сел. Эль-Джурт (4).

Таким образом, в некоторых обществах Балкарии таубии выступали в качестве владельцев селений и могли здесь «легально» изымать с их населения не только налоги (в качестве старшин), но и ренту. Последняя нами более подробно будет рассмотрена ниже, а в данном разделе мы коснемся лишь налоговой системы.

Общественные подати в Карачае и Балкарии взимались для внешних платежей и для внутренних целей.

Подати для внешних платежей собирались олием со всех семейств и передавались специально присланным из Крыма или Кабарды уполномоченным.

Фольклор карачаевцев фиксирует попытку крымского хана наложить дань на карачаевцев. Для этого вместе с войсками хана в Карачай прибыли сборщики дани – семены (кърым семенле). Так, в песне «Ачезез» упоминается об одном из таких случаев прихода крымцев в селенье (къабакъ), принадлежащее сыновьям князя Темиркана Азнаура и Ачезезу:

*Къырым семенле Азнаур Къабакъгъа келдиле
Ала анда Азнаургъа ханса, бийсе демедиле (5).*

*Крымские семены пришли в Азнаур Кабак,
Не величали они Азнаура ханом, бием.*

В то же время Карачай не был в какой-либо зависимости от Крымского ханства вплоть до его падения в 1774 году. Сохранилось предание об истреблении балкарцами крымских сборщиков дани. «Перед очередным проявлением в горах крымцев в Большой Балкарии был созван Тёре с повесткой дня, как найти пути избавления от уплаты дани. Было решено истребить сборщиков дани, а исполнителей назначить по жребью. Еще до жеребьевки представитель из рода Эбуевых, по имени Басиат, добровольцем вызвался осуществить это дело, на что было дано согласие. При этом было оговорено, что в случае, если крымцам об этом станет известно и Чегемское ущелье подвергнется нападению, все другие общества совместно выступят в его защиту. Прежде всего, Эбуев распорядился приготовить крепкий хмельной напиток – знаменитое чегемское сыра (пиво). Когда крымцы появились в Чегеме, старейшины и молодежь гостеприимно встретили их в местечке Ак-Топрак. В их честь были зарезаны откормленные бычки и овцы, музыканты играли на сыбызги (свирель; верно: флейта, - Р.Х.) и кынгр кобузе (арфа). Но больше всего «гости» увлеклись великолепным сыра, от которого они постепенно захмелели и начали засыпать. Когда «гости» заснули крепким сном, все они были истреблены, их тела с оружием и вещами были сброшены в глубокие ямы, а кони под покровом ночи переправлены в Баксанское ущелье. Представители Крыма почти год искали своих людей, но так и не нашли следы их загадочного исчезновения. Долгие разбирательства ни к чему не приводили, после чего Крым прекратил посылать в горы своих людей за сбором дани» (6).

Есть упоминания о том, что иногда за сбором дани выезжал сам крымский хан (7).

Выше мы указывали на предположение о том, что население Черекского ущелья некоторое время уплачивало дань хану Брагун (Борагун), тюркского владения в междуречье Сунжи и Терека. Об одном из брагунских правителей упоминает русский документ 1635 г.: «В нынешнем государь, 143-м (т. е. 1635-м) году, в Терский город прислал бить челом тебе, государстю царю и великому князю Михаилу Федоровичу всея Руси, из Брагун Куденек-мурза барагунский узденей своих Елканка с товарищи, чтоб ты, государь, его пожаловал, велел ему быть в своей государьской милости в Терский город. А он тебе, государю, во всем служить готов всею правдою свыше прежнего, и под твоею государевою высокою рукою в холопстве навеки неотступен» (8). Посланцам одного из брагунских правителей посвящены строки из песни «Кайсыны»:

Из Брагун ханские гости приехали,

Их Тазритовы принимали как самых почетных гостей (9).

Как уже упоминались, эти «гости» потребовали от балкарских князей пленников, в походе, за которыми погибли таубии Бекмурза и Кайсын Тазритовы.

В Карачай и Балкарию являлись и уполномоченные кабардинских князей-бейголи (бегаулы). Выплаты владельцам Большой и Малой Кабарды были обусловлены необходимостью пользования обширными кабардинскими зимними пастбищами. «В жизни кабардинского народа и горских областей, - гласит архивный документ XIX в., - установились отношения, основанные на народном обычае (выд. мной, - Р.Х.), по которому горские овцеводы за право выгона стад своих на плоскость одаряли аульных владельцев» (10). Говоря о роли уполномоченного-бейголя (бегаула), который присылался в Осетию, М. Тотоев пишет, что бейголь «в течение определенного периода пребывал среди осетин в качестве «заложника». Пребывание такого заложника-уполномоченного («бегаула») в осетинских обществах преследовало две цели: с одной стороны, оно гарантировало осетинам безопасность в период, когда они по хозяйственным делам выходили из ущелья на предгорную равнину, где хозяевами были кабардинские владельцы и, с другой, оно обеспечивало сбор подати* от осетин» (11). Более подробно о характере отношений горских обществ Карачая и Балкарии с Крымом и Кабардой, мы рассмотрим ниже, в разделе, касающемся системы внешних связей.

* Термин «подать» нам также представляется более удачным, нежели «дань», поскольку он точнее передает сущность платежей: речь шла об арендной плате и гарантии безопасности в период пребывания на пастбищах Кабарды, а не о политической зависимости.

Подати на внутриобщественные цели предназначались для содержания караульных постов, размещавшихся на перевальных путях и иных местах.

Исследованиями установлено, что князья взымали с населения (за исключением служилых узденей) налоги, называемые **ёгюз-джюк** (букв. - «воловий груз»): раз в год с каждой семьи изымался натуральный сбор, в том числе зерновыми продуктами, совокупность которого не должна была составить не менее семи воловьих повозок (12). Упоминается и другой вид налога — **челеклик** (букв. - «ведерность») (13).

Важной статьёй доходов управленческих органов являлись торговые пошлины. В «Пояснительной записке о личных правах туземного населения Кубанской области» говорится: «Бии пользовались правом взимания торговых пошлин с приходящих в Карачай из Кумыка, Грузии, Ахалцыха и других мест торговцев по 1 руб. за продажу холопей, продаваемых в Карачае, брали с продавцов одного быка» (14).

В пользу аульного управления шли и штрафы (тазир), взимаемые по решению тере. По 50 руб. в XIX в. уплачивали карачаевцы, уличенные в краже, обнажении оружия и подобных преступлениях (15).

Вплоть до нач. XIX в. подати, пошлины, штрафы изымались в натуральной форме, что объяснимо господством натурального хозяйства в жизни горцев. Тем не менее, деньги в этот регион поступали, в основном из Закавказья посредством торговли, а также в виде выкупа, который уплачивался горцам за угнанных из Грузии пленников. Этим можно объяснить наличие у ряда горских народов Центрального Кавказа наименований денежно-счетных единиц, которые в более позднее время в Карачае и Балкарии употреблялись для обозначения русских монет: **шай** (5 копеек), **апас** (20 копеек), **сом** (1 рубль), **тюмен** (10 рублей). Приблизительно такие же наименования бытовали, например, у вайнахов. Относительно этого в 1872 г. У. Лаудаев писал: «Что Грузия имела влияние на Чечню, видно также из сохранившихся в Чечне названий грузинских монет: сом, абаз, шаур или шей» (16). Здесь, однако, необходимо отметить, что данные наименования грузинских монет имеют негрузинское происхождение. Название «сом» (как и «тюмен», «туман») пришло из тюркомонгольского мира;

вначале «сом» («целый») являл собой наименование весовой единицы - 425 грамм (17). Наименования «апас» (груз. «абаз») и «шай» заимствованы из персидской денежной системы, в которой известны монеты «аббаси» (названа по имени шаха Аббаса I из династий Сефевидов, XVII в.) и «шахи» (от титула «шах»). Аббаси известны в

Закавказье, шахи обнаружены и на Северном Кавказе, в частности в святилище Реком (Северная Осетия) и датируются они правлением шахов Аббаса II (1642-67), Сулеймана I (1667-91), Хусейна I (1691-1722) (18). О наличии персидских денег в Карачае упоминает документ XVII в., что позволяет допустить, что именно в этом столетии в карачаево-балкарский лексикон вошли слова «апас» и «шай». Что же касается наименований «сом» и «тюмен», то, на наш взгляд, они сохранились с предшествующей, болгаро-хазарской, кипчакской или золотоордынской, эпохи.

В XVII - нач. XIX вв. в Карачае и Балкарии существовала и система религиозного (шариатского) фиска. Ее возглавлял народный кадий, действовавший через аульных мулл (эль апенди). Источник пер. пол. XIX в. фиксирует наличие в Карачае таких шариатских податей как **зекят** и **хомус** (19). О существовании платежей такого рода - зекят, **фитр**, **ушур** пишет У.Д. Алиев. На существование десятины, которая «отделяется... на духовенство и бедных» указывает архивный документ 1867 г. (20). Естественно, что эти платежи существовали еще до того, как о них упомянули указанные документы.

Зекят являл собой один из обязательных платежей в пользу религиозной общины и шариатом он установлен как один из пяти столпов ислама. Его уплачивали не все мусульмане, а лишь те, у кого имелся необходимый минимум обложения. Как отмечал И.А. Хубиев (Карачайлы), в Карачае зекят со скота составлял: со 100 голов овец - одну голову, с 30 коров - одну двухлетку, с 40 - одну трехлетку, с 60 - две двухлетки, с 80 - две трехлетки, с 90 - три двухлетки, со 120 - три трехлетки и т.п. С денег зекят изымался в сумме 1/40 денежной наличности, с урожая - десятую часть (ушур) (21). Согласно шариатским нормам, облагаемый минимум составляет: зерновых - 5 Басков* (613 кг), денег и ценностей - 20 динаров** золота (85 г.) или 5 оккий*** серебра (595 г.), овец - 40 голов, коров - 30 голов, товаров - товарная масса, равная по стоимости облагаемому минимуму золота или серебра (22).

Запрещалось давать в зекят некачественный урожай, больных, истощенных или имеющих физические изъяны, беременных и прожорливых животных.

Поступления от зекята духовенством во главе с кадием должны были направляться, в соответствии с нормами шариата, на нужды восьми категорий лиц:

* Васк - арабская весовая единица (ок. 120,5 кг.)

** Динар - здесь: счетная и весовая единица - 4,25 грамм

*** Оккия - счетная и весовая единица - 119 грамм

1. беднякам - имеющим половину или менее половины средств необходимых для существования;
2. нуждающимся - имеющим три четверти того, что необходимо для существования;
3. лицам, осуществляющим сбор и хранение, распределение закята;
4. лицам (из мусульман и немусульман), оказывающим по договоренности помощь и защиту мусульман;
5. рабам и пленникам-мусульманам для их освобождения, выкупа;
6. единоверцам, которые по бедности не в состоянии выплатить долги, а также для выплаты долга умершего мусульманина;
7. для активных борцов за веру;
8. для единоверцев, которые в путешествии оказались без средств, необходимых для возвращения домой (цель путешествия не должна быть греховной) (24).

Внедрение системы закята в жизнь горцев Карачая и Балкарии сыграло положительную роль в стабилизации социального напряжения.

Другие платежи религиозного характера типа - фитр (милостыня верующих по случаю завершения поста и праздника разговения ураза-байрам, по-арабски «ид аль-фитр») не считались обязательными, но исправно вносились духовенству, не предусмотренному шариатом. Так, «с каждого дома отдается зимой аульному эфенди по барану и по одному стогу сена (стог или копна состоит из двух выюков на лошадь), дров по одному выюку ишака и летом по барану» (25). Кроме того, священнослужителям шла часть духовного завещания после смерти карачаевца: «от 10 до 300 руб. серебром, судя по богатству его» (26). За чтение заупокойной молитвы мулла получал лошадь с седлом и прибором; духовным лицам платили и за выполнение других обрядов - бракосочетания, обрезания, похорон и т. д. Платежи духовенству были предусмотрены и за обучение детей в духовных школах (медресе, мезирте). Оно же распоряжалось фактически и вакуфом-азатом.

Разделение «фискальной» системы на светскую и религиозную относительно, поскольку в традиционном обществе светское и религиозное начала в общественной жизни сосуществуют в нераздельном единстве. Исполнение религиозных норм обеспечивает не только подвижнической деятельностью духовенства, но и принуждающей силой институтов публичной власти. И наоборот, решения властных структур получали идеологическую санкцию со стороны духовенства.

§ 5. ИНСТИТУТЫ КУЛЬТОВОГО УПРАВЛЕНИЯ

Подчеркивая неразрывность светского и религиозного начал в традиционном обществе, мы считаем возможным, рассмотреть и элементы религиозной организации как части общественной организации, в том числе и системы управления.

В рассматриваемый период (XIV - первая треть XIX вв.) карачаевцы и балкарцы придерживались различных религиозных верований - христианства, ислама и «язычества» (политеизма). Рассмотрим институты культового управления по каждой из этих религиозных систем.

ОРГАНИЗАЦИЯ ХРИСТИАНСКОГО КУЛЬТА

Начнем с организации православной церкви, которой продолжала придерживаться часть карачаевцев и балкарцев в XIV-XV вв., несмотря на упадок в целом влияния восточно-христианского исповедания на Северном Кавказе в эту эпоху.

Формирование церковной организации византийского типа в Западной Алании (территория современных Карачая и Балкарии) большинством исследователей относится к X в., хотя имя «истинно христоролюбивого» т. е. христианского правителя алан Григория упоминается еще во второй половине VII в. (1). Активная христианизация населения Алании проводилась в годы понтификата константинопольского патриарха Николая Мистика (901-907 и 912-925), который руководил этим процессом при помощи владетеля Абхазии. Гонения на евреев при императоре Романе Лакапине (920-940) спровоцировали войну Хазарии (чья верхушка исповедовала иудаизм) против алан - союзников византийцев (932 г.). Поражение алан привело к тому, что по требованию хазар «греческий клир был удален из Алании» (2). Одновременно с этим, хазарские правители попытались распространить у алан иудейскую веру, что частично удалось, поскольку «Кембриджский документ» свидетельствует о том, что «часть их (алан, - Р.Х.) соблюдает иудейский закон» (3). Очевидно, в этой эпохе надо искать еврейизмы в карачаево-балкарском лексиконе типа «шабат» (суббота) и т.п.

Падение Хазарского каганата (965 г.) ускорило христианизацию в Алании, преобравшей полную самостоятельность. О масштабах этого процесса свидетельствуют обилие памятников христианского культового зодчества. На территории одной лишь нынешней Карачаево-Черкесии в X-XI вв. были возведены десятки храмов из которых сохранились три Нижнеархызских, Шаонинский и Сентинский. Кроме того, археологами обнаружены остатки церквей

близ современных населенных пунктов - поселка Пхия, поселка Уруп, станицы Преградской, поселка Лесо-Кефарь, аула Архыз, г. Карачаевска, местности Гиляч. В районе Нижнего Архыза, помимо трех упомянутых храмов, изучены остатки еще одиннадцати одноапсидных церквей (4). О глубине приобщения к новой религии свидетельствует и то, что часть населения хоронилась по христианскому обряду.

Монгольское нашествие прервало традиционные связи Алании с Византией, тем не менее, православная церковь продолжала здесь функционировать и при Золотой Орде (XIII-XIV вв.) и, очевидно, позднее.

В начале XV в. (1404 г.) карачаевцы-«карачеркесы», по свидетельству епископа Иоанна де Галлонифонтибуса, частично придерживались православия. «Что касается их религии, - пишет епископ, - то в некоторых обрядах и постах они следуют грекам» (5). В 1743 г. кизлярский дворянин А. Тузов видел в одной из пещер близ селения Эль-Тюбю (современное селение Верхний Чегем Кабардино-Балкарии) «хранящиеся в сундуке 8 книг, писанные на пергаменте на греческом языке», причем одна из книг оказалась Евангелием XV века (6).

Таким образом, можно утверждать, что в XIV-XV вв. часть карачаевцев и балкарцев продолжала придерживаться христианской религии православного толка. По сей день, в их лексиконе сохранились свидетельства этому. Так, в народном календаре названия месяцев и дней недели носят имена христианских святых: Андреиг-ай или Эндреюк-ай (св. Андрея), Элия-ай (св. Илия), Никкол-ай (св. Николая), Тотур-ай (св. Теодора), Абустол-ай (Апостолов), Гюрге или Геурге-кюн (св. Георгия), Барас или Парас-кюн (св. Параскевы) и т.д. (7).

В XIII-XIV вв. во главе православной церкви Алании стоял архиерей в сане митрополита, резиденция которого некоторое время располагалась в Нижнем Архызе (8). Управление деятельностью церковных округов осуществляли **епископы**. Резиденция одного из них - Хумаринского епископа располагалась в Шаонинском храме (9). На уровне приходов культовую жизнь осуществляли **настоятели** церквей, которых, как указывалось, было десятки.

Очевидно, как и в других христианских странах, роль главы местной церкви не ограничивалась чисто культовой сферой, и он нередко участвовал в решении вопросов политического характера.

Первые епископы в Алании появились не позднее 30-х гг. X века. Об этом свидетельствует сообщение Масуди. «В царствование династии Аббасидов цари аланов приняли христианство, а до того они были язычниками, но после 320 года (932 г. - Р.Х.) они отврати-

лись от христианства и изгнали бывших прежде епископов (подч. мной, - Р.Х.) и священников, присланных к ним царем румским» (10).

Уже в начале X в., по утверждению В.А. Кузнецова, глава аланской церкви носил сан архиепископа: «Имя его неизвестно, но известно, что он участвовал в схизме Николая Мистика и был за это заточен» (11).

При константинопольском патриархе Сисинии II (995-998) упоминается более высокий ранг главы аланского духовенства - митрополит: по мнению Н. Гельцера, аланская митрополия была учреждена в 1035 г. (12). Сохранились имена ряда аланских архиепископов и митрополитов - Николай, Климент, Евстратий, Феодор, Лаврентий, Симеон, Каллист (13).

Насколько долго митрополичья кафедра находилась в районе Нижнего Архыза точно не установлено. Основным периодом функционирования в этом месте городища археологи называют X-XII вв., хотя там обнаружены находки XIII-XIV веков (14). Население было смешанным, состояло не только из алан, но и болгар, что подтверждается находками здесь рунических надписей (15). По мнению некоторых исследователей, поселок епархии, где находился клир, был разрушен во время нашествия Тимура в 1395 году (16).

В XII-XIV вв. статус митрополии менялся не раз. При императоре Алексее Комнине (1180-83) к ней было присоединено Сотирiuпольское архиепископство, однако по причине «смут» они были разъединены (17). В конце XIII в., уже при Золотой Орде, три кафедры - Аланская, Сотирiuпольская и Зихская, - было объединены. Однако в правление Андроника III (1328-41) Аланская митрополия вновь выступает самостоятельно (18).

Аланское духовенство занимало довольно лояльную позицию по отношению к золотоордынским ханам, которые в свою очередь проявляли по отношению к церкви Алании известную терпимость. Трапезундский грек Симеон получил даже у хана ярлык и в качестве «митрополита всей Алании и Сортирополя», незаконно рукоположил архиереев на митрополию и в Сарай, влeдствие чего был в 1356 г. низложен (19).

Актом константинопольской патриархии от 1347 г. было определено, что кафедра Сотирiuпольская будет «состоять навсеца кафедрой Аланского архиерея, так как митрополия сия не имеет собственной архиерейской кафедры по той причине, что народ ее пастушеский». В том же году к этой митрополии была присоединена абхазская митрополия Вичины - Бичвинты (20).

Последнее упоминание митрополита Алании в византийских документах относится к 1366 г. (21), т.е. за 38 лет до того, как

епископ де Галлонифонтибус впервые упоминает о карачаевцах-«карачеркесах».

Об организации **католической церкви** информация более скудна. Именно с деятельностью этой церкви, приходящейся на период золотоордынского владычества, связана вторая волна христианизации народов Центрального Кавказа, включая карачаевцев и балкарцев. В XIII-XIV вв. по территории их проживания проходил Генуэзский торговый путь (22) и именно с генуэзской торговой экспансией большинство исследователей ныне связывают распространение католицизма в регионе. И.М. Чеченов отмечает: «Генуэзские предприниматели и миссионеры, основавшие к концу XIII-XIV в. в Северо-Восточном Причерноморье десятки колоний, поселений и факторий, развернули свою деятельность во многих районах Северного Кавказа вплоть до Дагестана, проникая при этом в горные зоны и занимаясь в основном торговлей..., а также проповедуя католическую религию. Выходцам из итальянских (генуэзских) колоний и именуемых местным населением «гене», «джену», «генез», «джинуз», «гуэнес» или «ференк», народные предания приписывают строительство ряда церквей, оборонительных и погребальных сооружений, изготовление некоторых каменных крестов, а также происхождение отдельных предметов в быту и терминов в языке» (23).

В карачаево-балкарском фольклоре есть предание о вооруженной борьбе князя Карачая в союзе с кабардинским князем против «франков» (ференк) (24). «Ференкской крепостью» назвали жители сел. Верхний Бексан «остатки каких-то сооружений с четырьмя круглоплановыми строениями по сторонам» (25). С ференками также связывают местные старожилы склепы-кешене «Фардык» с окружающими их могильником в Верхнем Чегеме (26). Эти и другие данные позволяют с основанием говорить о том, что карачаево-балкарское население с генуэзцами контактировало, возможно, довольно тесно. Причем настолько, что исследователи считают возможным говорить об «определенном влиянии через генуэзцев некоторых традиций европейско-католической архитектуры на церковно-строительные навыки» местного населения (27). И.М. Чеченов полагает также возможным связывать каменные кресты, обнаруженные в Кабардино-Балкарии «с определенными группами... этнического новообразования XIV-XV вв., которые теперь уже при соответствующих оговорках можно назвать балкаро-карачаевцами» (28).

Сколько епархий было учреждено католиками на территории Алании неизвестно. О епископской кафедре в аланском городе Джулад упоминает в первой трети XV в., И. Шильтбергер, когда пишет о «о гористой стране Джулад, населенной большим числом

христиан, которые имеют там епископство. Их священники принадлежат к ордену кармелитов» и отмечает, что эти христиане «не знают латыни, но молятся и поют по-татарски для того, чтобы их прихожане были более тверды в своей вере. Причем многие язычники принимают святое крещение, так как они понимают то, что читают и поют священники» (29).

Можно допустить, что именно джуладская епископская кафедра осуществляла миссионерскую деятельность в Карачае и Балкарии, приобщая их население к католичеству.

ЯЗЫЧЕСКАЯ КУЛЬТОВАЯ ОРГАНИЗАЦИЯ

Собранный исследователями материал позволяет утверждать, что истоки языческой культовой организации карачаевцев и балкарцев уходят корнями в древнетюркскую и древнекавказскую среду. Об этом, в частности, может свидетельствовать наличие в лексике этих народов и их именнике общетюркского наименования жрецов-шаманов – **кам/хам** (Къамгьут, Адыхам, хамджау и т. д.).

В прошлом та категория священнослужителей, которая обслуживала культ божества Чоппа, называлась «чоппачи». Здесь можно отметить, что в Карачае культ именно этого божества был чрезвычайно популярен (30). Х.Х. Биджиев уже обращал внимание на то, что у гуннов VII в. жрецы назывались «чопай-чопайчы-чопчы», в связи с чем он пишет: «в данном случае для нас важно характерное фонетическое и смысловое совпадение карачаево-балкарского Чоппа-Чоппай с наименованием гуннских жрецов - чоппай - чопайчы - чопчы, зафиксированный в «Истории агван» (31).

Далее упомянутый автор отмечает, что «и в современных тюркских языках Кавказа (азербайджанский, карачаево-балкарский) жрецы-знахари называются чопчи, т. е. так же как и в средние века» (32).

Таким образом, мы можем полагать, что карачаево-балкарские служители языческого культа в прошлом именовались **кам/хам** и **чопчы**. Это подтверждается и обширным этнографическим материалом, опубликованным недавно М.Д. Каракетовым (33). Исходя из них, исследователь выделяет две категории служителей языческого культа:

а) жрецы — табалтайчы (варианты: тубултайчы, тыбыртайчы, тыбчы; жен. - тубулче, табалтайчы - кьатын); чоппачы;

б) шаманы - кьымсачи, тьюрхам, хамджау, адыхам, ашхам (жен. - хаммахырса);

Корень наименования жрецов таб/туб/тыб М.Д. Каракетов связывает с корнем тюрко-монгольских наименований туб-тенгри (главный шаман у Чингиз-хана), диб-хан (священнослужитель у древних тюрков). Этим же этнографом зафиксированы и другие наименования служителей культа: эрк-биджи (маг, колдун, чернокнижник), гёздерчи (прорицатель, предсказатель судеб) (34).

Необходимо отметить, что категории профессиональных прорицателей имелись, согласно источникам, еще у древних тюрков. Например, гуннские прорицатели «вглядывались по своему обычаю... в какие то жилки на оскобленных костях, объявляют, что гуннам грозит беда» (35). Г.-Ю. Клапрот пишет, что карачаевцы «бросают лопатки в огонь и предсказывают потом будущее по получившемуся рисунку» (36). Такие же прорицатели, называвшиеся «арынчы», имелись у киргизов; они гадали по жженной овечьей лопатке (37).

Жречество в Карачае имело свой корпоративный институт, называвшийся Хамджау-Тёре, реже Къамдау-Тёре. Оно являло собой собрание шаманов-жрецов, которое приходило на т.н. «хамджауском ныгыше» (Хамджау Ныгышда Тёре оноу или Чоппагъа аталгъан Хам-Тюйюрлюк). На этом тёре избирались два главных священнослужителя - проводники утренних и вечерних молитв - Ады-Хам и Аш-Хам. Здесь же избирались и три члена от жречества в Карча-Тёре, которые на княжеском тёре имели право решающего голоса (38).

Позднее данное шаманское тёре трансформировалось в совет мусульманского духовенства, который, некоторое время продолжал сохранять старое наименование священнослужителей. На это указывает опубликованный М.Д. Каракетовым рассказ одного из карачаевских стариков: «В прошлом в а. Джазлык было место около дома князей Карабашевых, на котором проводили совет старики-муллы (священнослужители). Совет назывался Хомма-Тёре (вероятно Хамджау-Тёре, - М.К.). Посреди площадки устанавливался огромный столб с сучьями, и после окончания собрания каждый из присутствующих на совете вешал на них (на сучья) по лоскутку от каждого квартала. Столб назывался Хумма-Аралыкъ, а лоскутки - Хумма-Салмалыкъ» (39).

Хамджау-Тёре, помимо решения «организационных вопросов» (выборов), выполнял и функции языческого судилища, а также решал вопросы, связанные с организацией и проведением общественных и общенародных культовых мероприятий.

Наличие упомянутого шаманско-жреческого корпоративного института указывает не только на известную степень развитости организации служителей культа, но и на весьма существенное влия-

ние жречества на общественную жизнь. Косвенно об этом свидетельствует тот факт, что жрецы были представлены не только в Княжеском Тёре, но и обладали на нем правом решающего голоса, чего не удостоивались представители всех других сословий, т. е. абсолютное большинство населения. Здесь можно напомнить, что социальный статус служителей культа в тюркском мире был традиционно весьма высок. Известно, что «гуннские чопчи VII в. занимали важное место в социальной структуре общества и поэтому их могилы глубоко почитались» (40).

Очевидно, прогрессирующее влияние жречества на определенном этапе пришло в противоречие с интересами бийской верхушки. Именно с последним обстоятельством, на наш взгляд, в значительной мере связан религиозный переворот, осуществленный «белой костью» не позднее второй половины XVII в., завершившийся, принятием ислама и покончивший с растущим могуществом жречества. Хотя, в целом, исламизация была предопределена и рядом других причин, например, необходимостью обезопасить себя в условиях соседства с мощными мусульманскими соседями - Крымским ханством, Кабардой, Тарковским шамхалством.

ОРГАНИЗАЦИЯ ИСЛАМСКОГО КУЛЬТА

Мусульманство начало проникать в рассматриваемый регион еще в аланскую эпоху. Об этом могут свидетельствовать памятники эпиграфики, обнаруженные в Нижне-Архызском городище. Здесь, в частности, были обнаружены арабские куфические надписи, датируемые 1041 годом (41). Остатки мавзолея XIV в. с арабскими надписями были найдены около г. Усть-Джегуты, по мнению исследователей, здесь располагалось мусульманское кладбище (42). Можно предположить, что последний памятник был связан с процессом исламизации, проходившим в Золотой Орде (в состав которой входила и современная Карачаево-Черкесия), государственной религией, которой был ислам. Л.И. Лавров связывал появление фигур полумесяца на каменных крестах XIV в. из сел Каменноостского (Кабардино-Балкария) с влиянием мусульманства, проникавшего на Центральный Кавказ из Золотой Орды (43).

Однако, более-менее основательную исламизацию Карачая и Балкарни, по-видимому, следует относить на XVII - нач. XVIII вв. Именно к этому времени относятся арабографические памятники с тюркским, карачаево-балкарским текстом. Мусульманское надгробие из аула Карт-Джурт датируется 1107 годом хирджи (1695 г.). Текст на нем выполнен частично на арабском, частично на тюркском (карачаевском) языке. Имя покойного, помещенное на плите -

Батыр-Мурза сын Сосрана - связывают с жившим в этом селенье атаулом Сосранлары фамилии Крымшамхаловых (44).

Можно также упомянуть мусульманскую эпитафию с датой 1121 г. хиджры (1709 г.), обнаруженную на Бийчесынском плато и на которой зафиксированы тюркские и арабские имена, выполненные арабской графикой: Бойджиная ибн Тейрикул Гъазинур Хаджи-Даут» (45).

Арабским письмом на карачаево-балкарском языке выполнен текст на Хуламской плите 1127 г. хиджры (1715 г.), где упоминается имя баксанского князя Исмаила Урусбиева.

На исламизацию Карачая и Балкарии в XVII в. указывают арабские имена таубиев, живших в этом столетии - Келемета Малкарукова, того же Исманла Урусбиева и др. С именем чегемского князя Ахтугана Малкарукова (отца Келемета), жившего, по генеалогическим расчетам в XVII в., предания связывали исламизацию Балкарии. Ахтуган женился на Керимахан - дочери тарковского шамхала и «только после этого, по преданию, балкарцы приняли ислам» (46).

Центральной фигурой в мусульманской религиозной организации являлся кадий (къады). Он считался главой духовенства и возглавлял шариатское судопроизводство. Кадий входил в состав народного Тёре и, очевидно, участвовал в работе Княжеского Тёре.

Первым исторически зафиксированным кадием у карачаевцев и балкарцев являлся Абдул (Абдуллах) Халал-улу. Именно им была выполнена надпись на Хуламской плите: «Писал Абдул кади Халалов. Раджаб (месяц) в последних числах в воскресенье 1127 г.» (47). В народе он получил различные имена и эпитеты: шейх Абдуллах Бухарский (Бухарчы Абдуллах шыйых), Карт-Баба Халалов (Халал улу Къарт-Баба) и др. (48).

Некоторые варианты преданий считают этого кадия пришельцем из Средней Азии, очевидно, исходя из эпитета «Бухарский» (Бухарчы). В одном из стихотворных текстов, посвященных шейху, говорится:

Къарачайны къонагъысан

Кёлюбюзню чырагъысан,

Олийланы бурагъысан

Мубарек шыйых Абдуллах (49).

Ты - гость Карачая

Ты - светочь нашей души,

Ты - Бурак святых*

Благословенный шейх Абдуллах

Однако, этнограф М.Д. Каракетов (специально собиравший материалы по кадию, в том числе и текст произведения Абдуллаха - «Слово Карт-Бабы» - «Къарт-Бабаны сёзю»), приводит другое стихотворное посвящение:

Дудалада джаз тулгъан

Крымышаухалдан къыз алгъан

Джюз бла онбеш джыл джашагъан

Мубарек шыйых Абдуллах (50).

Весной у Дудовых родившийся

На Крымышамхаловой женившийся

Сто пятнадцать лет проживший

Благословенный шейх Абдуллах.

Данный текст указывает на принадлежность кадия к бийскому роду Дудовых; по преданию Абдуллах был женат на родной дочери Эльбуздука Крымшамхалова, упоминаемого в русском документе 1639 года.

Активным проводником внедрения шариатских норм в жизнь горских обществ и Кабарды был кадий Исхак-эфенди Абуков, чья деятельность относится к 1770 г. - нач. XIX века. Духовное влияние его было весьма значительным. С ним считались князья Кабарды, Балкарии и Карачая. Г.-Ю. Клапрот, однако, ошибался, когда писал, что кадий Исхак за 32 года до него (Клапрота) внедрял в Карачае ислам, поскольку, как мы постарались показать выше, ислам активно внедрялся здесь уже в XVII веке. Кадий внедрял в Карачае, Балкарии и Кабарде не ислам, а утверждал нормы шариата. Ш.Б. Ногмов отмечал: «Адилъ-Гирей Хатожукин вместе с эфенди Исхаком Абуковым ввел между кабардинским народом шарнат» (51). В своем докладе царю в 1808 г. генерал-майор Дельпоццо писал: «Эфевдий Исхак более всего старался набожностью под видом отличной добродетели привлечь к себе народ. И так искусно достиг желаемой цели, что в короткое время успел всю кабардинскую нацию усовершенствовать в магометанском законе. Ныне многие уздени, которые почти 40 лет имеют от роду, учатся татарской грамоте, чтобы разуметь алкуран! Он до того довел, что все переменяли обычай: вместо прежних коротких черкесок начали носить длинные. На шапки надели чалмы, отпустили бороду, перестали пить горячее вино (водку, - Р.Х.), курить и нюхать табак и ничего ни есть из ско-

* Бурак - существо, согласно исламским преданиям, перенесшее пророка Мухаммеда из Мекки в Иерусалим, а затем вознесшее его на небо.

та, не убитого руками мусульманина... Ежели кабардинцы против нас столь непримиримые враги, все сие зависит от внушения им эфендием» (52).

В XVIII - нач. XIX вв. роль кадия усиливается в связи с шариатизацией общества. В XIX в. глава духовенства начинает выступать в качестве идеологической антитезы бийской верхушки, что, очевидно, было связано с преобладанием в среде духовенства представителей узденского сословия. Не случаен, на наш взгляд, тот факт, что из пяти известных по документам карачаевских кадиев (Магомет Хубиев, Магомет Байрамуков, Исмаил-Солтан Кочкаров, Токмак Акбаев, Джагафар Хачиров) XIX века, ни один не принадлежал к «белой кости».

Кадий осуществлял свои полномочия пожизненно (до присоединения к Российской империи) и избирался, очевидно, на Народном Тёре.

Он осуществлял управление религиозной жизнью народа через аульных мулл (эль-апенди). Система духовного образования (школы - мактаб, мезирте) также замыкалась на фигуре кадия. О том, что в доколониальный период в Карачае имелись религиозные учебные заведения, свидетельствуют этнографические материалы. Так, в песне-плаче (кюу), посвященной гибели в ходе чумы 1806-1812 гг. учителя мезирте Саркит-муллы и его учеников, говорится:

*Саркит-молланы несин ай-
тайым:*

*Эмина алыб келеди деб, чубур
бугъаны атады,*

*Мезирте толу сохта джаш-
ларын*

*Джанына джыйыб джатады
(53).*

*Что рассказать о Саркит-
мулле:*

*Убил он быка, чуму принес-
шего,*

*И лежит в мезирте перепол-
ненном*

*Собрав вокруг себя своих уче-
ников.*

Добавим, что молодые люди для получения духовного образования направлялись в Кабарду, Крым, Дагестан, Турцию.

На кадии также лежала обязанность организации ежегодного паломничества (хадж) в священные исламские города Аравии, осуществление сбора шариатских налогов и их распределения.

§ 6. СИСТЕМА ВНЕШНИХ СВЯЗЕЙ

Само географическое расположение горских обществ Карачая и Балкарии диктовало необходимость выработки определенных внешнеполитических ориентиров, а ииоща и установления союзнических и даже, как мы постараемся показать, конфедеративных отношений с ближайшими соседями.

Осуществление традиционной дипломатии находилось в руках бийской верхушки. Вопросы войны и мира выносились на рассмотрение Народного Тёре (в Карачае) или Верховного Тёре (в Балкарии).

Имеющиеся материалы позволяют выделить несколько форм внешних связей:

- нейтральные
- союзнические
- конфедеративные
- протекторатные

Отметим, что в рассматриваемый период не зафиксировано ни одного этнического (в подлинно научном понимании этого слова) конфликта между карачаевцами, балкарцами с одной стороны и соседними народами с другой стороны. Если не считать отдельных набегов, имевших целью захват скота и пленных и столь характерных для данной эпохи, то можно полагать, что в целом карачаевцы и балкарцы сохраняли с большинством соседей добрососедские **нейтральные** отношения.

Экстремальные ситуации требовали более тесных, **союзнических** связей, которые, в зависимости от обстоятельств, могли носить краткосрочный или более-менее постоянный характер. Так, карачаевцы в борьбе с Асланбеком Кайтуковым вступили в союз с владетелями Княжеской Сванетии - Дадешкелиани (а также в борьбе с чегемскими таубиями и Атажукиным). Балкарцы в союзе с дигорцами боролись с дигорскими князьями и малокабардинскими владетелями. Балкарцы, кабардинцы, карачаевцы объединились в борьбе с царскими войсками в 1804 г. и т.д. Таким образом, распространен был в основном военный союз.

Ряд немаловажных экономических и военно-политических причин способствовал тому, что, начиная с XVII века, на Центральном Кавказе началось оформление **конфедеративных** связей горских обществ (балкарских, дигорских и др.) с самой влиятельной в регионе этнополитической силой - Кабардой. В XVIII в. на некоторое время такие же связи с Кабардой установил и Карачай.

Начавшаяся в XVII в. широкая военно-политическая экспансия Крымского ханства, привела к тому, что в первой трети XVIII в. в зависимости от него попали практически все народы (за исключением карачаевцев, вайнахов и осетин) Центрального Кавказа, включая и Большую Кабарду (Малая Кабарда ориентировалась на враждебное Крыму Тарковское шамхальство) и Балкарию. Все эти народы, однако, сохраняли полную самостоятельность во внутренних делах, а их земли формально в состав Крымского ханства не входили.

Им как единоверцам покровительствовал Крым, а они обязывались уплачивать определенную дань. Таким образом, это были отношения **протектората**. Подробнее их мы коснемся ниже.

КОНФЕДЕРАЦИЯ ГОРСКИХ ОБЩЕСТВ И КАБАРДЫ (XVII-XVIII вв.)

Источники XVII-XIX вв. называют несколько причин расширения кабардинского влияния на общества Нагорной полосы (Осетия, Балкария, Карачай, отчасти Ингушетия и Чечня).

1. **Отгонно-скотоводческий характер** экономики горских обществ был важнейшей причиной вхождения их в орбиту кабардинского влияния. И.А. Гюльденштедт относительно балкарцев писал, что они «гонят скот на кабардинскую территорию, вот поэтому они вынуждены подчиниться» (1). С. Броневский отмечал, что балкарцы «в рассуждении недостатков пастбищных мест, коими пользуются в кабардинских землях, принуждены повиноваться» (2). Другой источник сообщает: «Будучи расположенными в ущельях, выходы из коих кабардинцами заняты, заставляет их (балкарцев, - Р.Х.) необходимости покориться... для зимних в понизовьях пастбищ, имея единственное пропитание от овечьих стад, кои в зимнее время в занимаемых им горах не находят корма» (3). Еще один документ XIX в. так объясняет причину влияния князей Кабарды: «В доермоловское время (до 1818 г.) все горские общества находились под покровительством (выделено мной, - Р.Х.) кабардинских князей. Надобность же в этом покровительстве преимущественно (выделено мной, - Р.Х.) происходила из потребности горцев весной и осенью выходить со своими стадами на плоскость» (4). Эта причина побуждала к становлению более тесных связей с Кабардой и осетинские общества. Как отмечает М.С. Тотоев, «горцы-осетины, не имея в горах на зиму достаточного количества для скота, с наступлением холодов нуждались в предгорьях и степных районах, где зимой на подножном корме можно было содержать свой скот» (5).

В тесных связях с горскими обществами были заинтересованы и владельцы Кабарды: «кабардинцы же в летнее время, когда степи были выжжены и скот мучился от зноя и назойливых мух, нуждались в горных альпийских пастбищах» (6).

Плата за пользование зимними пастбищами Кабарды составляла, как правило, одного барана с каждого двора в год.

2. **Обеспечение безопасности** путем обретения военно-политического покровительства со стороны самых могущественных в тот период на Центральном Кавказе феодалов, каковыми и были определенное время князья Кабарды, была одной из немаловажных

мотивов, побуждавших правящие круги горских обществ к союзу с Кабардой. Так, в 1650 г. дигорцы Смаил и Чибирка на встрече с московскими послами Н. Толочановым и А. Иевлевым объясняли причины протектората: «А для оберегания (выделено мной, - Р.Х.) ясак дают Алегуке да Ходождуке мурзам Черкасским и Зазаруке мурзе Анзорову де по лошади доброй, да со двора по овце по суягной, да по четверику пшеницы, да по четверику проса» (7). О заинтересованности горских (в данном случае - дигорских) верхов в кабардинском протекторате гласит и другой документ: «Старшины сами находили выгоду в этом и помогали князьям кабардинским, в особенности с тех пор, как приняли веру магометанскую. Кабардинские князья, как единоверцев и воспитателей, покровительствовали дигорским старшинам» (8). Б.В. Скитский отмечал, что, соглашаясь на протекторат, горские князья «тем самым из врагов своих делали их союзниками» (9).

Балкарцы были объективно заинтересованы в сильной Кабарде. Ведь именно через кабардинскую территорию к ним пробирались отряды крымских ханов. И поэтому нет ничего странного в союзе, заключенном олием Балкарии Сосраном Абаевым и олием Большой Кабарды Асланбеком Кайтукиным. Перед лицом почти непрерывных набегов крымских и ногайских ханов XVI-XVIII вв. и бесконечных внутренних усобиц, раздиравших Кабарду в XVI-XVIII вв., в надежном тыле крайне заинтересованы были и кабардинские владетели. Союзнические и конфедеративно-протекторатные отношения укреплялись княжескими династическими браками и аталыческими связями. Балкарский владелец Касбулат был «дядькой» (воспитателем) князя Камбулата Пшимаховича Черкасского, балкарские князья «Абши да Абдаулла мурзы» являлись племянниками Пшимахи Канбулатовича Черкасского (10), карачаевский бий Каншаубий Крымшамхалов - молочным братом Кургоки Атажукина (11) и т.д.

Как мы постарались показать, заинтересованность в тесных связях была взаимной, с обеих сторон - горских обществ и Кабарды. Каков же был их статус?

Во-первых, горские общества, особенно, Карачай **территориально не входили** в состав Кабарды - ни Малой, ни Большой, каких-либо удельных кабардинских владений. В международно-правовых отношениях горские общества и Кабарда рассматривались отдельно. Они и вошли в состав России отдельно: Осетия в 1784 г., Балкария - 1827 г., Карачай - 1828 году. Что касается Кабарды, то она, как известно, с XVI по 1739 г. формально считалась составной частью России, в состав которой фактически вошла в конце XVIII в. - 1820-х годах.

Во-вторых, горские общества и Кабарда сохраняли полностью самостоятельное внутреннее управление. «Кабардинские князья не вмешивались во внутреннюю жизнь горцев» (12), также как горцы «не вмешивались во внутренние распри кабардинских князей» (13).

В-третьих, горские общества и Кабарда вели самостоятельную внешнюю политику. Как отмечал Л.И. Лавров «дань», уплачиваемая горскими обществами феодалам Кабарды, «рассматривалась, очевидно, как плата за политическое покровительство и за пользование пастбищами и не влекла за собой (во всяком случае, формально), ограничения во внешней политике (выделено мной, - Р. Х.)» (14).

В четвертых, в ряде случаев горские общества отказывались от отношения протектората. «Из документов мы знаем, - пишет Л.И. Лавров, - что карачаевцы и балкарцы, чтобы не платить дань, отказывались при благоприятных обстоятельствах от кабардинского покровительства и зимних пастбищ» (15). Из этого следует, что в основе отношений протектората лежал принцип добровольности, а не военно-политического принуждения.

Таким образом, каждый из горских обществ, входивших в союз с Кабардой:

- а) сохранял территориальную обособленность от Кабарды;
- б) сохранял самостоятельное внутреннее управление;
- в) вел самостоятельную внешнюю политику;
- г) мог добровольно выйти из союза.

Встает вопрос о том, как именовать такую форму взаимоотношений между горскими обществами и Кабардой?

Фактически и терминологически некорректны утверждения о «вассально-зависимых» от Кабарды народах, как это делает, например, Е.Дж. Налоева (16). Отношения сюзерен-вассал могут иметь место между иерархически организованными субъектами, составляющими с формально-правовой точки зрения единое государственно-территориальное образование. Ничего подобного, как мы постарались показать, в рассматриваемом случае не было.

Факт уплаты «дани» не может являться признаком вассалитета, поскольку он не связан здесь с государственно-территориальным аспектом. Нельзя же считать, что Московское государство было вассальным по отношению к Крымскому ханству лишь исходя из факта уплаты дани («поминок») Москвой Бахчисараю - речь шла о стремлении русских государей обезопасить свои рубежи от крымских набегов.

На наш взгляд, помимо протекторатных отношений в нашем случае просматриваются и явно конфедеративные отношения.

Здесь необходимо отметить, что сама Кабарда практически на протяжении всей истории являла собой именно конфедеративный союз. С. Броневский писал: «Шесть княжеских фамилий управляют Большою и Малою Кабардой, всякий в своем уделе, как владельцы и в народных собраниях, как члены федеративного общества» (17). Уточняя это положение В.Х. Кажаров отмечает: «Вряд ли имеет смысл спорить о предпочтительности термина «конфедерация», основываясь на том факте, что удельные княжества были суверенны не только во внутренних делах и во взаимоотношениях друг с другом, но и соседними государствами..., будучи самостоятельными, в вопросах внешней политики и обороны. Очевидно, что С. Броневский понятие федерации трактовал расширительно» (18).

Для решения общих для горско-кабардинского конфедеративного союза вопросов созывались своеобразные съезды («собрания») князей горских обществ и Кабарды. Так, прибывший в 1747 г. в Кабарду капитан И. Барковский обнаружил здесь «збор множества старшин чеченских, дигурских, балкарских, карачай... абазинских», которые вместе с кабардинскими владельцами решали вопросы, связанные с разделом владений князей Мисостовых (19). В надежде получить поддержку от народов Северного Кавказа в 1770 г. кабардинские князья Касай Атажукин и Мисост Баматов отправили «к кубанцам ко всем кумским татарам и горским» послов «требовать от них депутатов на их собрание», однако этот призыв был оставлен без внимания (20). Последнее обстоятельство указывает на известную рыхлость конфедеративного объединения, что вполне понятно, если учесть, что это объединение являло собой «союз социальных верхов» (21) и не было обеспечено каким-либо более глубокими политическими и экономическими узами.

КРЫМСКИЙ ПРОТЕКТОРАТ (XVIII в.)

Карачаево-балкарские этнографические материалы зафиксировали немало упоминаний о проникновении Крымского ханства на Центральный Кавказ.

В одном из вариантов песни «Ачемез», повествующий о борьбе с крымцами братьев Ачемеза и Азнаура, сыновей князя Темиркана, говорится:

*Анда болур эки Къабарты, бир Къырым,
Къабарты болмаз а Къырымгъа бир урум.
Эй, уланла, биз къалай джашайыкъ
Къанлы Къырым Къабартыгъ джау болса? (22)*

Есть там две Кабарды, один Крым

Не на одну Кабарду направлен удар Крыма.

Эй, мужи, как же жить нам,

Если станет Крым кровавый врагом Кабарды?

Проникновение крымцев на земли карачаевцев и балкарцев имело место в XVII в., коща в местности Мардха Сын произошло военное столкновение местного населения с пришельцами.

На Бийчесынском плато исследователями были изучены две памятные стелы (сын), называемые карачаевцами «Азнаурну сыны» - «Памятник Азнаура», а также могила с арабской эпитафией и датой 1121г. лунной хиджры (1709 г.). В связи с этим эпиграфист С.Я. Байчоров пишет: «Азнаур - карачаево-балкарский народный герой, живший, судя по событиям, связанным с его деятельностью, в позднем средневековье... Имя Гъазинур (на арабской эпитафии, - Р.Х.) дает основание предположить, что, может быть, Азнаур был похоронен здесь» (23). Если данное предположение верно, то датой смерти князя Азнаура - героя песни «Ачемеэз» - следует считать дату на могиле т. е. 1709 год. Известно, что именно в этом году крымский хан Каплан-Гирей совершил поход на Кабарду (24). Созвучие имен и совпадение дат позволяют разделить предположение С.Я. Байчорова, добавив, что Азнаур, вероятно, погиб в ходе упомянутого похода.

Есть упоминание 1715 г. о присутствии на тере крымских представителей. Известно, что одним из пунктов постановления третейского суда было признание того, что «с Таш-Каласы (Воронцовка) до Татартюпа - владение крымское» (25). Можно предполагать, что в это время балкарцы уже вступили в определенные отношения с Крымом.

У.Д. Алиев пишет, что крымский протекторат над Карачаем установился с момента похода хана Давлет-Гирея 1733 г. и отмечает, что карачаевский представитель находился в Крыму (26). А уже в 1735 г. карачаевский представитель был отозван из Крыма. Необходимо обратить внимание на тот факт, что внешняя политика, осуществляемая верхами Карачая заметно отличалась от внешнеполитических ориентаций балкарских таубиев. И тому были свои причины.

После того, как часть карачаевского населения перебралась на территорию проживания основной его части, в верхне-кубанскую котловину (Большой Карачай) и долину Теберды (XVIII в.), Карачай перестал соприкасаться с кабардинской территорией. Труднодоступность котловины в известной мере обезопасила карачаевцев от внезапных рейдов конницы - основного вида войск Крыма и Кабарды. Оба пути в котловину (по кубанскому ущелью через теснину

Аман-Ныхыт и по Бийчесынскому плато через Худесское ущелье) представляли собой труднопроходимые горные тропы, которые могли быть сравнительно легко заблокированы небольшими силами ополчения или дружины. Кровавопролитное 12-часовое сражение европейски вооруженной, первоклассно обученной экспедиции генерала Эмануэля с частью карачаевского народного ополчения свидетельствует об этом. Не случайно же в карачаевском фольклоре не имеется ни одного упоминания о крымском или кабардинском вторжении в Большой Карачай, который можно было бы датировать XVIII столетием. В то же время, например, в осетинском и балкарском фольклорах такого рода упоминаний множество (у осетин - «Песня о кабардинском алдаре» и др.; у балкарцев - «Песня о Сары-Асланбеке», «Предание о крымских сборщиках дани» и т. д.)

Поскольку Кабарда своей территорией карачаевские земли от внешних нападений объективно прикрыть не могла, то, образно говоря, Карачай в кабардинском протекторате не нуждался. Вытеснение кабардинцев с кумских земель, которыми карачаевцы пользовались за плату, в качестве зимних пастбищ, ослабило карачаево-кабардинские связи. Все эти обстоятельства обусловили ориентацию карачаевских верхов на Крымское ханство и его сюзерена - Турцию. Выражением этого явилось установление крымского протектората (покровительства) над Карачаем. Этому способствовало и ослабление кабардинской военно-политической гегемонии на Центральном Кавказе в XVIII вв. Оно было связано не только с разорительными крымскими походами, но и с внутрикабардинскими распрями. В 1724 г. Большая Кабарда раскололась на две враждующие группировки - баксанскую (Атажукины и Кургокины) и кашкатавскую (Кайтукины), борьба между которыми велась «едва ли не целое столетие» (27). С 1790-х гг. Кабарда стала объектом широко-масштабной царской колониальной экспансии.

Ориентация Карачая на Крым и Турцию проявлялась и во втор. пол. XVIII - первой трети XIX вв. В 1790 г. «карачаевцы активно участвовали в сражении сераскира Баталпаши против генерала Германа», на стороне турок, разумеется (28). В 1826 г. карачаевские верхи принесли присягу на верность султану, считавшемуся халифом - главой мировой мумсульманской общины, в знак чего анапскому Гасан-паше были доставлены аманаты (заложники) (29).

Часть же балкарских обществ издавна была ориентирована на Россию, российских союзников на Кавказе (князя Черкасские, Грузия). В 1628 г. балкарцы Черекского ущелья воевали с антирусской коалицией кумыкских и кабардинских владетелей, а в 1693-94 гг. укрывали у себя московского союзника - имеретинского царя Арчила.

В 1653 г. вместе с грузинским царем Теймуразом в Москву прибыл балкарский таубий Артутай Айдеболов, который «был принят в Грановитой палате и награжден 40 соболями за услуги в налаживании русско-грузинских и русско-кавказских отношений» (30).

Попытки вхождения ряда балкарских обществ в покровительство Москвы имели место в XVIII - нач. XIX вв. (31).

Мирное вхождение Балкарии в состав России (11 января 1827 г.) и военный характер присоединения Карачая к России (20 октября 1828 г.), на наш взгляд, далеко не случайны - различия в формах здесь объясняются, видимо, различными традициями внешнеполитических ориентации.

ОТНОШЕНИЯ С ЗАКАВКАЗЬЕМ

Можно, пожалуй, утверждать, что связи с Закавказьем в эпоху позднего средневековья продолжали традиции предшествующего исторического периода, который условно назовем «аланским». Союзнические отношения лазского царя Губаза с аланами (VI в.), помощь абазгов в восстановлении на престоле одного из правителей Алании (XIII), содействие царя Абхазии Георгия в христианизации алан (X в.), династические связи Алании и Закавказья (XI-XIII вв.) - эти и множество других фактов свидетельствуют о том, что в эпоху раннего средневековья указанные связи были весьма тесными (32). Не обходилось дело, конечно, и без определенных коллизий, без которых немислим любой период истории, в особенности средневековый.

Пожалуй, наиболее тесными у карачаевцев и балкарцев были связи с Княжеской **Сванетией**, которую можно считать традиционной союзницей Карачая и Балкарии. Уже в «Песне Карчи» и многих других наиболее архаичных преданиях карачаевцев и балкарцев говорится о совместной борьбе карачаевцев и сванов за независимость Карачая. На князей Дадешкелани опирались баксанские владетели Урусбиевы при нападении на них чегемско-кабардинских отрядов. Целые фамилии Карачая и Балкарии ввели свое происхождение из Сванетии - Узденовы, Чотчаевы, Эбзеевы, Курдановы, Лепшоковы, Отаровы и др.

Подробно данная тема была рассмотрена в докладе А.И. Робакидзе и Р.Л. Харадзе «К вопросу о сванско-балкарских этнокультурных взаимоотношениях» на научной сессии 1959 г. в Нальчике (33), в связи с чем, автор полагает возможным ограничиться сказанным.

Немаловажным были отношения с **Мегрелией**. В первой половине XVII в. фиксируются связи между карачаевцами и мег-

рельским правительством Леваном II Даддани (34). В том же столетии, по другим данным, в качестве посла в Мегрелии побывал карачаевский князь Гилястан Бекмырзович Крымшамхалов, направленный к тамошним владетелям Даддани (35). Старинная песня «Отара Кубановых» упоминает о походе мегрельского отряда в Карачай с целью угона скота и разгрома этого отряда, причем делается укор в адрес владетелей Мегрелии, нарушивших добрососедство:

Эй, магар бийлеге

*Биз джуукъ эдик, теири бол-
сун, хоницу эдик (36).*

Эй, мегрельскими князьям

*Мы близкими были, ей богу,
были соседями.*

Тесные, в основном торговые, связи карачаевцы и балкарцы поддерживали с **Имеретией**. В 1653 г. имеретинский царь Александр приглашал русских дипломатов Жидовинова и Порошина посмотреть, «как он будет крестить Жанбулата сына балкарского владельца Айдарбулова» т. е. Айдабулова (37). Другой имеретинский царь - Арчил, отмечалось выше, в 1692-х гг. находил убежище в Черекском ущелье Балкарии. Имеются данные о патронажно-клиентельных отношениях таубиев с жителями рачинских селений Геби и Чиори. Причиной этого М.К. Акбаев называет то, что «в старые времена торговцам не совсем было безопасно переходить с товарами и деньгами через снежные горы в чужую страну и вести там торговлю, или же в случае опоздания, непогоды даже зимовать» (38).

По сообщению того же автора, таубии имели в Имеретии своих воспитателей («эмчеков»), причем «по мере размножения и разделения таубиев на отдельные роды и семейства, они делили своих закавказских эмчеков между собой так же, как своих подданных и свое имущество, объявляя об этом эмчекам, так, что последние знали, кто кому из таубиев должен платить дань» (39). Приезжая на северную сторону хребта, эмчеки ежегодно дарили таубиям-патронам определенное количество железных лемехов и медных котлов. Женившийся таубии отправлялся в селенье Геби и Чиори, где их эмчеки устраивали тому торжественное угощение, и каждый дарил определенную вещь («берне»). Эти же эмчеки сопровождали таубиев в торговых поездках в Закавказье (40).

В одном из документов сообщается о торговых связях между балкарцами и имеретинцами: «Балкарцы занимаются шерстяными изделиями и звериной охотой - куницей, лисиц, коих вывозят на продажу в Имеретинскую провинцию Рачу, отстоявшую в двух днях езды на ишаках, взамен чего получают соль и прочее нужное» (41). Автор начала XIX в. Платон Зубов сообщает о торговых поездках карачаевцев и балкарцев в сел. Они Имеретии: «Карачаевцы,

балкарцы, чегемы отвозят туда свои домашние и грубые изделия: толстые сукна, войлоки, бурки, чекмени, равномерно пушной товар, приобретаемая взамен оных соль, бумажные изделия и мелочные вещи, необходимые для домашнего употребления» (42). Точно также «грузинские торговцы сами приезжали в карачаевские аулы и выменивали свои товары на скот и продукты скотоводства» (43).

* * *

Подводя итог обзору системы внешних связей можно, наверное, говорить о следующем. В целом, как указывалось, карачаевцы и балкарцы поддерживали с соседними народами традиционно добрососедские, нейтральные отношения. С некоторыми из них нередко вступали в военный союз (княжеская Сванетия), в случае необходимости шли на протекторат (Большая Кабарда, Крымское ханство) и конфедеративные связи (Большая Кабарда). Традиционная дипломатия использовала разнообразные методы оформления внешних связей: устные и письменные соглашения, патронажно-клиентельные и аталыческие связи, междинастические браки, съезды (собрания) знати разных народов и т.п. Наличие апробированных форм и методов внешних связей, традиционных внешнеполитических ориентиров позволяет нам говорить о системе внешних связей, что и побудило автора уделить им отдельный параграф. На необходимость этого указывает и то, что дипломатические функции все более сосредоточивались в руках правящего сословия - биев во главе с олием (последний представлял во внешних связях весь народ), лишь чрезвычайный вопрос о войне выносился на рассмотрение высшего представительного органа - Народного (Верховного) тере.

ПРИМЕЧАНИЯ

Глава 1. ОРГАНИЗАЦИЯ ВЛАСТИ

83. 1. Куббель Л.Е. Очерки этностарно-политической этнографии. М., 1988, с.

2. Там же.

§ 1

1. АРС. С. 138.

2. Карачаевцы. Историко-этнографический очерк. Черкесск, 1977, с. 201.

3. Карачаевцы..., с. 200.

4. Карачаевцы..., с. 201.

5. Карачаевцы..., с. 202.

6. Волкова Н.Г. Хыналыг. // КЕС. М., 1980, вып. VII, с. 43.

7. Малкондуев Х.Х., Сабанчиев Х.-М.А. Тере как форма организации управления в средневековой Балкарии и Карачае. // Современный быт и культура народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1990, с. 146.

8. Шаханов В.А. Избранная публицистика. Нальчик, 1991, с. 149.

9. Абаев М. К. Балкария. Нальчик, 1992, с. 8.

10. Таумурзаев Д.М. Голду (на кар.-балк. яз.). Нальчик, 1993, с. 11.
11. Малкондуев Х.Х. Сабанчиев Х.-М.А., указ. раб., с. 150.
12. Цит. по: Малкондуев Х.Х., Сабанчиев Х.-М.А., указ. раб., с. 150.
13. Малкондуев Х.Х. Сабанчиев Х.-М.А., указ. раб., с. 143.
14. Малкондуев Х.Х. Сабанчиев Х.-М.А., указ. раб., с. 145.
15. Шаханов Б.А., указ. раб., с. 149.
16. Полевой материал 1991г., Салпагаров Х.Б., 80 лет. а. Сары-Тюз (личный архив автора). Полевой материал 1989 г., Узденов А.-Г.А., 91 год, аул Сары-Тюз (личный архив Узденова Н.-А. А.-Г., а. Сары-Тюз).
17. Полевой материал 1992 г., Эдиев Х.Х., а. Сары-Тюз.
18. Малкондуев Х.Х. Сабанчиев Х.-М.А., указ. раб., с. 147.
19. Вичиев Х.О. Мавзолей Айдебола // «Минги Тау» (литературно-художественный, общественно-политический журнал Союза писателей Балкарии), Нальчик, 1993, № 1, январь-февраль, с. 163 (на кар.-балк. яз.).
20. Асанов Ю.П. Родственные объединения адыгов, балкарцев, карачаевцев и осетин в прошлом. Нальчик, 1991, с. 137.
21. Мизиев И.М. Очерки истории и культуры Балкарии и Карачая XIII-XVIII вв. Нальчик, 1991, с. 17.
22. Малкондуев Х.Х., Сабанчиев Х.-М.А., указ. раб., с. 157.
23. Малкондуев Х.Х. Сабанчиев Х.-М.А., указ. раб., с. 154.
24. Волкова Н.Г. Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII - начале XX века. М., 1974, с. 108.
25. Шаханов Б.А., указ. раб., с. 149.
26. Мизиев И.М., указ. раб., с. 25.
27. Малкондуев Х.Х., Сабанчиев Х.-М.А., указ. раб., с. 151.
28. Там же, с. 145-146.
29. Там же, с. 147.
30. Полевой материал 1991г., Семенов А.И., г. Карачаевск.
31. Малкондуев Х.Х., Сабанчиев Х.-М.А., указ. раб., с. 145.
32. Полевой материал 1988 г. (личный архив М.Д. Каракетова, г. Карачаевск).
33. Карпов Ю.Ю. Народные собрания и старшины «вольных» обществ Северной Осетии в XVIII - первой половине XIX вв. // Археология и традиционная этнография Северной Осетии. Орджоникидзе, 1985, с. 105-106.
34. Полевой материал 1988 г. (личный архив М.Д. Каракетова, г. Москва).
35. Калоев Б.А. Земледелие народов Северного Кавказа. М., 1981, с. 66.
36. Текеев К.М. Карачаевцы и балкарцы. Традиционная система жизнеобеспечения. М., 1989, с. 71.
37. Малкондуев Х.Х., Сабанчиев Х.-М.А., указ. раб., с. 147-148.
38. Полевой материал 1988 г. (личный архив М.Д. Каракетова, г. Москва).
39. Малкондуев Х.Х., Сабанчиев Х.-М.А., указ. раб., с. 147.
40. Полевой материал 1989 г. (личный архив М.Д. Каракетова, г. Москва).
41. Другое наименование палача - **дожджуукъ**, его орудие казни (секира) называлось **дохгадол-балга**, **дохту-балга** (Каракетов М.Д. Из традиционной обрядово-культурной жизни карачаевцев. М., 1995, с. 31). М.Д. Каракетов связывает эти наименования с понятиями дохлау - «преображение» и дохларга - «преобразиться». Можно добавить, что слова **дохдон** в значении «поминание, похороны» зафиксированы на территории Карачая на памятниках раннесредневековой рунической эпитафии (Бапчоров С.Я. Древнепоркские рунические памятники Европы. Ставрополь, 1989, с. 86, 275 и др.).
42. Полевой материал 1988 г. (личный архив М.Д. Каракетова, г. Москва).
43. Кагиева Н.М. Автор «Хасауки» - большой поэт, по не Кючюк-хаджи. // газ. «Къарачай», Черкесск, 1994, № 75 (8706) (на кар.-балк. яз.).
44. Полевой материал 1989 г. (личный архив М.Д. Каракетова, г. Москва).

45. Малкондуев Х.Х., Сабанчиев Х.-М.А., указ. раб., с. 147.
46. Налоева Е.Дж. К вопросу о государственно-политическом строе Кабарды первой половины XVIII века // Вестник КБНИИ, Нальчик, 1972, вып. 6, с. 80.
47. АРС, с. 912.
48. Налоева Е.Дж., указ. раб., с. 81.
49. Гутнов Ф.Х. Бадетт генеалогических преданий // Проблемы исторической этнографии осетин. Орджоникидзе, 1968, с. 59.
50. Шаханов Б.А., указ. раб., с. 149.
51. Абаев М.К., указ. раб., с. 8.
52. С'ОЖКРІКЧ, с. 34.
53. Кажаров В.Х. Дыгетская хаса. Нальчик, 1992, с. 26.
54. Мизиев И.М., указ. раб., с. 16.
55. КБДК, с. 88.
56. С'ОЖКРІКЧ, с. 41.
57. Абаев М.К., указ. раб., с. 14.
58. Малкондуев Х.Х., Сабанчиев Х.-М.А., указ. раб., с. 156.
59. Шаханов И.М., указ. раб.
60. Карнов Ю.Ю., указ. раб., с. 115.

§2

1. АРС, с. 188.
2. Невская В.П. Социально-экономическое развитие Карачая в XIX веке. Дореформенный период. Черкесск, 1960, с. 111.
3. КБРС, с. 462.
4. Карачаевцы..., с. 201.
5. Карачаевцы..., с. 209.
6. АРС, с. 443.
7. КБРС, с. 461.
8. Хашаев Х.-М. К вопросу о тухумах, сельских общинах и «вольных» обществах Дагестана // УЗДФАН, Махачкала, 1956, т. 1, с. 55.
9. Кажаров В.Х., указ. раб., с. 96.
10. АРС, с. 909.
11. АРС, с. 418.
12. АРС, с. 134.
13. АРС, с. 644.
14. Малкондуев Х.Х., Сабанчиев Х.-М.А., указ. раб., с. 151.
15. Карачаевцы..., с. 210.
16. Шаханов Б.А., указ. раб., с. 151.
17. Невская В.П., указ. раб., с. 129.
18. Цит. по: Магомедов А.Х. Общественный строй и быт осетин (XVII-XIX вв.) Орджоникидзе, 1974, с. 248.
19. Налоева Е.Дж., указ. раб., с. 75-76.
20. Хашаев Х.-М., указ. раб., с. 54-57.
21. Малкондуев Х.Х., Сабанчиев Х.-М.А., указ. раб., с. 148. В Карачае бегеут называется также «представителем князя в каждом пункте», «княжеским наблюдателем в аулах» (Каракетов М.Д., указ. раб., с. 144, 146, 298). Очевидно, имеется в виду представитель не князя вообще, а старшего князя, верховного правителя, т.е. олия.
22. Карачаено-балкарский фольклор: (Сост., вступ. ст., комм. Р.А.-К. Ортабаевой. Черкесск, 1987, с. 61-63; (на кар.-балк. яз.).
23. Народное поэтическое творчество балкарцев и карачаевцев. (Нартский эпос. Мифологическая и обрядовая поэзия: (Сост., вступ. ст., комм. Т.М. Хаджиевой. Нальчик, 1988, с. 211 (на кар.-балк. яз.).
24. Карачаено-балкарский фольклор, с. 63.

25. Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях. Нальчик. 1983, с. 427.
26. Цит. по: Джуртубаев М.Ч. Древние верования балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1990, с. 162.
27. Цит. по: Биджиев Х.Х. Тюрки Северного Кавказа. Черкесск, 1993, с. 178.
28. Чеченов И.М. Вторые курганные группы у селения Кипшек и Чегем II // Археологические исследования на новостройках Кабардино-Балкарии в 1972-1979 гг. Нальчик, 1984, т. 1. Памятники эпохи бронзы (III-II тыс. до н.э.), с. 206; Батчаев В.М. Погребальные памятники у селений Лечинкай и Былым. // там же, с. 140.
29. Алексеева Е.П. Карачаевцы и балкарцы - древний народ Кавказа. М., 1993 (2-е изд.), с. 59.
30. Алексеева Е.П., указ. раб., с. 63.
31. Байчоров С.Я. Протобулгарские эпиграфические памятники на скальных могильниках Кубано-Терского междуречья // Проблемы историко-сравнительного изучения языков народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1983, с. 102 (таб. 12), с. 125 (таб. 39).
32. Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М., 1994, с. 106.
33. Народное поэтическое творчество..., с. 211.
34. Каракетов М.Д. Из традиционной обрядово-культурной жизни карачаевцев. М., 1995, с. 28-29.
35. Шамапов И.М. В верховьях Кубани (на карач. - балк. яз.) Черкесск, 1987, с. 178.
36. Малкондуев Х.Х., Сабанчиев Х.-М.А., указ. раб., с. 147.
37. Карачаевцы..., с. 210.
38. Шаханов Б.А. указ. раб., с. 142.
39. Клапрот Г.-Ю. // АБКИЕА. с. 240-247.
40. Мизиев И.М., указ. раб., с. 25.
41. Полевой материал 1988 г. (личный архив Каракетова М.Д., г. Москва).
42. Полевой материал 1988 г. (личный архив Каракетова М.Д., г. Москва).
43. Малкондуев Х.Х., Сабанчиев Х.-М.А., указ. раб., с. 157-158.
44. Малкондуев Х.Х., Сабанчиев Х.-М.А., указ. раб., с. 156.
45. Таумурзаев Д.М., указ. раб., с. 56-57.
46. СЭПРНКЧ, с. 48.
47. Трепавцов В.В. Государственный строй Монгольской империи XIII в. М., 1993, с. 90.
48. Шаханов В.А., указ. раб., с. 166-167.
49. Карачаево-балкарский фольклор (согл. Р. А. Ортабаева)..., с. 85.
50. Коран (пер. И. В. Крачковского), 24:2.
51. Богданов И. Хап Аспарух. - София, 1981, с. 77 (на болгар. яз.).
52. Мусукаев А.Н. Балкарский тукум. Нальчик, 1978, с. 131.
53. Невская В.П., указ. раб., с. 141-142.
54. Таумурзаев Д.М., указ. раб., с. 33-36.
55. ГАСО, ф. 262, ед. хр. 23, с. 50-86.
56. Полевой материал 1988 г. (личный архив Каракетова М.Д., г. Москва).
57. Клапрот Г.-Ю., указ. раб., с. 245-250.
58. Цит. по: Мусукаев А.И., указ. раб., с. 127.
59. ГАСО, ф. 262, ед. хр. 23, с. 50-86.
60. Невская В.П., указ. раб., с. 84.
61. Шаханов Б.А., указ. раб., с. 194.
62. Там же, с. 196.
63. Там же, с. 196-197.
64. Там же, с. 197.
65. ГАСО, ф. 262, ед. хр. 23, с. 50-86.

66. Мусукаев А.И., указ. раб., с. 128.
 67. Там же.
 68. Мусукаев А.И., указ. раб., с. 129.
 69. Невская В.П., указ. раб., с. 114-115.
 70. Там же, с. 115.
 71. Налоева Е. Дж., указ. раб., с. 83.
 72. Цит. по: Асанов Ю.П., указ. раб., с. 149.
 73. Карачаево-балкарский фольклор (теост. Р. А.-К. Ортабаева)... с. 84.
 74. Невская В.П., указ. раб., с. 138.
 75. Мусукаев А.И., указ. раб., с. 130-131.
 76. Мизиев И.М., указ. раб., с. 93.
 77. Невская В.П., указ. раб., с. 92-93.
 78. Семенов Ю.С. Переход от первобытного общества к классовому: пути и варианты развития. // ЭО, М., 1993, № 2, с. 58.
 79. Кучмезова М.Ч. Земледелие и землевладение в Балкарии по обычному праву // Вестник КБНИИ, Нальчик, 1972, вып. 6, с. 217-218.
 80. Кучмезова М.Ч. Имущественное и наследственное право балкарцев XIX в // Вестник КБНИИ, Нальчик, 1972, вып. 6, с. 80-81.
 81. Кучмезова М.Ч. Земледелие и землевладение..., с. 216-217.
 82. Невская В.П., указ. раб., с. 92.
 83. С'ДЖРКЧ, с. 146-147.
 84. Шаханов В.А., указ. раб., с. 142.
 85. Кучмезова М.Ч. Земледелие и землевладение..., с. 223.
 86. Шаханов В.А., указ. раб., с. 166.
 87. Кучмезова М.Ч. Земледелие и землевладение..., с. 223.
 88. М.Д. Каракетов упоминает о четырех видах карачаевского ортака: Кырачай-Ортак, Кыншырлы Кырача-Ортак, Кышмагъан Сырма-Ортак, Сарайым-Ортак. При первом и втором случаях «за полученный в аренду скот предусматривалась работа в течение двух месяцев на поле хозяина, и вдобавок, по истечении пятилетнего периода арендатор получал лишь третью часть от первоначально арендуемого». При земельном ортаке (Карча-Ортак) арендатор получал лишь 1/10 часть зерна. При этом должен был обработать на неарендованных землях хозяина участок, равный по площади с арендованным надел, а также уплачивать в пользу князей т.п. волий по пригородные пшеницы с каждой мужской головы. По условиям Сарайым-Ортака уздени должны были внести тот же волий или же отработать один день, «либо же отправить сына (если был таковой) на работу по добыче руды для изготовления ружей и пороха» (Каракетов М.Д., указ. раб., с. 297-298)
 89. Шаханов В.А., указ. раб., с. 144.
 90. ТИСЗКП, с. 301.
 91. Невская В.П., указ. раб., с. 81.
 92. Шаханов В.А., указ. раб., с. 140.
 93. Кучмезова М.Ч. Имущественное и наследственное право..., с. 181.
 94. Шаханов В.А., указ. раб., с. 140.
 95. Кучмезова М.Ч. Имущественное и наследственное право..., с. 181.
 96. Кучмезова М.Ч. Имущественное и наследственное право..., с. 182.
 97. Шаханов В.А., указ. раб., с. 140.
 98. КБДК, с. 257, прим. 10.
- § 3**
1. Клапрот Г.-Ю., указ. раб., с. 244-255.
 2. Нейсонель М. Исследование торговли на черкесско-абхазском берегу Черного моря в 1750-1762 годах: в изложении Е.Д. Фелипина. Нальчик, 1990, с. 16-31.
 3. Алексеева В.П., Археологические памятники Карачаево-Черкесии. М., 1992, с. 188.

4. СЭПКРНКЧ, с. 34; Г.-Ю. Клапрот сообщает об оружейном производстве в Балкарии: «в долине реки Шавдан, залегают железная руда (Темирбаш), которую жители переплавляют и из свинца горы Экаргаджей-Тау (Свинцовая гора) делают сплав, из этого сплава они делают свои пули. Они также готовят селитру и продают порох...» (АБКИЕА, с. 255-257). Упомянутая железорудная шахта располагалась в верховьях р. Чегем.
5. Цит. по: Шаманов И.М., указ. раб., с. 67.
6. КБДК, с. 95.
7. Каракетов М.Д., указ. раб., с. 269; этот же автор приводит из фольклорных данных редко употребляемое название племени - доркеу (Там же, с. 240).
8. Гаджиева С.П., Кумыки, М., 1961, с. 231-232.
9. Сикалиев (Шейхалиев) А.И. -М. Погайский героический эпос. Черкесок, 1994, с. 123.
10. Швецов В.В. Очерк о кавказских горских племенах // Журнал «Москвитянин», М., 1855, №№ 23-24 (кн. 1 и 2), декабрь, с. 49-51.
11. Каракетов М.Д., указ. раб., с. 44.
12. Петросян И.Е. К истории создания янычарского корпуса // ТС, М., 1984 (за 1978 г.), с. 191.
13. Бичиев Х.О., указ. раб., с. 162-165.
14. Шаманов И.М., указ. раб., с. 93.
15. Худяков Ю.С. Вооружение средневековых кочевников Южной Сибири и Центральной Азии. Новосибирск, 1986, с. 49-50, 164-165.
16. Худяков Ю.С., указ. раб., с. 225.
17. Шаманов И.М., указ. раб., с. 166.
18. КРО, т. I, с. 120, 124-125.
19. Лавров Л.И. Карачай и Балкария до 30-х гг. XIX в. // КЭС, М., 1969, с. 89.
20. Ламберти А. Описание Колхиды, называемой ныне Мингрелией // СМОМЛК, Тифлис, 1913, вып. 43, с. 122 и далее.
21. Кубанов А.Х. Некоторые сведения из истории народов Северного Кавказа из книги Иоганна Шильбергера «Путешествие по Европе, Азии и Европе с 1394 по 1427 г.г.» // Вопросы археологии и истории Карачаево-Черкессии. Черкесок, 1991, с. 87-88.
22. Абаев М.К., указ. раб., с. 12 и далее.
23. Абаев М.К., указ. раб., с. 11.
24. СЭПКРНКЧ, с. 22, 39.
25. Алиев У.Д. Карачай. Историко-этнографический очерк. Ростов-на-Дону, 1927, с. 91.
26. Там же, с. 102-103.
27. КБДК, с. 53, 242.
28. Каракетов М.Д., указ. раб., с. 28, 181.
29. АРС, с. 295.
30. Каракетов М.Д., указ. раб., с. 43.
31. Малкондудев Х.Х., Сабанчиев Х.А., указ. раб., с. 48.
32. Куббелъ Л.Е., указ. раб., с. 147.
33. Магомедов А.Х., указ. раб., с. 208.
34. Абаев М.К., указ. раб., с. 7.
35. Гутнов Ф.Х., указ. раб., с. 56.
36. Абаев М.К., указ. раб., с. 17-18.
37. Лавров Л.И., указ. раб., с. 77-78.
38. Лавров Л.И., указ. раб., с. 89.
39. Старинные песни // журнал «Минги Тау», Нальчик, 1993, № 4 (50), с. 61.
40. КБДК, с. 89.

41. Асанов Ю.Н., указ. раб., с. 141.
42. КБДК, с. 245, прим. 1.
44. Чочиев А.Р. Место культа оружия в формировании идеи о сверхъестественном могуществе у осетин. // Известия ЮОНИИ. Тбилиси, 1977, вып. XXII, с. 33.
45. КБДК, с. 95-96.
46. Карачаево-балкарский фольклор (сост. Р.А.-К. Ортабаева)... , с. 74.
47. Песня «Отара Кубановых» // Газ. «Карачай», Черкесск, 1990, 6 февраля.
48. Старинные песни..., с. 156-159.
49. Шаманов И.М., указ. раб., с. 95.
50. Народы Карачаево-Черкесии. Ставрополь, 1957, с. 96.
51. Тотоев М.С. Кабардино-балкарско-осетинские отношения в XVI-XVIII в.в. // Известия СОНИИ, Орджоникидзе, 1966, вып. XXV, с. 148.
52. Старинные песни..., с. 122-128.
53. Невская В.П., указ. раб., с. 20.
54. Гутнов Ф.Х., указ. раб., с. 66-67.
55. Абаев М.К., указ. раб., с. 17.
56. Мизиев И.М., указ. раб., с. 34.
57. Там же.
58. Там же.
59. Таумурзаев Д.М., указ. раб., с. 137-138.
60. Старинные песни..., с. 225.
61. Полевой материал, Кулчаев М.К., а. Хурзук.
62. Старинные песни..., с. 156.
63. Шаманов И.М., указ. раб., с. 126.
64. Мусукаев А.И., указ. раб., с. 131; в фольклоре упоминается знамя кипке (кип-ке-байрак), которое употреблялось в общенародном празднике Чопша-Той (Каракетов М.Д., указ. раб., с. 147).
65. Худяков Ю.С., указ. раб., с. 157.
66. Кузнецов В.А. В верховьях Большого Зеленчука. М., 1977, с. 102.
67. Ковалевская В.А. Кавказ и аланы. М., 1984.
68. Дзаттиаты Р. Национальный флаг: благость, мужество, «фарн» // Журн. «Кавказ», Владикавказ, 1992, март (экспериментальный номер), с. 22.
69. Цит. по: Дзаттиаты Р., указ. раб., с. 22.
70. Народное поэтическое творчество..., с. 195.
71. Каракетов М.Д., указ. раб., с. 147 (см. прим. 64).
72. Полевой материал 1973 г. (личный архив Р.Х. Боташева) г. Черкесск. подтверждается сообщением канд. ист. наук М.Д. Каракетова.
73. Сикалиев (Шейхалиев) А.И.-М., указ. раб., с. 125.
74. Тренавлов В.В. Государственный строй Монгольской империи XIII - М., 1993, с. 73.
75. Хашаев Х.-М., указ. раб., с. 54-57.
76. СЭИПРНКЧ, с. 49.
77. Абаев М.К., указ. раб., с. 8.
78. Тамбиев И. Рабство и феодализм в дореволуционном Карачае. Революция и горец. Ростов-на-Дону, 1931, № 4 (42), с. 96.
79. Куббель Л.И., указ. раб.
80. Карачаевские народные песни (на карачаево-балкарском языке). М., 1969, с. 111, 113.
81. Личный архив М.Д. Каракетова.
82. Там же.
83. Там же.
84. Гадло А.В. Этническая история Северного Кавказа X-XIII вв. СПб., 1994, с. 18. Данный автор вслед за некоторыми исследователями считает происхождение понятия «к-р-к-п-ладж» из усиленного элемента «к-р» в слове и титуле тюрк-

ских народов **кендо** (карачаево-балкарское **гендже** – Р.Х.). Такая этимология вряд ли может быть принята, так как существует и другой титул **гурхан** или **кархан** – тюркские титулы у савартов-асфалов и, находившихся в подчинении тюрков, венгров. По всей видимости, карачаево-балкарскому **кьантай** (прозвище верховного князя) соответствует хазарский титул **к-и-да**, с которым путают понятие **к-р-к-и-дадж**. Все же необходимо признать, что «к-р» имел иную этимологию, о чем будет отмечено ниже. Здесь же можно обратиться к другим титулам у хазар, которые, по мнению исследователя М.Д. Каракетова, имеют аналоги разве что у карачаевцев и балкарцев: **дж.ла** (хазарское) – **джолту** (зависимое сословие или возможно **гил.ляу-хан** или **гиластыр-хан** – владетель в эпических сказаниях, исторических песнях и традиционной религии карачаевцев и балкарцев), **и.п/п.ик** – **ю.пю** + **лю** (зависимое сословие), **х.лт** – **кья.ттак** (прозвище военачальника – «человек имеющий гонор»). – Каракетов М.Д. Хазарско-печенежское (кы-ыркь-малджарское) наследие в истории карачаево-балкарцев. М., 1999 (в печати).

§ 4

1. Клапрот Г.-Ю., указ. раб., с. 240-251.
2. Волкова Н.Г., Этнический состав..., с. 97.
3. Каракетов М.Д., указ. раб., с. 41.
4. Мизиев И.М., указ. раб., с. 16, 46.
5. Старинные песни..., с. 35.
6. Малкоидиев Х.Х., Сабанчиев Х.-М.А., указ. раб., с. 150-151.
7. Старинные песни..., с. 35-36.
8. Цит. по: Асанов Ю.Н., указ. раб., с. 139.
9. КБДК, с. 89.
10. Цит. по: Кажаров В.Х., указ. раб., с. 116.
11. Тотосев М.С., указ. раб., с. 145.
12. Полевой материал 1990 г. (личный архив Каракетова М.Д., г. Москва); Каракетов М.Д., указ. раб., с. 29.
13. Каракетов М.Д., указ. раб., с. 29.
14. Цит. по: Невская В.П., указ. раб., с. 129.
15. Там же.
16. Лаудаев У. Чеченское племя.// Чечня и чеченцы в материалах XIX в. Элиста, 1990, с. 95.
17. Мухамадиев А.Г. Деньги, денежная терминология и денежный счет Булгара в предмонгольский период.// СА, М., 1972, с. 72.
18. Пахомов Е.А. Монетные клады Азербайджана и других республик, краев и областей Кавказа. Баку, 1966, вып. IX, с. 102.
19. Шаманов И.М., указ. раб., с. 92.
20. Алиев У.Д., указ. раб., с. 146.
21. СЭПКРНКЧ, с. 122.
22. Карачайлы (Хубиев) И.А.-К. Статьи и очерки. Черкесок, 1984, с. 65-67.
23. Мухаммед ибн Джамиль Зину. Столпы ислама и веры. М., 1992, с. 91-92.
24. Там же.
25. Невская В. П., указ. раб., с. 131-132.
26. Там же.

§ 5

1. Кузнецов В.А. Алания и Византия.// Археология и традиционная этнография Северной Осетии. Орджоникидзе, 1985, с. 41.
2. Там же.
2. Там же, с. 48.
3. Чорев М.Я. К вопросу об аланах в средневековом Крыму.// Археология и традиционная этнография Северной Осетии. Орджоникидзе, 1985, с. 73.
4. Алексеева Е.П. Археологические памятники..., с. 47.

5. Галлонифонтибус Иоанн де. Сведения о народах Кавказа (1404)/ Из сочинения «Книга познания мира». Баку, 1980, с. 16-17.
6. Мизиев И.М., указ. раб., с. 17.
7. Карачаевцы.... с. 273; Народное поэтическое творчество.... с. 227 и др.
8. Алексеева Е.П. Археологические памятники.... с. 49.
9. Там же, с. 102.
10. Кузнецов В.А. В верховьях Большого Зеленчука.... с. 64-65.
11. Кузнецов В.А. Алания и Византия.... с. 48.
12. Там же, с. 49.
13. Там же.
14. Алексеева Е.П. Археологические памятники.... с. 49.
15. Вайчоров С.Я. Древнетюркские рунические памятники Европы. Ставрополь, 1989, с. 233-239.
16. Алексеева Е.П. Археологические памятники.... с. 49.
17. Кузнецов В.А. Алания и Византия.... с. 50.
18. Там же, с. 54.
19. Там же.
20. Там же.
21. Там же.
22. Алексеева Е.П. Археологические памятники.... с. 188.
23. Чеченов И.М. Новые материалы и исследования по средневековой археологии Центрального Кавказа.// Археологические исследования на новостройках Кабардино-Балкарии. 1972-1979. Нальчик, 1987, с. 97.
24. Узоры жизни. Сборник отрывков из исторических исследований, легенд и воспоминаний старшего поколения (на кар.-балк. яз.). Черкесск, 1988, с. 13-15.
25. Чеченов И.М., Новые материалы.... с. 97.
26. Там же.
27. Там же, с. 99.
28. Там же, с. 94.
29. Цит. по: Кубанов А.Х., указ. раб., с. 81.
30. Каракетов М.Д. Традиционная обрядово-культурная жизнь карачаевцев (культ и образ божества Чоша в Карачае): Автореф. дис. канд. ист. наук Институт этнологии и антропологии Российской Академии наук. М., 1993.
31. Биджиев Х.Х., указ. раб., с. 276.
32. Там же.
33. Каракетов М.Д. Из традиционной обрядово-культурной жизни.... с. 169.
34. Там же, с. 246.
35. Иордан. О происхождении и деяниях гетов. М., 1960, с. 105.
36. Клапрот Г.-Ю., указ. раб., с. 245.
37. Дьяконова В.В. К вопросу о различных навыках «служителей» культа у народов Средней Азии.// Этнические и историко-культурные связи тюркских народов СССР. Всесоюзная тюркологическая конференция 27-29 сентября 1976 г. Тезисы докладов и сообщений. Алма-Ата, 1976, с. 20.
38. Каракетов М.Д. Из традиционной обрядово-культурной жизни.... с. 143.
39. Там же, с. 314 прим. 29.
40. Биджиев Х.Х., указ. раб., с. 276.
41. Алексеева Е.П. Археологические памятники.... с. 190.
42. Там же, с. 132.
43. Лавров Л.И. Кабардино-адьгская культура XIII-XV вв.// СЭ, М., 1957, № 4, с. 22-23.
44. Пурмагоматов К.-М., указ. раб.
45. Байчоров С.Я. Протобулгарские эпиграфические памятники.... с. 98

46. Аджиев А.М. О кумыкско-кабардинских взаимоотношениях, отраженных в эпосе кумыков // Актуальные проблемы кабардино-балкарской фольклористики и литературоведения. Нальчик, 1986, с. 111

46. Шаманов И.М., указ. раб., с. 167.

47. Там же, с. 243.

48. Каракетов М.Д. Шейх Абдуллах Бухарский // «Юйге Игилик» - «Мир дому твоему» (общественно-политическая газета). М., 1990, № 17 (на кар.-балк. яз.).

49. Байчоров М. Благословенный шейх Абдуллах // «Къарачай» (общественно-политическая газета Карачаево-Черкесской республики). Черкесск, 1990, 19 мая.

50. Каракетов М.Д. Шейх Абдуллах Бухарский...

51. Цит. по: Кажаров В.Х., указ. раб., с. 97.

52. Цит. по: Кажаров В.Х., указ. раб., с. 98.

53. Полевой материал 1984 г., Текеева С.И., 74 года, ст. Преградная.

§ 6

1. Цит. по: Лавров Л.И. Карачай и Балкария до 30-х годов XIX в. // КЭС, 1969.

2. Цит. по: Лавров Л.И., указ. раб.

3. Волкова Н.Г. Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII-начале XX века. М., 1974, с. 104.

4. Думанов Х.М. Наследственное право кабардинцев во второй половине XIX и начале XX века // Вестник КБНИИ. Нальчик, 1972, вып. 6, с. 123.

5. Тотоев М.С. Кабардино-балкарско-осетинские отношения в XVI-XVIII в.в. // Известия СОННИИ. Орджоникидзе, 1966, вып. XXV, с. 142.

6. Там же.

7. Скитский В.В. Хрестоматия по истории Осетии. Орджоникидзе, 1956, с. 123.

8. Цит. по: Волкова Н.Г., указ. раб., с. 115.

9. Скитский В.В. Очерки истории осетинского народа с древнейших времеш до 1867 г. // Известия СОННИИ, Орджоникидзе, 1947, вып. XI, с. 84.

10. Асанов Ю.Н., указ. раб., с. 78, 137.

11. Антология карачаевской поэзии (на кар.-балк. яз.). Ставрополь, 1966.

12. Джанаев А.К. «Б. В. Скитский» // Известия СОННИИ, Орджоникидзе, 1966, вып. XXV, с. 145-146.

13. Налоева Е.Дж. К вопросу о государственно-политическом строе Кабарды первой половины XVIII века // Вестник КБНИИ. Нальчик, 1972, вып. 6, с. 78.

14. Лавров Л.И., указ. раб., с. 91. Относительно карачаевцев в середине XIX века. В. В. Швецов писал: «Карачаевцы, живущие под Эльбурсом, хотя народ немногочисленный, но храбрый... никогда еще не были побеждены и самостоятельность его еще более наводит страх на непокойных соседей... Племена ассов, исключая Карачаевцев, покорены Кабардинцами и были их подданными, платили им дань» (Швецов В. В. «Очерк о кавказских горских племенах» // жур. «Москвитянин», декабрь 1855 г. (кн. 1 и 2), с. 49-50. 70).

15. Там же.

16. Налоева Е.Дж. указ. раб., с. 78.

17. Там же, с. 75.

18. Кажаров В.Х. Адыгская хаса. Нальчик, 1992, с. 68-69.

19. Налоева Е.Дж., указ. раб., с. 77.

20. Кажаров В.Х., указ. раб., с. 73.

21. Джанаев А.К., указ. раб., с. 87.

22. Старинные песни..., с. 37.

23. Байчоров С.Я. Протобулгарские зинграфические памятники..., с. 88.

24. Волкова Н.Г. Этнически состав..., с. 48.

25. Цит. по: Шаханов Б.А., указ. раб., с. 243, прим. 17.

26. Алиев У.Д. Карачай..., с. 84.
27. Волкова Н.Г. Этнический состав..., с. 46.
28. Алиев У.Д. Карачай..., с. 85.
29. Невская В.П., указ. раб., с. 130.
30. Мизиев И.М. Очерки истории..., с. 17.
31. Лавров Л.И., указ. раб., с. 92-94
32. Кузнецов В.А. Алания и Византия..., с. 40-42
33. Робакидзе А.И., Харадзе Р.Л. К вопросу о сванско-балкарских этнокультурных взаимоотношениях // Материалы научной сессии по проблеме происхождения балкарского и карачаевского народов. 22-26 июня 1959 г., Нальчик, 1960, с. 135-152.
34. Кубанов А.Х., указ. раб.
35. КБДК, с. 88.
36. Старинные песни..., с. 136.
37. Мизиев И.М., указ. раб., с. 17.
38. Абаев М.К., указ. раб., с. 8-15.
39. Там же.
40. Там же.
41. Волкова Н.Г., Этнический состав..., с. 104-105
42. Невская В.П., указ. раб., с. 70.
43. Там же.
44. Там же.
45. Там же.
46. Там же.
47. Там же.
48. Там же.
49. Там же.
50. Там же.
51. Там же.
52. Там же.
53. Там же.
54. Там же.
55. Там же.
56. Там же.
57. Там же.
58. Там же.
59. Там же.
60. Там же.
61. Там же.
62. Там же.
63. Там же.
64. Там же.
65. Там же.
66. Там же.
67. Там же.
68. Там же.
69. Там же.
70. Там же.
71. Там же.
72. Там же.
73. Там же.
74. Там же.
75. Там же.
76. Там же.
77. Там же.
78. Там же.
79. Там же.
80. Там же.
81. Там же.
82. Там же.
83. Там же.
84. Там же.
85. Там же.
86. Там же.
87. Там же.
88. Там же.
89. Там же.
90. Там же.
91. Там же.
92. Там же.
93. Там же.
94. Там же.
95. Там же.
96. Там же.
97. Там же.
98. Там же.
99. Там же.
100. Там же.

ГЛАВА II

ИДЕОЛОГИЯ (1)

Вопрос о происхождении и сущности власти, очевидно, занимал умы людей издавна, по крайней мере, с той поры, когда у человека возникло осознание самой власти, т.е. внешней, довлеющей над его волей, принуждающей силы. С этого времени и практически на протяжении всей последующей истории не прекращались попытки понять природу власти, отражением чего являются взгляды и идеи, запечатленные в фольклорном наследии каждого народа.

Поскольку власть и властные отношения проявляются через определенных лиц - носителей властных полномочий, то, в соответствии с закономерностями традиционного мышления, имела место **персонификация** власти. На деле данное обстоятельство приводило к тому, что вопрос о происхождении власти сводился к вопросу о происхождении носителя власти, социального лидера (вождя, правителя и т.п.), который непременно должен быть связан с миром божеств и предков определенными сакральными узами. Этот мир, как высшая вселенская инстанция, выступал в качестве той силы, которая не только создает, но и организует общество, упорядочивает отношения внутри него (мир божеств и предков, таким образом, не пассивен и созерцателен, а активен и действенен). Орудием этой действенной силы выступают носители власти - социальные лидеры, играющие по отношению к данному обществу ту же упорядочивающую роль, которую сообщество божеств и предков играет по отношению ко всей Вселенной. Но функции социального лидера, по традиционным воззрениям, вторичны, они производны от функций сообщества (коллективного демиурга) т.е. власть над данным обществом выступает как своего рода эманация высшей космической власти, как частный случай последней. Соответственно, социальный лидер выступает как «заместитель», наместник, представитель мира божеств и предков. Связь социального лидера с этим миром проявляется в различных формах.

Во-первых, она имеет место через **происхождение** вождя, правителя. Причем социальный лидер не обязательно должен быть потомком того или иного божества. Он может быть потомком «избранного» богами героя, святой личности. Он может иметь происхождение от «непорочно зачатого» лица и т.п. Все эти разновидности генеалогий, как мы постараемся показать ниже, представлены в карачаево-балкарских материалах (§ 2).

Во-вторых, связь между социальным лидером и миром божеств, проявляется через т.н. «божественную» инвестуру, т.е. - в акте благословения богами на власть того или иного вождя, прави-

теля или даже целого рода. Отражением этого благословения, как правило, являются определенные природные знамения. В § 3 автор коснется данной темы.

В-третьих, указанная связь проявляется через сверхъестественные свойства, которыми традиционные воззрения наделяют вождей, правителей (способность к предвидению, пониманию языка зверей и птиц и т.п.). Здесь автор хотел бы обратить внимание на одно обстоятельство. «Приписывание вождям и царям сверхъестественных магических способностей, - пишет С.А. Токарев, - есть лишь отражение роста их власти, есть выражение тех чувств безотчетного страха и преклонения в общине первых социальных противоречий, выделением господствующих групп» (2). Объяснение столь сложного явления, как культ вождей, правителей «чувствами безотчетного страха» и «неразвитым сознанием» наших предков, на наш взгляд, представляется слишком упрощенным и схематичным. Ведь в этом случае «безотчетным страхом» и «неразвитым сознанием» придется объяснить и схожие явления, которые существовали, и существуют, по сей день в XX веке в Европе, Азии и других континентах (культ личности в Германии 30-40 гг., в Советский Союз при Сталине и т.д.). Автор разделяет мнение, что культ вождей эпохи традиционных обществ и «культ личности» новейшей истории имеют определенные общие истоки не только и даже не столько экономического характера, сколько психологического, а еще точнее - социально-психологического. Подробнее вопрос о «сверхъестественных» свойствах социального лидера мы рассмотрим в 4-м параграфе данной главы.

Необходимо отметить, что традиционное мировосприятие основано на принципе нераздельности природного и социального начал, гармоничном их единстве. Поэтому важнейшие социальные роли в традиционных представлениях выступают как бы в двух ипостасях: они являются субъектами самого социума («нашего мира») и, одновременно, действующими лицами драматического течения космической жизни. В § 1 предлагаемой работы мы попытаемся рассмотреть то место, которое социальный лидер занимает в традиционной социальной (мифо-социальной) картине мира.

§1. СОЦИАЛЬНЫЙ ЛИДЕР В МИФО-СОЦИАЛЬНОЙ ТОПОГРАФИИ

Для того, чтобы четче уяснить себе то место, которое вождь, правитель и сама власть занимают в картине мироздания карачаевцев и балкарцев эпохи традиционного общества, думается, есть смысл напомнить наиболее важные положения космологии (природной и социальной одновременно по своему характеру) этих

народов.

Конечно, может возникнуть вопрос об уместности затрагивания мифологических представлений в данной работе, поскольку традиционная космология по своей сути мифологична. Однако такой вопрос снимается сам собой, если акцентировать внимание не на чисто фольклорной, этнографической стороне мифа, а на **социальной**, а еще точнее - на идеологических функциях мифологии. «Функционирование мифа как **социального** (выделено мной, - Р.Х.) явления возможно только на основе веры, - отмечает И.В. Дьяконов. - Вопрос, следовательно, в том кому можно доверять. Конечно, прежде всего «делай как все»: верь как все. А почему верят все? «От отцов». Ну, а уже отцы, очевидно, от нездешних сил, среди которых они ныне обретаются» (1). Миф, опираясь на авторитет предков, а через них и божеств, не только объясняет, но обосновывает и оправдывает порядок вещей, т.е. выполняет идеологическую функцию. Социальная топография (являющаяся, как уже говорилось, одновременно и природной) носит характер мифологический.

Трехчленное устройство мироздания отражено в представлениях многих народов мира. Из родственных карачаевцам и балкарцам народов широкое распространение идея многоэтажного устройства Вселенной получила у тюрков Евразии (2).

Макрокосм, по карачаево-балкарским представлениям, состоял из трех слоев (**къат**). У карачаевцев верхний мир назывался **шыр-къаты**, срединный - **джер-суу-къаты**, нижний - **ашхара**, при этом сами эти «миры» полиструктуры (в частности, верхний мир состоял из девяти слоев, нижний - из шести, слои эти имели свои наименования) (3).

Если брать горизонтальный «срез» указанной модели, то он имеет определенные области с более-менее обозначенными границами между ними. Центр мира (Ось Вселенной) именовался **Чоп-пайыр** (4), своего рода Столп Мироздания. По нему, согласно традиционным космологическим представлениям, можно было подняться на верхний мир или спуститься в нижний. В качестве Центра мира у многих народов выступала Мировая Гора или Мировое Дерево или и то, и другое вместе. Такой функцией наделялись конкретные, реально существующие природные объекты (гора, дерево). Так, роль Мировой Горы у карачаевцев и балкарцев выполнял Эльбрус (**Минги-Тау** т.е. «Гора Вечности»). В мифоритуальной практике образ Мирового Дерева воплощался также в реально существующих деревьях - **Раубазы** в Балкарии, **Одинокое Дерево (Джуртда Джангыз Терек)** - в Карачае (5).

Функции Оси Мира (Мирового Дерева, Мировой Горы) были многообразны. Одной из них, как отмечалось, являлось то, что

она связывала между собой различные уровни (слои) многоярусного мироздания. Эти слои «изолированы не полностью, они сообщаются между собою. С земли можно подняться на небо или спуститься в преисподнюю. Связующим элементом служит т. н. ось мира, пронизывающая все мироздание, и составляющее его середину» (6). Именно посредством горы (скрытый образ Мировой горы - Оси Мира) нартский герой Сосурка проникает в нижний мир и обнаруживает, что этот мир многоярусен (7).

Ось мира «в концентрированном виде воплощает идею плодородия» (8). Именно по этой причине упомянутое Одинокое Дерево в Карачае служило объектом молитв об избавлении от бесплодия, о зачатии и т.п. (9). Закономерно и то, что под Мировым Деревом, у Мировой Горы «в центре вселенной рождаются боги, герои и великие цари» (10). Это положение ярко проявляется как в карачаево-балкарских преданиях (например, предание о зачатии легендарного предводителя Карчи под деревом), так и в представлениях других тюркоязычных народов (легенда о рождении Кипчака в дупле дерева). Подробнее автор коснется этого в следующем разделе.

Таким образом, образы Мировой Горы (Мирового Древа) маркируют центр мироздания. Кроме того, в фольклорной традиции различные уровни (ярусы, слои) модели мира также маркируются определенными знаками-образами.

Верхний мир связывается такими зооморфными образами как орлы и вороны, что, вероятно, связано как со средой их обитания (природный верх, воздух, небо), так и их особенностями, в частности, долголетием. Не случайно именно эти птицы столь популярны в мифологии карачаевцев и балкарцев. По их сказаниям, орлы и вороны утоляют жажду водой бессмертия из озера, якобы находящегося на вершине Эльбруса, что и объясняет их долголетие (11). Ворон (маркер верхнего мира) часто присутствует в преданиях о вещих князьях, спутником и осведомителем которых выступает.

Нижний мир, входом в который нередко служит пещера, также имеет свои знаки-маркеры. Чаще всего, в карачаево-балкарских представлениях, в качестве таковых выступают хтонические (прежде всего, змея) и водные животные (рыба). Нижний мир является и миром скрытых сокровищ, несметных драгоценностей, а в более широком плане порождающим, плодородным миром (Мать-Земля) (12). Не случайно пещера (символ материнского лона, как и дупло) является столь излюбленным в мифологии многих народов местом рождения и обитания многих героев, вождей, богатырей. В нартском сказании «Сосурка в подземном мире» присутствует целый ряд маркеров нижнего мира: волшебная рыба, змий Джелмауз, вода, - охраняемая циклопом-эме-геном и др. (13).

Многие из упомянутых маркеров фигурируют в преданиях о карачаево-балкарских князьях (см. ниже), что позволяет говорить о важнейшей из сакральных функций социального лидера - функции посредника (медиатора) между различными уровнями мироздания.

Микрокосм (социум). Общество, как в реальности, так в представлениях о нем, имеет свою структуру, особый порядок взаимоотношений между составными частями этой структуры, пространство, в котором они размещаются. Если брать вертикальный аспект модели мироздания, то микрокосм располагается в срединном мире, а если горизонтальный, - то в центре мира, близ Оси Вселенной. При этом микрокосм имеет свои определенные границы, как правило, совпадающие с местом расселения социума, т.е. имеет географические очертания. Согласно традиционной модели микрокосма (которая являет собой часть модели мира в целом), размещенные социальные роли на мифо-социальной карте находятся в зависимости от социального статуса этой роли.

В центре микрокосма располагаются наиболее важные социальные роли - вождь, воин и т.п. Вокруг центра размещены роли с «полноценными» статусами - взрослые мужчины и женщины. Ближе к периферии традиция помещает людей со статусами сироты, вдовы, старика, т.е. «неполноценные» роли.

Периферию, как правило, занимают роли с наименьшим социальным статусом, т.н. «изгой». «Если человек не имел необходимого минимума родственных и свойственных связей, он неминуемо оказывался на периферии общества» (14). Здесь же помещались певцы, сказочники, сказители, деятельность которых носила, так сказать, «профессиональный» характер, ибо «чем ярче дарованне, тем острее общество ощущало чуждость его обладателя» (15).

Дальнюю периферию занимали шаманы, прорицатели, колдуны, т.е. люди, обладающие особым знанием и потому размещенные в маргинальных областях, граничащих с «иным миром».

Каждая роль-статус обладает своей «программой поведения» и наделена «образом-маркой» (16). Естественно, программой поведения наделяется и роль социального лидера (вождя, правителя): он обязан вести себя более-менее определенным образом по отношению к другим членам обществ, также как и последние по отношению к нему обязаны вести себя так, а не иначе. Программа поведения социального лидера, таким образом, представляет собой его этическую атрибуцию, подробнее которой мы коснемся в § 5 следующей главы. Роль социального лидера также наделена и образам-марками, которые ее атрибутируют.

Традиционная модель мира предполагает и свое зеркальное отображение, что, видимо, объясняется, столь характерным для тра-

диционного мышления стремлением к симметрии, бинарной оппозиции. Чем ярче проявляется один из элементов этой оппозиции, тем четче выступает его антипод. Здесь можно указать на известную оппозицию король - шут. По сути дела, эти разные и, кажется, несопоставимые роли занимают одну и ту же ступень в социальной иерархии, если исходить из принципа «зеркальности». Шут в своем колпаке в таком случае как бы уравнивается королю с короной, разговаривает с ним на «ты» как с равным, может укорять и даже высмеивать его. И это не просто искусственно создаваемая иллюзия равенства: в данном случае находит свое проявление глубоко психологическое явление, особо выраженное в мифологическом конструировании мироздания. Здесь шут принадлежит к «иному» миру, зеркально противоположному миру «нашему». То же самое имеет место в русской традиционной оппозиции царь - юродивый. Последний выступает как «Божий человек» т.е. он опять-таки «не от мира сего»: дольний мир с его иерархией во главе с царем противопоставляется миру горнему с его иерархией во главе с Богом, представителем которого является юродивый.

В Карачае и Балкарии имела место антитеза князь (бий) – певец (**джырчы**). Народные певцы в своих произведениях могли обличать нравы князей и высмеивать их пороки. Би терпели деятельность джырчы, ибо по народным представлениям последним покровительствовали боги, которые могли подвергнуть обидчиков страшному наказанию. В сказании «Певец гор» повествуется о сироте Таукане, воспитанном охотником Хатуу и ставшим джырчы. Однажды местный князь Кубадий, устроив большой пир по случаю свадьбы сына, созвал гостей из Кабарды, Дигории, Чечни и близлежащей округи. По требованию захмелевшего князя, слуги привели Таукана, погруженного в печаль. Кубадий захотел, чтобы певец развлек гостей, однако тот, объяснив свое состояние, отклонил требование. Придя в ярость, князь приказал жестоко избить непокорного джырчы, что и было сделано князьими холопами, которые бросили бесчувственного Таукана в лес. Придя в себя, еле живой, он побрел по скалам. Ночью его подобрало некое создание в женском облике и унесло в горы. Разгневанный бог охоты и диких животных Алсаты поднял той ночью ураганный ветер, засверкали молнии, хлынул ливень и в довершение всего Алсаты обрушил на дом Кубадия огромный кусок скалы (17).

Сказание ярко высвечивает статус Таукана: он - сирота и уже по этой причине должен занять место на периферии. Кроме того, он - джырчы и это также определяет его место на периферии. Покровительство же могущественного Алсаты делает певца обитателем маргинальных, граничащих с «иным миром», областей, свя-

занных с миром божеств и предков.

Все перечисленные антитезы (король - шут, царь - юри-
вый, бий - джырчы) стоят в одном семантическом ряду и отражают,
как выше отмечалось, бинарно-оппозиционный принцип моделиро-
вания мира.

То, что, наряду с существованием реального мира с его ие-
рархией социальных ролей, мифосознание предполагает и наличие
своеобразного двойника - «антимира», имеет и свое объяснение.
Правитель (король, царь, бии) обладает своим высоким саном от бо-
га и призван, всемерно оберегать врученный ему «свыше» миропо-
рядок. Однако в реальной жизни не всякий обладатель такого сана
достойно выполняет свои обязанности, т.е. соответствует сану. Мир
божеств, санкционировавший этот высокий статус, не остается без-
участным к такому противоречию. Устранить последнее и призваны
«божьи люди» вроде юридовых и джырчы, которые, таким образом,
выполняют функцию контролирующего агента небес. Отсюда и тот
ореол (не уступающий по сакральное ореолу правителей), которым
традиционное сознание наделяет их.

Исходя из изложенного, можно утверждать, что социальный
лидер занимал в традиционной космологии карачаевцев и балкарцев
одно из важнейших мест, уступающих по значимости лишь тому
месту, которое занимают божества и предки. Его функции не огра-
ничивались рамками социума, к которому он принадлежит и кото-
рым управляет (микрокосма); посредством всевозможных связей с
различными уровнями мироздания он вместе с божествами и пред-
ками **соучаствует** в организации и упорядочении вселенной. Пред-
ставления такого рода не являются спецификой карачаево-
балкарской космологии, они достаточно универсальны. «Вера в са-
кральность правителя, носителя идеи порядка, выполняющего ми-
роустроительную функцию в качестве участника космологического
действия, является всеобщей» (18).

Из «космогонического» статуса социального лидера вытекает
и другая функция его - медиативная. Он является, как отмечалось,
посредником между данным сообществом людей и миром божеств и
предков. В прошлом у карачаевцев и балкарцев бытовало убежде-
ние, что, без присутствия бия на молитве, просьбы простых людей к
богам не дойдут. Пережитки подобных представлений сохранились
в эпоху исламизации, одним из них был обычай не начинать пят-
ничной молитвы (джума) без князя, в народе сохранилось поговорка
«бийсиз джума кылынмайды» - «не устраивается пятничная мо-
литва без бия». Особенно ярко медиативные функции биев просле-
живаются в представлениях о сверхъестественных свойствах кня-
зей.

Статус социального лидера помещался в центре микрокосма («нашего мира»), а сам «наш мир» близ центра вселенной.

§ 2. ГЕНЕАЛОГИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ

Вопрос о легитимности существующих институтов власти, субъектов властных отношений, форм и методов управления по природе своей не мог не занимать одно из важнейших мест в традиционном правосознании. Актуальность его особо возростала в условиях выделения особой социальной группы, занятой исключительно в сфере управления и, как следствие этих процессов, возникновением противоречий между управляющими и управляемыми. Однако представлять эти противоречия только в качестве социальных, было бы, а наш взгляд, не вполне верным. Речь идет не о том, что вопрос о легитимности поднимался в силу социальных противоречий, вызванных разделением общества на управляемых и управляющих и обогащения, последних за счет первых. Этот вопрос возникал применительно к конкретным персоналиям, претендовавшим на управление.

Общинное сознание вовсе не ставило под сомнение необходимость в вожде, но оно могло поставить под сомнение право конкретно отдельного общинника быть вождем. Для того, чтобы такое право было признано, необходим был общепризнанный аргумент, авторитетная основа, позволяющая именно данному, а не другому индивиду (или роду) управлять общиной. В качестве такого аргумента в прошлом выступала мифология и теснейшим образом с ней связанная генеалогия. «Сакрализация власти, - отмечает Л.Е. Куббель, - непосредственно связана с использованием мифа в качестве инструмента объяснения мира и в то же время легитимации существующего в обществе порядка отправления власти и его обоснования. В этом смысле мифология неразрывно связана с генеалогией еще и потому, что миф нередко дает объяснение и обоснование неравенству отдельных общественных групп в рамках данной структуры» (1).

Автор попытался обобщить и проанализировать генеалогические предания карачаево-балкарских (и не только их) правящих родов и считает возможным вывести типологию генеалогических представлений, выполняющих функцию обоснования прав на власть. Эта типология основана на стадиях трансформации сакральных позиций вождя, правителя.

На первой стадии сакральность выражена наиболее ярко и сильно. Возможности вождя непосредственным образом контактировать с миром духов, божеств, предков не подвергаются сомне-

нию. За вождями признается способность сверхъестественным путем влиять на судьбы общества, на природные явления, животный мир и т. п. На этой стадии вождь нередко выступает и в качестве культурного руководителя, к этому времени, на наш взгляд, относятся и формирование представлений о происхождении правителя от божеств. Такой тип генеалогии мы предложили бы назвать **теоморфным**.

На следующей стадии происходят глубинные процессы, связанные с началом сословной и классовой дифференциацией общества и власть, помимо всего, обретает качественно новую функцию защитника интересов господствующей социальной группы. Происходит ослабление сакральных и усиление «светских» функций вождей. С внедрением же монотеизма (что и имело место в Карачае и Балкарини), по природе своей несовместимого даже с намеками на физическое родство с Богом, процесс «десакрализации» углубляется еще больше. Вождь, правитель уже не является потомком богов, генеалогическая связь с последними утрачивается, но сохраняется сакральная. Это выражается в том, что правитель, как правило, выступает как носитель особой субстанции божественного происхождения - «божьей благодати» - харизмы (тюрк. «кут», иран. «фарн», кирг. «л») и т. п.). Генеалогия, восходящую к лицу, наделенному такой «божьей благодатью» можно именовать **харизматической**.

Третья стадия характеризуется предельной утратой вождем, правителем своих сакральных позиций. Власть апеллирует уже не к божественному происхождению и божьей благодати, а к более скромному принципу легитимности, выраженному формулой «Dei gratia» - «Божьей милостью». То есть активное, иницирующее начало (харизма) сменяется пассивной («милость»). Однако и последнее несет сакральную окраску, поскольку милость - божья, т. е. не зависит от прихоти людей и означает божье предначертание. Этой стадии трансформации сакральных позиций социального лидера соответствует новый тип генеалогии, который условно назовем **панегирическим** («восхваляющим»). Здесь правитель апеллирует к происхождению от знаменитых героев, прославленных династий, великих народов. И хотя в данном случае не идет речь о богах и харизматических лидерах, но происхождение представляется достаточно «благородным», чтобы обосновать право на власть. И в принципе, не имеет существенного значения, что понимается под «благородным» происхождением: древнее аристократическое (в феодальном обществе, например) или рабоче-крестьянское (в коммунистическом). Главное - апелляция к тому происхождению, которое имеет высшую ценность в генеалогической иерархии данного общества. Наглядный тип такого рода родословных - легенды о проис-

хождении Рюриковичей от римских императоров, о происхождении грузинской династии Багратиони от библейского царя Давида и т. п.

Теоморфный тип генеалогий был можно сказать универсальным. Он зафиксирован практически на всех континентах. Правящая по сей день императорская династия Японии, к примеру, свое родословие возводила к богине солнца Аматэрасу (первый император Дзимму считался прямым потомком Ниниги - внука Аматэрасу) (2). К богам возводили свое происхождение и скифские цари (3), египетские фараоны (4), китайские императоры (5) и т. д. Не были исключением и древнетюркские племена - предки карачаевцев и балкарцев. Так на знаменитом памятнике в честь Кюль-Тегина (VIII в.) правящий каган велел выбить слова: «*Тан ри таг тан, рида болмыш турк билга каган бу. одка олуртым*», что в переводе означает: «*Небоподобный, неборожденный (букв. «на небе» или «из неба возникший») тюркский каган, я нынче сел (на царство)*» (6).

Заметим, что небо олицетворяется образом Тенгри (Тан ри) - верховного божества древних тюрков (Тейри - у карачаевцев и балкарцев). Является научно доказанным, что культ Тенгри бытовал в раннесредневековый период и на Северном Кавказе (7), а позднее сохранился в верованиях карачаевцев и балкарцев, в языке которых «тейри» является синонимом слова «бог». Вряд ли можно сомневаться, что у предков карачаевцев и балкарцев теоморфная генеалогия бытовала и ее исчезновение, вероятно, следует связывать с внедрением монотеистических религий (вначале христианства, а затем ислама), невыясненными до конца общественными изменениями, происшедшими, очевидно, в XIII-XVI вв. Теоморфная генеалогия сохранилась лишь в нартском эпосе. Заметим, что из многих героев эпоса только три персонажа наделяются божественным происхождением: Ёрюзбек (вождь нартов), Сатанай («мать нартов» и супруга Ёрюзбека) и Дебет Златоликий (первый на земле нарт и кузнец). Особенно ярко выражается это в сказании о рождении Сатанай:

*Кюндю Сатанайны атасы,
Айды аны табхан апасы (8).*

*Солнце - отец Сатанай
Луна - мать, родившая ее.*

Замечателен и образ Дебета:

*Бог огня взял в жены богиню
земли
Небо засверкало молниями, и
понесла земля.*

*Девять лет, девять дней она
носила свое бремя,
Разверзлась земля, и родился
Дебет (9).*

Если причина божественного происхождения Ёрюзбека и Сатанай достаточно ясна - они вожди, предводители нартов, то фигура

Дебета, замыкающего (или возглавляющего?) троицу, нуждается в некотором внимании. Почему кузнец, наряду с вождями, «удостаивается» божественного происхождения? М.Ч. Джуртубаев в свое время совершенно точно отметил, что «культ Дебета был связан с кузнечным культом» (10). Действительно, дело здесь в той особой роли, которую играл кузнец в тюркской среде, где профессия его пользовалась не только большим почитанием, но и была сакрализована. «Священная природа власти была сопряжена с причастностью к тайному знанию и ремеслам. В тюркском мире таким ремеслом считалось кузнечное дело... Первые тюркские каганы, по предположению М. Кори, были тесно связаны с шаманами кузнецами... Кузнец, почитавшийся в качестве божества, демиурга, в некоторых случаях был реальным носителем власти» (11). С культом кузнечного ремесла было связано почтительное отношение карачаевцев и балкарцев к железным предметам. Выше уже упоминалось о присяге, которую приносили на железной цепи, о легендарном Сындыжыр-Тёре (Суде Цепи), иницированном самим богом, спустившим на землю священную железную цепь. Не случайно и то, что по одному из преданий о Карче, легендарный предводитель Карча рождается в доме кузнеца (12). В последнем случае связь носителя власти с кузнечным ремеслом просматривается особо четко*.

Таким образом, мы можем считать, что эпос карачаевцев и балкарцев в известной мере сохранил в неизменном виде наиболее архаичные представления о природе власти. Выражением этого является божественное происхождение вождей и тесно с ними связанных обладателей кузнечного ремесла, которые, как выше отмечалось, иногда и сами выступали в качестве социальных лидеров.

У карачаевцев и балкарцев бытовала и харизматическая генеалогия. Весьма интересной в этой связи является одна из легенд о рождении Карчи. Вкратце содержание ее таково.

Однажды будущая мать Карчи остановилась отдохнуть под **одиноким деревом** на залитой солнечным светом поляне. Она прилегла на бересту (къара тоз къапчыкъ). Вдруг послышался сильный вой, затем из **пещеры** выбежал **козленок**, который в испуге забился под платье этой женщины. Следом из пещеры вышел волк, продолжавший выть. В это время все вокруг засияло **зеленым светом**, дерево склонилось и покрыло женщину. После этого она зачала (13).

Как видим, легенда чрезвычайно насыщена символикой (основные знаки-маркеры автор выделил), имеющей космологический

* Сохранились фольклорные данные о том, что Карча родился и жил в Верхней Балкарии, где имеется башня Карча-Кала. Малкондуев Х.Х. Древняя песенная культура балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1990, с. 60.

характер. Одинокое дерево на поляне, несомненно, образ Одинокого Дерева в Большом Карачае - маркера Оси Мира, возле которой, как отмечалось выше, рождаются цари, великие герои, богатыри. Приведенная легенда перекликается с преданиями части тюркоязычных народов о причастности дерева к рождению их прародителей (14).

Дупло дерева, как и пещера - символы материнского лона. Зачатие Карчи под деревом не случайны, поскольку, как отмечалось в данном случае дерево - прообраз Мирового Дерева, связанного с идеей плодородия.

Пещера, также связанная с идеей плодородия, фигурирует не только в легенде о Карче, но и в представлениях многих тюркских народов. Этот образ-марка бытовал еще у древних тюрков. «Когда-то род тюрков был полностью истреблен, остался лишь мальчик, которого враги, отрубив руки и ноги, выбросили в реку. Его выловила одинокая волчица и в пещерах (выделено мной, - Р.Х.) Алтая родила от него 10 сыновей. По стечению времени род разросся и вышел из пещеры народ Асян (Ашин - род волка) (15). В пещере предков ежегодно тюркский каган со всеми вельможами приносил жертву (16).

В приведенной легенде, как и в предании о Карче фигурирует волчий образ. Волк как обитатель нор - существо демоническое, у многих тюркоязычных народов, в том числе карачаевцев и балкарцев, окруженное сакральным ореолом. О культе волка в Карачае и Балкарии писали многие авторы и здесь мы лишь ограничимся сказанным (17).

Возвращаясь к такому маркеру, как пещера можно добавить, что полевыми исследованиями автора зафиксирован вариант легенды о Карче, согласно которому, сын Карчи и его единственный наследник Джантууган погиб от укуса змеи в пещере (18). Символика здесь достаточно прозрачна. У пещеры рождается (вернее начинается) Карча, в пещере гибнет его сын. Совершается оборот: рождение и смерть, начало и конец. Смерть есть уход-возвращение. Умершего принимает не просто пещера, а Мать-земля, из лона которой, выходит и в которое возвращается все живое. Змея (маркер нижнего мира) выступает как хранительница этого лона. Такое толкование подтверждается материалами карачаевского фольклора. Вселенское чрево в космологических представлениях карачаевцев носило наименование эрк-джылан - букв. эрк - змея (19). Поэтому змея в упомянутом предании вряд ли фигурирует случайно.

Отметим, что гибель героя от укуса змеи (марка нижнего мира и лона Матери-земли) - сюжет весьма распространенный (вспомним вешего князя Олега); Змея истребляет, например, целый клан карачаевских князей Крымшамхаловых, как гласят об этом

предания. Согласно им, недалеко от селения Карт-Джурт под какой-то скалой находилось небольшое озеро. Братья из клана Кючюклары (их было восемь человек) обычно перед подъемом в гору останавливались здесь, поили коней, а сами отдыхали на берегу. В озере том жила змея. С определенного времени она незаметно выползала оттуда и жалила отдыхающих. Так, по легенде, один за другим погибли все братья* и этот клан Крымшамхаловых пресекся (20).

Добавим, что Крымшамхаловы, по традиции, считались потомками того же Карчи по линии его дочери. Поскольку сам Карча и его потомки (сын Джантуган, Кючюклары) выступают как персонафикация власти, то становится очевидным характер их связи с маркерами мироздания (Мировым деревом, пещерой, змеей и т. д.). Характер этот - космологический и сакральный.

Зачатие Карчи под Мировым Деревом, у Оси Мира указывает на то, что небеса благословили героя и наделили его особыми свойствами, можно даже полагать, что мир божеств и предков инициировал рождение будущего предводителя. На это указывает его непорочное зачатие, на котором мы остановимся ниже.

Таким образом, генеалогию Крымшамхаловых, возводивших свое происхождение к такому отмеченному «божьей благодатью» герою, как Карча мы, согласно предложенной типологии, можем называть харизматической.

Бытовал в Карачае и Балкарии и панегирический тип генеалогий. Даже поверхностный обзор показывает, что 13 княжеских (таубийских) родов Балкарии, т. е. практически все аристократическое сословие пяти балкарских обществ, по легендам, имело неместное происхождение. Из местности Маджар в горы пришел родоначальник Суншевых и Урусбиевых, родоначальник Шакмановых, Джанхотовых, Айдеболовых, Шахановых, Абаевых; от адыгского феодала Анфоко (Анероко) вели свое происхождение Малкаруковы, Келеметовы, Барасбиевы, Кучуковы, Кожаковы, Баймурзаевы (21). Если даже признать, что часть этой аристократии действительно имела «эмигрантское» происхождение, следует отметить, что идея престижности иноземной родословной в прошлом имела широкое распространение. Так, часть осетинской знати вела свою родословную от армянского князя Тагаора (22). От легендарного князя, носившего тюркское имя Инал, якобы вышедшего из Египта, вели происхождение все ведущие княжеские фамилии Кабарды (23). Потомками рода пророка Мухаммеда объявили себя шамхалы Тарковские (24).

* По данным проф. К.Т. Ланпанова, - Кючюклары погибли от чумы в 1793 г. (Газ. «Къарачай». Черкесок, 1991, № 130 (8354). 14. XI.

Примеры подобные этим можно продолжать.

Как мы постарались показать, несмотря на трансформации сакральных позиций вождя, правителя, генеалогия служила важнейшим инструментом обоснования власти. Речь идет о том, что генеалогия являлась орудием, прежде всего, идеологическим, даже если она и носила явно мифологический характер. С другой стороны вряд ли можно полностью согласится с утверждением, что «генеалогии не играли большой роли, пока вожди не испытывали потребности укрепить свое положение при помощи родословных», как, например, об этом пишет Ф.Х. Гутнов (25). Как же, в этом случае, тогда быть с тем, что скрупулезное знание своих родословных было характерно не только для знати, но и рядовых членов общины, например, узденей в Карачае и Балкарии? Генеалогия играла не только идеологическую роль, но и была призвана поддерживать экзогамия, а также обслуживать процедуры, связанные с решением наследственных вопросов. По карачаевским адатам, к примеру, общинник, желающий продать свою землю, должен был вначале предлагать ее своим родственникам, учитывая степень родства. А без знания своей генеалогии степень родства определить было бы невозможно. Таким образом, можно утверждать, что генеалогия - явление многофункциональное и потребность в ее знании ощущали не только вожди. Мы же здесь коснулись, в соответствии с нашей тематикой, лишь одной из этих функций - идеологической.

§ 3. «БОЖЕСТВЕННАЯ» ИНВЕСТИТУРА

Выше мы отметили, что традиционные представления связывают акт рождения и смерти с нижним ярусом мироздания, который связывается не только с преисподней, мраком, но и плодородием. Мать-земля вносит вождя в срединный мир и принимает его в свое лоно. Однако, зачатие, т.е. в данном случае символическое оплодотворение невозможно без вмешательства верхнего мира, мира божеств. Именно волею богов рождаются великие герои, вожди. Признаком богоизбранности и одновременно наделяния избранного лица божественной благодатью, предначертания к власти является в карачаево-балкарских потестарных представлениях раскрытие «божьих врат» или «врат Тейри» (Тейри эшик ачылыуу) и непорочное зачатие.

М.Ч. Джуртубаев пишет об открытии «божьих врат»: «Существовало поверье, что в ночь на 22 июня на небе раскрываются «божеские врата». Вода в реках останавливается, расплавляются камни, и «засыпает» все живое. Если человек уследит этот момент, и выразит свое желание, то оно, якобы, исполнится... В результате переос-

мысленно стало считаться, что момент открытия этих врат не приурочен к определенному дню... Многие старики говорили, что врата эти открываются в любое время года, но только ночью, и только перед человеком с чистой, незапятнанной душой. В этот момент, как говорят, все становится ясно видимым, все залито призрачным зеленоватым светом» (1).

100-летний Якуб Кипкеев, житель сел. Кызыл Октябрь, рассказывал, что ему дважды удалось увидеть такое явление, когда ночью все озарилось светом на короткое время. Зная о том, что любое желание, высказанное в это мгновение, сбудется, он попросил у Аллаха даровать ему долгую жизнь, что и исполнилось. По словам этого старика, такое явление бывает в месяц рамадан. Очевидно, в данном случае мы имеем элемент синкретичности: здесь, видимо, смешались языческие представления о «вратах Теири» и упоминающийся в Коране образ раскрытия «небесных врат» (2).

«Врата Теири» открывались не только для людей «с незапятнанной, чистой душой», но и знаменовали своим раскрытием зачатие или рождение вождя, правителя, князя. В приведенной в § 2 легенде о рождении Карчи упоминалось, что в момент зачатия его небо озарилось зеленым светом, т.е. раскрылись «божьи врата».

Такое же знамение имеет место, когда рождается знаменитый князь Каншаубий Крымшамхалрв, В песне «Плач княгини Гошаях» говорится:

*Къаншаубийим. тау эллеге туугъан кюн
Тау эллеге Теири эшик
ачылды (3).*

*В день, когда в горном
селеньи родился
мой Каншаубий
Горным селеньям от-
крылись
врата Теири*

В «Песне Кубадиевых» повествуется о том, как «божьи врата» раскрылись, знаменуя собой рождение девяти сыновей князя Кубадия:

*Къыбылада Теири эшик
ачылды,
Къубадииланы арбазда ал-
тын терек чанчылды,
Ёсе келиб, тогъуз бутакъ
айырды,
Къыбыладан тогъуз ожулоуз
учдула
Учуб келиб, тогъуз бутакъ-
гъа къондула (4).*

*На юге открылись врата
Теири,
Во дворе Кубадиевых утвер-
дилось золотое древо,
Вырастая, распустило де-
вять ветвей,
С юга прилетели девять звезд
Прилетая, садились на де-
вять ветвей.*

Вскоре за этим знаменем, виденным во сне, у князя дейст-

вительно начали рождаться дети.

Раскрытие «божьих врат» как знамение божественной инвентитуры - образ, бытовавший у многих народов тюрко-монгольского мира. Обосновывая божественный характер своей власти, Чингиз-хан заявляет: «Вечное Небо оказало помощь, раскрылись небесные створы (выделено мной, - Р.Х.), собрал я свои народы» (5). В данном случае Вечное Небо (Munge Tengkeri) - олицетворение безличного верховного божества Тэнгри, которому поклонялись тюрки и монголы.

Еще одним знамением, указывающим на благословение Неба, как отмечалось, являлось непорочное зачатие. В упомянутой выше легенде Карча зачат был именно таким образом. В карачаево-балкарской легенде о Туман-Мариен-хане и принцессе Алемели, записанной в XIX в. на Баксане венгерским ученым К.-Ш. де Бессом, говорится: «Однажды, когда принцесса спала на диване, сквозь полог, который был раскрыт над ней, лучи солнца, как никогда яркие в тот день, проникли к ее ложу, и произошло чудо: принцесса забеременела», а вскоре родила княжича, ставшего наследником могущественного Туман-Мариен-хана (6). От солнечного луча был зачат нартский герой Рачикау (7).

Данный образ также бытовал в тюрко-монгольском мире. К примеру, сохранилась легенда, гласящая, что легендарная прародительница Чингис-хана по имени Алан-Гоа непорочно зачала от солнечного луча (8).

Символика подобных легенд также довольно прозрачна. Если пещера и дупло маркируют производительное женское начало, то солнечный луч - мужское.

Анализ подобных легенд приводит к выводу о том, что, в представлениях о рождении вождя находят отражение представления о рождении Прачеловека, а еще шире - о рождении Вселенной, т.е. опять-таки космологические воззрения. Это предположение подтверждается следующими обстоятельствами. У карачаевцев в прошлом словом джджуу называли новорожденных детей аристократических родов - чанка (детей первостепенных, «почетных узденей» - сырма-узденей называли гуркан-джджуу); в то же время слово «джджуу» - из традиционной космогонии карачаевцев, где этим термином обозначалась мифическая собачка, в которую превращался змей в чреве вселенской Матери (9). **Джджуу**, таким образом, своего рода персонифицированная стадия космогенеза, организации мира из первобытного Хаоса. В подобных представлениях, на наш взгляд, сохранились элементы архаических воззрений, в которых социогенез (как часть космогенеза) выступал в зооморфно-антропоморфном виде. Аналоги подобных воззрений имелись, к

примеру, в монгольской среде, где «социальная организация структурировалась ... антропоморфно» (10). Сюжеты с зачатием вождя, правителя от воздействия верхнего мира, неба (марка - солнечный луч) и нижнего мира (марка - пещера), на наш взгляд удивительно напоминают, широко распространенные представления о зарождении Космоса от брака Неба и Земли (сам Космос нередко выступал в антропоморфном виде, как, впрочем, Небо и Земля). Это обстоятельство позволяет предположить, что акт сверхъестественного рождения (зачатия) вождя являет собой кальку с акта зарождения вселенной. Калькирование, видимо, призвано подчеркнуть ту роль, которую традиционные космологические представления отводили вождям, правителям в процессе мироустройства и поддержания миропорядка.

Однако, как мы указали выше, сверхъестественный способ появления вождей на свет, наряду с раскрытием «божьих врат», был призван, не только отметить космологические функции социального лидера, но и знаменовать акт божественной инвеституры. Боги не только вручали своему избраннику право на власть, но и наделяли его особыми, зачастую сверхъестественными свойствами и способностями. Последние призваны были подчеркнуть божественный характер сана, вручаемого богоизбранной личности.

Здесь автор считает необходимым обратить внимание на одно обстоятельство. В карачаево-балкарских, как и во многих тюрко-монгольских потестарных воззрениях, акт божественной инвеституры осуществляет только верховное божество Тейри. Множество других божеств (Апсаты, Гбллу и т.д.) в этом акте не участвуют; можно сказать даже, что они вообще не фигурируют в потестарных представлениях карачаевцев и балкарцев. Точно также, например, монголы в представлениях о власти связывают происхождение последней исключительно с Тэнгри, а не с каким либо из множества других языческих божеств. Тот же Чингиз-хан всегда апеллирует только к Вечному Небу, т.е. к Тэнгри. Все указы монгольских ханов начинались, как правило, «с трафаретной фразы...» - «Силою Вечного Неба» (Тэнгрия) (11). Т. Д. Скрынникова указывает, что в идеологическом обосновании верховной власти монголов особое значение имеет связь Неба (т.е. Тэнгри) и монарха (12).

Автор полагает, что это явление (т.е. «монополия» Тейри-Тэнгри на дарование власти и полная отстраненность от этого дела других божеств языческого пантеона) указывает не только на наличие элементов единобожия в тюркской среде, но и на изначальный монотеизм. Такое мнение в академической науке уже высказывалось (13) и анализ имеющегося по карачаевцам и балкарцам материалов побуждает автора присоединиться к этому мнению.

«Ссылки на участие Неба в выборе претендента на роль верховного правителя не ограничиваются ретроспективным указанием на небесное происхождение предков, - отмечает Т.Д. Скрынникова, - выбор Неба обозначается также посредством примет» (14). На двух из таких примет мы выше и останавливались.

§ 4. «СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННЫЕ» СВОЙСТВА ВОЖДЕЙ

Представления о сверхъестественных свойствах и способностях вождей, логически связанные с их сакральными функциями, бытовали практически у всех народов. И карачаевцы, и балкарцы, конечно же, не были в этом отношении исключением.

Особыми свойствами наделялось тело вождей. Причем всё тело воспринималось в неразрывном единстве анатомического и энергетического начал. Части, отделенные от тела физически, не теряли с последним энергетических связей. И сами несли в себе долю энергетической субстанции. Эта субстанция, «жизненная сила», именовалась у карачаевцев и балкарцев (как и ряда других тюркоязычных народов (1)) «кут». Наибольшей «кут» традиционные представления наделяли вождей.

Кут правителя пронизывал все тело и сохранялся частично в его отделенных частях - черепе, костях, волосах, ногтях, выпавших зубах, а также выделениях тела - крови, слюне и т.п. Считалось, что отделенные части могут оказывать то же самое энергетическое воздействие, что и само тело, выступая как бы заместителями последнего.

Вплоть до XX в. у карачаевцев и балкарцев практиковалось лечение ряда кожных болезней с помощью слюны, взятой у представителей аристократических родов. Одна из наших информантов, С.Б. Бадраева (Бадраевы - ветвь Крымшамхаловых) сообщила, что к ее отцу - Баракаю Шахымгериевичу (ум. 1944 г.) часто приходили люди с просьбой дать слюну, которую в качестве мази наносили на пораженный болезнью участок кожи (2). Представительница другого княжеского рода - Карамурзиных сообщила о применении **бийче тюкюрюк** - «слюны княгини» этнографу М.Д. Каракетову (3).

Усыпальница, где хранились кости князя Камгута Крымшамхалова (правитель XVI в., похоронен в мавзолее-кешене на правом берегу р. Баксан у селения Эль-Джурт) пользовалась большим почитанием населения. Каждый, проходящий мимо нее должен был оставить дар (4). Превращение склепа в святилище, очевидно, объяснялось тем, что с помощью даров люди надеялись получить «порцию» благодатной кут.

О почитании тела предводителей у хазар сообщает ат-Табари.

По его словам, погибший в сражении с хазарами арабский полководец Абд-ар-Рахман ар-Рабиа посмертно стал культовым объектом у врагов. Хазары «взяли тело Абд-ар-Рахмана, поместили его в гроб (сафат-корзину). Он оставался среди них, и они по сей день, испрашивают дождь (при помощи) этого тела (выделено мной, - Р.Х.)» (5). Обряд вызывания дождя с помощью представителя знати бывовал и у карачаевцев. Известный шейх Абдуллах Бухарский проводил этот обряд следующим образом. Надев на себя жреческое одеяние, он поднялся на поляну Байрам-Тюз. Далее он подзывал к себе старейшину из княжеского рода Дуловых и ребенка из княжеского рода. По просьбе шейха, старейшина опускал в озеро двух гусей, заранее для этой цели пойманных. «Старик и младенец, подойдя к озеру, проделали данные действия, и после этого небо в Карачае стало ясным и с ясного неба пошел проливной дождь», - сообщил информатор М.Д. Каракетову (6).

Сакрализация тела вождей, отделенных частей тела, костей имела место у многих тюркских народов. Известен пример с князем Святославом Игоревичем (X в.), который погиб в бою с печенегами и из черепа которого печенежский вождь Куря велел оковать золотом изготовить чашу (7). Болгарский хан Крум (ум. 814г.) казнил византийского предводителя, а потом приказал, оковав серебром, изготовить чашу из черепа казненного (8). И. Богданов это связывает с тюркскими представлениями об особой магической энергетической субстанции, которую из черепа вражеских вождей (предводители врагов также наделяются большей, по сравнению с рядовыми людьми, потенцией кут) желали заимствовать тюркские вожди (9).

В некоторых тюркских представлениях кут выступала в виде красного червя (10). Здесь, пожалуй, можно провести параллель с индийскими представлениями об энергетической субстанции кундалини, символически выступающей в образе змеи. В карачаевской космологии змея - первичное, что находится во вселенском Чреве и из которого организуется мир (11). Очевидно, змея выступает маркой мировой плодотворной энергии - своего рода космического кут. В таком случае кут правителя следует считать частным случаем этого вселенского Кут: речь идет об эманации магической энергии. Бий должен был обладать священной энергией кут, также как, скажем, у монголов «ханом мог быть тот, кто обладал особой мистической «силой» - киси» (12). Аналогии подобных представлений мы наблюдаем у многих других народов Евразии. Так, по древнекитайским воззрениям, «император распространял вокруг себя магическую силу, именуемую «дэ» (13). У древних иранцев «божественная субстанция власти и истекающих из нее благ» именовалась «фарн» (или «фарр»), у арабов - «давлат» (14).

В именнике карачаево-балкарских князей отражаются представления о них как об обладателях кут. Знаменитый бий XVI в. из рода Крымшамхаловых носит имя Камгут (Къамгъут), которое двучастно: **кам** (общетюрк. «шаман») + **гут/кут**. Здесь можно провести параллели с распространенным древнетюркской среде именем-эпитетом Кутлуг («обладающий кутом») (15), титулом уйгурских правителей «Iduggut» - «идыкут» («священный кут») (16).

Функция посредника между мирами, которую выполняет вождь, правитель, является сакральной по своей сути. Представления о подобной функции, как отмечалось, широко бытовали в прошлом у карачаевцев и балкарцев. Из этой функции проистекает способность вождя-медиатора предвидеть будущее, понимать язык зверей и птиц, общаться с духами, демонами, перемещаться из одного мира в другой.

Ясновидение. Человек, обладающий таким даром именовался «обур» («вещий»)*. Таким человеком, согласно преданиям, являлся отец известного бизингиевского князя Басхнука, убитого своим родственником малокабардинским князем Шаулухом Таусултановым (XVI в.).

*Батыр Басханукъну да, жаным, жар башында да - къаласы,
Тау элге бий болалмаз обураганг Сылыуну, о, джаман баласы (17).*

*Над обрывом, душа моя, замок богатыря Басханука,
Горным селеньям князем не сможет стать сын твоего
вещего отца Сылыуа.*

В другом варианте о Басхануке также упоминается «вещий» предок:

*Басханук, князь Безенги,
Был тотомец ясновидящего Гиля-хана (18).*

«Вещей» (обур) именуется жена баксанского князя Исмаила Урусбиева - Джаннетхан, жившая во второй половине XVIII - начале XIX в.в. Она, якобы, смогла с помощью колдовства и духов предотвратить проникновение чумы в Баксанское ущелье:

*Исмаилны къатыны обур Джаннетхан
Эминаны Бахсанга къоймады хыйны бла, джик бла (19).*

*Жена Исмаила — вещая Джаннетхан
Не пустила на Боксан, чуму с помощью колдовства и нечистой силы.*

* Слово «обур» имеет и значение «оборотень», в переносном смысле - «умный, сообразительный человек».

Знание языка животных. Данная способность также сопутствует многим представителям «белой кости». В песне «Джансоховы», повествующей о событиях XVI в. (20), таким даром обладает «вещий» (обур) князь Хадагжука - родоначальник князей Атажукиных:

*Къазий улу обур къаргъаны-
къузгъунну
Тилин биледи...(21)*

*Вещий Казия сын (Хадагжука)
вороны-ворона
Язык знает...*

Отметим, что магические способности семьи князей Атажукиных нашли отражение и в других материалах карачаево-балкарского фольклора. Согласно песне «Каншаубий», жена князя Каншаубия Крымшамхалова (XVII в.) - княгиня Гошаях отговаривает своего мужа от посещения семьи Гюргоки Атажукина*, указывая на опасность чар жены последнего:

*Гюргёкъалагъа барма сен,
бир палахы джетмесин,
Хыйны-халмеш биледи (22).*

*Не ходи к Гюргокиным, беды
не оберешься,
Колдовство-ведовство знает
(жена его).*

Язык животных понимает и герой песни «Бийнёгер» - охотник князь Бийнёгер Гезохов. По данным Х.Х. Малкондуева, князя Гезоховы (вариант - Гездоховы) жили в Верхней Балкарии и вымерли «где-то в XVII в., то ли от чумы, то ли от холеры» (23). Есть и другие данные, подтверждающие принадлежность Бийнёгера Гезохова (Гездохова) к сословию «белой кости» (24).

О способности упомянутого князя песня гласит:

*Батыр уучу, ой Гезох улу
Бийнёгер
Кийик тилдеАпсаты кибик
селишген (25).*

*Храбрый охотник, ой, Гезохов
Бийнёгер
На языке зверей какАпсаты
говорящий.*

Общение с духами. О связи биев с демоническим миром рассказывают многочисленные предания и песни карачаевцев и балкарцев. Особо отчетливо эта связь проявляется в преданиях князей Урусбиевых и Крымшамхаловых.

Предание Крымшамхаловых гласит, что один из кланов (атаулов) этого рода - Мударлары имели особое существо - алмасты, представляемое в женском виде. Не желая расставаться с алмасты, Мударлары спрятали отрезанную косу под порогом. По поверью,

* Родоначальник Кургокиных - князей Большой Кабарды.

это существо не могло уйти без своих волос, но и не смогло само догадаться, где их прячут. Хитростью, выведав у ребенка место нахождения своей косы, алмасты взяла свои волосы, а перед уходом прокляла этот клан: «Пусть будет так, чтобы год за годом Мударлары увядали» (Мударлары джыл джылдан артха) (26). Примерно аналогичное предание существовало и у Урусбиевых (27). М.Ч. Джуртубаев отмечает: «Считается, что алмоству - женщина становится рабой человека, который сумеет одолеть ее и, вырвав у нее волос, спрятать под порогом дома» (28). В связи с тем, что в подобных преданиях фигурирует порог, следует пояснить, что этот элемент жилища в тюрко-монгольском мире сакрализован. У монголов порог жилища правителя считался настолько священным, что «наступать на порог ставки вождя запрещалось под страхом смертной казни» (29).

Духов, нечистую силу, как упоминалось выше, привлекла княгиня Джаннатхан Урусбиева, чтобы отвадить, с их помощью, чуму от Баксана.

Перемещение из мира мертвых в мир живых представляет частный случай способности социального лидера перемещаться из одной области мироздания в другую.

В данной связи можно вновь обратиться к образу князя Камгута Крымшамхалова. ореол почитания окружал его личность не только при жизни, но и, как говорилось, посмертно. В народе существовало убеждение, что Камгут находясь в гробу, оставался живым. В случае опасности для местного населения, он внезапно появлялся на коне, отражал врага и снова возвращался в склеп (30). З.М. Улаков приводит легенду, согласно которой Камгут умер от оспы и был похоронен вместе с конем и оружием. «В случае нападения врагов стоило кому-нибудь, подойдя к его склепу, крикнуть:

*Тур Къамгъут бий, турур заманынг болгъанды,
Басхан тары джау аскерден толгъанды.*

*Вставай князь Камгут, пришло время тебе встать,
Ущелье Басхана заполнио вражеское войско! -*

как князь вылетал на своем коне из склепа, громил врагов и снова возвращался в гробницу. Но однажды некто нарочито вызвал Камгута, подняв ложную тревогу. С тех пор воин на зов являться перестал» (31).

По карачаевским воззрениям, в некоторых случаях из мира мертвых мог являться родоначальник бийских родов - Карча. В ясные дни его мог увидеть только бий. Карча с голеньким младенцем появлялся на чудесной веревке, соединяющей Древо Жизни - Джуртда Джангыз Терек с Эльбрусом (оба образа - дерево и гора - марки

Оси мира).

Как отмечает Л.Е. Куббель, «с переходом к раннеполитическим структурам... сакрализация верховной власти в той или иной форме и степени - от прямого обожествления ее носителя до простого восприятия его в качестве лица, наибольшей степени пригодного для контактов с потусторонними силами, будь то предки или боги, - становится неременной чертой политической организации» (33).

Толкование снов также выступает как одна из особых способностей вождей, правителей. В песне «Бекмырза, Кыйсыны» говорится о способе, которым князь Бекмырза Тазретов гадает по снам о грядущих событиях. Бекмырза говорит:

*Къартларыбыздан мен алой, ой, эшитгенме,
Акъ джугъутурну жюзге тергегендиле...
Аны этинден ашат, шорпасын ичмей ким жатса,
Кёрюр кыйылыгыын тюшюнде, ой, кёреди* (34).

*От старцев наших я слышал,
Белого тура за сто (других) почитали...
Кто ляжет, съев его мясо, но, не пробуя шорпы*,
Грядущее во сне он увидит.*

Князь видит во сне волчью шубу отца с оторванными рукавами и разрушенный отцовский замок и сообщает, что предпринятый им и его товарищами набег окончится несчастьем.

Способностью толкования снов обладают князь Хадагжук (песня «Джансоховы»), князь Басханук (песня «Басханук») и другие представители «белой кости». Добавим, что подобной способностью наделялись и эпические вожди. Так, вождь нартов Ёрюзбек узнает о беде, случившейся с нартским селеньем, именно во сне (35).

О лечебных свойствах биев (лечение княжеской слюной) мы упоминали выше. Здесь уместным представляется провести параллели с обрядом врачевания больных французскими королями (36), чтобы указать на распространенность подобных представлений.

Обращали внимание и на такую «привилегию» социального лидера как господство **над природными стихиями** (обряд вызывания дождя при помощи князя у карачаевцев и обряд вызывания дождя с использованием тела предводителя у хазар).

Перечисленные семь «особых» свойств, способностей, конечно, не исчерпывают всех возможностей, которыми традиционное

* Шорпа - национальное блюдо, мясной бульон особого приготовления.

сознание наделяло вождей, правителей. На наш взгляд и изложенного в определенной степени достаточно, чтобы уяснить степень сакрализации фигуры социального лидера. Сакральные позиции в данном случае несут, помимо прочего, явную идеологическую нагрузку, и тем самым, тесно связываются с позициями собственно потестарно-политическими. Можно сказать, не просто связываются, а сплавляются. Особые свойства и способности правителя, наряду с местом, которое ему отводится в космологии и космогонии, и особыми обстоятельствами рождения («божественная» инвеститура), выступают «свидетельством и подтверждением способности этих вождей к управлению» (37).

* * *

Религиозная «окраска» потестарно-политической идеологии карачаевцев и балкарцев смущать исследователя не должна, поскольку традиционное общественное сознание религиозно по своей сути. Противоречия в традиционных воззрениях - кажущиеся. Общественное сознание той эпохи органично по своему характеру, оно примиряет мифологическое и реальное, рациональное и иррациональное. Механизм этого «примирения» заключен в чрезвычайно развитой системе знаков-символов. Абсурдное, к примеру, с точки зрения нашего здравого смысла утверждение о рождении человека от волка или зачатии от солнечного луча вовсе не свидетельствует о примитивности мышления наших предков, отсутствию у них здравого ума. Такое утверждение становится понятным, если исходить из того, что образы «волк» или «солнечный луч» являют собой символы, которыми оперирует традиционное сознание в попытке моделировать мироздание и объяснять явления в нем происходящие. Буквальное же, «филологическое» понимание древних преданий, сказаний, легенд в данном случае ничего не даст.

ПРИМЕЧАНИЯ ГЛАВА ВТОРАЯ

1. Под «идеологией» автор понимает «систему взглядов и идей, в которых осознаются и оцениваются отношения людей к действительности и друг к другу, социальные проблемы и конфликты, а также содержатся цели (программы) социальной деятельности, направленные на закрепление или изменение (развитие) данных общественных отношений» (Философский энциклопедический словарь, М., 1983, с. 199-200). В данной главе речь, естественно, идет о потестарно-политической идеологии.

2. Токарев С. А., Ранние формы религии, М., 1964, с. 339. На наш взгляд, весьма красноречиво об этом высказался В. В. Евсюков: «Утверждения о том, что главной и чуть ли не единственной основой миротворчества были непонимание законов природы и инстинктивный страх перед неистижимыми и грозными стихиями, низводят человека древности до уровня примитива. Сам же миф в таком случае становится лишь плодом недоразумения. Более глубокий анализ позволяет обнаружить в мифах

строгую гармоничную систему взглядов и понятий, основанную на тонкой, если не сказать изысканной логике» (Евсюков В.В., Мифы о Вееленной. Новосибирск, 1988, с. 34).

§ 1

1. Дьяконов И.В. Архаические мифы Востока и Запада. М., 1990, с. 33-34
2. Евсюков В.В., указ. раб., с. 109
3. Каракетов М.Д. Традиционная обрядово-культурная жизнь карачаевцев: (Культ и образ божества Чоппа в Карачае). Автореф. дис. канд. ист. наук (Институт этнологии и антропологии РАН). М., 1993, с. 19-22.
4. Там же.
5. Мизиев И.М. Очерки истории и культуры Балкарии и Карачая XIII-XVIII вв. Нальчик, 1991, с. 147.
6. Евсюков В.В., указ. раб., с. 143-144.
7. Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М., 1994, с. 383-387.
8. Евсюков В.В., указ. раб., с. 152.
9. Карачаевцы. Историко-этнографический очерк. Черкесск, 1977, с. 275.
10. Евсюков В.В., указ. раб., с. 154.
11. Джуртубаев М.Ч. Древние верования балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1990, с. 212.
12. Евсюков В.В., указ. раб., с. 63-65.
13. Нарты... с. 383-387.
14. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Знак и ритуал. (А.М. Сагалаев, И.В. Октябрьская). Новосибирск, 1990, с. 111.
15. Шепанская Т.Б. Собака - проводник на грани миров.// ЭО, 1993, 2 октября, № 1, с. 74.
16. Джазаев А. Певец гор.// Газ. «Къарачай», Черкесск, 1993, 2 октября, № 86 (8606), (на карачаево-балкарском языке).
17. Там же.
18. Скрынникова Т.Д. Представления монголов о сакральности правителя.// Тюркские и монгольские письменные памятники. М., 1992, с. 71.

§ 2

1. Куббель Л.Е. Очерки потестарно-политической этнографии. М., 1988, с.112.
2. Светлов Г.Е. Путь богов. Сигно в истории Японии. М., 1992, с. 33-35.
3. Албузов М.В. Путешествие в загадочную Скифию. М., 1989, с. 81
4. Авдиев В.И. История Древнего Востока. М., 1953, с. 292.
5. Там же, с. 669.
6. Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. М.-Л., 1951, с. 33
7. Мизиев И. М., указ. раб., с. 146.
8. Нарты... с. 71. 306.
9. Там же, с. 68.
10. Джуртубаев М.Ч., указ. раб., с. 155.
11. Традиционное мировоззрение... с. 75
12. Каракетов М.Д. Из традиционной обрядово-культурной жизни карачаевцев. М., 1995, с. 111.
13. Полевой материал, 1990 (личный архив М.Д. Каракетова, г. Москва).
14. Хафиз-и Таныш Бухари, ШАРАФ-НАМА-ЙИ-ШАХИ (Книга шахской славы). М., 1983, с. 59; Каракетов М.Д., указ. соч., с. 307
15. Цит. по. Мизиев И.М., указ. раб., с. 157.
16. Гумилев Л.Н. Древние тюрки (2-е издание). М., 1993, с. 75.
17. Биджиев Х.Х. Тюрки Северного Кавказа. Черкесск, 1993, с. 278-279; Джуртубаев М. Ч. Духовная культура карачаево-балкарского народа. «Минги Тау» (литературно-художественный, общественно-политический журнал Союза писателей

- Балкарии). Нальчик, 1994, № 1(53), с. 117-118; Его же. Древние верования... и др.
 18. Полевой материал, 1992, ст. Преградная (хутор Салиха), Калабеков О.
 Т.
 19. Каракетов М.Д. Традиционная обрядово-культурная жизнь... с. 8.
 20. Полевой материал, 1991, Крымшамхалов П. А., а. Сары-Тюз.
 21. Муеукаев А.Н. Балкарский тукум, Нальчик, 1978, с. 34-36.
 22. Асанов Ю. Н. Родственные объединения адыгов, балкарцев, карачаевцев и осетин в прошлом, Нальчик, 1990, с. 161.
 23. Кудашев В.Н. Исторические сведения о кабардинском народе, Нальчик, 1991, с. 31.
 24. Шихсанов А.Р. Дагестанская хроника в Тарих Дагестан // Письменные памятники Востока. Историко-филологические исследования: Ежегодник 1972. М., 1977, С. 90-97.
 25. Гутнов Ф.Х. Бадал генеалогических преданий // Проблемы исторической этнографии осетин. Орджоникидзе, 1968, с. 51.

§3

1. Джуртубаев М. Ч. Древние верования... с. 139
2. Коран, 15:14
3. КБДК, с. 84. Фонды республиканского радио Карачаево-Черкесии и др.
4. Старинные песни (на кар.-балк. яз.) // «Минги-Тау», Нальчик, 1993, 4 (50), с. 89
5. Гренатов В.В. Государственный строй Монгольской империи XIII в. М., 1993, с. 67
6. АБКНБЕА, с. 331-333
7. Наргы..., с. 508. В сохранившихся текстах сказаний Рачикау, сын рабыни, которая забеременела от Гедене. Желая скрыть причину беременности, рабыня уверяет свою госпожу-княгиню, что зачала от солнечного луча и княгиня верит этому. Именно последнее обстоятельство наводит на мысль, что, вероятно, в более древних вариантах сказания Рачикау был действительно зачат от луча солнца.
8. Хафиз-и Ташып Бухари, указ. раб., с. 70
9. Каракетов М.Д. Традиционная обрядово-культурная жизнь..., с. 24
10. Скрынникова Т.Д., указ. раб., с. 72
11. Там же, с. 71
12. Там же, с. 74
13. Каракетов М.Д. Традиционная обрядово-культурная жизнь... с. 10
14. Скрынникова Т.Д., указ. раб., с. 74

§4

1. Скрынникова Т.Д., указ. раб., с. 780
2. Полевой материал 1991г., Бадрасва (Крымшамхалова) С.Ш., а. Кумыш.
3. Полевой материал 1990 г. (личный архив М.Д. Каракетова)
4. Джуртубаев М.Ч. Древние верования... С. 98-101
5. Ат-Табари. История посланников и царей (выдержки из книги). М., 1986, с. 76
6. Каракетов М.Д. Из традиционной обрядово-культурной жизни..., с. 69-70
7. Соловьев С.М. Сочинение. М., 1988, кн. 1, с. 159
8. Богданов И. Хап Ашарух. София, 1981, с. 86 (на болгарском языке)
9. Там же
10. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири // Человек. Общество. Новосибирск, 1988, с. 77
11. Каракетов М.Д. Традиционная обрядово-культурная жизнь..., с. 24
12. Скрынникова Т.Д. Указ. соч., с. 77-78
13. Евсюков В.В. Указ. соч., с. 7
14. Настич В.Н., Кочнев Б.Д. К атрибуции мавзолея Шах-Фазид // Эпиграфика Востока. Л., 1988, т. XXIV, с. 76 (комм. «...»)
15. Фарук Сюмер. Огузы (туркмены). Стамбул, 1992, с. 250 (на турецком

- языке). Гумилев Л. Н., указ. раб., с. 404-426 и др.
16. Гумилев Л. Н., указ. раб., с. 430
17. Старинные песни, с. 32
18. Старинные песни... с. 106
19. Карачаевские народные песни (на карачаевском языке). Черкесск, 1969.
- с. 60
20. Джансоховы. Подг. к публ. М. А. Хабичев // «Къарачай» (общественно-политическая газета Карачаево-Черкесской республики) (на кар. яз.). Черкесск, 1991, 12 октября
21. Старинные песни... с. 29
22. Датировка песни устанавливается документально. В песне говорится об убийстве Хадатжукной князя Джоджея Джансохова. В одном из русских документов XVII в. этот факт полностью подтверждается: «Чюжей-мурза, бездетен, убил сво Хотокжук-мурза Казиев сын, а сжижал Чюжей в оманатех на Терке» (Цит. по Асанов Ю. Н., указ. раб., приложения 1, 2). По тем же русским документам устанавливается, что родоначальник Алажукных жил в XVI веке.
23. Малкондиев Х. Х. Древняя песенная культура балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1990, с. 48
24. В одном из вариантов песни «Бийнегер» говорится: «Бийлени бийи Бездоху улапы Бийнегер» - «Князя князей сын Гездох Бийнегер» // «Минги-Тав», Нальчик, 1993, с. 33
25. Антология карачаевской поэзии. Ставрополь, 1966 (см. охотничью песню «Бийнегер»).
26. Подареный материал 1991 г., Крымшамхалов Н. А., 66 лет, а. Сары-Тюз
27. Джургубаев М. Ч. Древние верования..., с. 74-75
28. Там же.
29. Качев В. Н. Эволюция охранной символики в архитектуре кочевников Центральной Азии. // С'О' М., 1985, № 1, с. 32
30. Лайпанов Х. О. К истории карачаевцев и балкарцев, Черкесск, 1957, с. 28
31. Цит. по Джургубаев М. Ч. Древние верования, с. 199-200
32. Каракетов М. Д. Из традиционной обрядово-культурной жизни... с. 215
33. Куббель Л. Е., указ. раб., с. 82
34. Старинные песни..., с. 63
35. Народное поэтическое творчество балкарцев и карачаевцев. Нарский эпос. Мифологическая и обрядовая поэзия (Сост., вступ. ст. Т. М. Хаджиевой). Нальчик, 1988, с. 102 (на кар.-балк. яз.)
36. Куббель Л. Е., указ. раб., с. 94
37. Там же, с. 87.

ГЛАВА III

АТРИБУЦИЯ

Практически каждая социальная роль в традиционном обществе наделялась маркирующим ее знаком-символом. Атрибуты эти являются, с одной стороны, выражением общественной осознанности данной роли как таковой, а с другой - отражением самого факта выделения общественной функции, носителем которого выступает атрибутированная роль. Атрибут роли-функции в процессе развития общества может пережить саму роль и обслуживать другие социальные роли*.

В целом, «символика власти и ее институтов направлена... на демонстрацию характера власти в роли... гарантии... целостности и благоденствия коллектива» (1). Такова основная функция атрибутов власти. Если роль носителя власти была сакрализована, то нередко сакрализация затрагивала и атрибут этой роли; знак-символ при этом выступал в качестве «заместителя» самой роли, т. е. атрибут был связан со своим «хозяином» теми же мистическими, энергетическими узлами, которые связывают с телом его отделенные части - «заместители».

Знаковая система, обслуживавшая постестарно-политическую сферу, проявлялась в различных областях - в материальной культуре, языке и т. д. Соответственно, вырабатывались и различные формы атрибутов власти и властных отношений. Тему данной главы автор полагает изложить в соответствии со следующей классификацией:

- материальные атрибуты, - т. е. знаки-символы, выступающие в материально-вещной форме (одежда, оружие, жилище, погребальные сооружения, инсигнии и т. п.);
- ритуально-обрядовые атрибуты, которые демонстрируют именно статус социального лидера;
- вербальные атрибуты, которые представлены в виде титулов, эпитетов, званний;
- геральдические знаки-атрибуты;
- этические атрибуты - нормы поведения, которых обязан придерживаться социальный лидер и которых должны придерживаться другие члены общества по отношению к социальному лидеру, этикет;

* К примеру, корона в прошлом выступала как атрибут монарха и обслуживала именно эту социальную роль; ныне короной венчают победителей различных конкурсов (напр., смотров красоты) т. е. иные социальные роли.

- эстетическая атрибуция или эстетический эталон - идеальный образ, эталон внешних свойств, которым наделяется социальный лидер и которому должен соответствовать претендент на власть.

Как видим, атрибуты выступают в различных формах: вещевой (материальные), словесной (вербальная), изобразительной (геральдическая), образной (этическая и эстетическая), действенной (ритуально-обрядовая). Часть этих атрибутов, как правило, всегда реально сопутствует носителю власти (вещевая, словесная, изобразительная, действенная формы), а часть как бы предполагает сопутствовать, ею правитель незримо наделяется (образная форма)

§ I. МАТЕРИАЛЬНАЯ АТТРИБУЦИЯ

Рассматривая знаковую номенклатуру выраженную в вещной форме, мы исходим из того, что «всякий типический образ (чиновник, зрелый человек, старик, нищий и т. д.) как в реальности, так и в фольклоре представляет не только заданную систему норм и предписаний, но и строго определенный набор вещных атрибутов» и того, что «именно они, при общей ориентации культуры на зрелищный подход к миру, создавали «социальный портрет» человека» (1).

Ниже мы остановимся на трех группах знаков-атрибутов, выраженных соответственно в одежде, оружии, погребальных сооружениях.

ОДЕЖДА. Необходимо отметить, что в одежде, прежде всего мужской, в рассматриваемое время атрибутивные признаки проявлялись не особенно четко. По крайней мере, такой вывод проследуется из совокупности археологических и этнографических данных, которыми мы в настоящее время располагаем (в письменных источниках до XVIII в. включительно практически нет каких-либо упоминаний об одежде карачаевцев и балкарцев). Тем не менее, мы можем говорить о том, что указанные атрибуты все же имели место.

Важнейшим аксессуаром мужской одежды вплоть до XX в. являлся **пояс**. В XVIII-XIX вв. пояса в значительной мере теряют свой «национальный облик» вследствие весьма сильного дагестанского влияния практически на все районы Центрального Кавказа, что вполне объясняется ролью Дагестана как одного из крупнейших ремесленных центров Кавказа (2). В результате наплыва изделий, более высококачественных и более тонких, изящных по изготовлению, а также деятельности самих дагестанских мастеров в горских селеньях, местные пояса теряют свою специфику. Уходила из памяти: чарода и семантика символики на наборных поясах.

Карачаево-балкарское наименование бляшек мет позволило В.М. Батчаеву выдвинуть предположение, что это - трансформация тюркского слова «бет» - лицо (3). Это предположение тем более обосновано, что переход «б» в «м» - явление весьма распространенное в карачаево-балкарском языке*. Само же слово **бет** несет и такую смысловую нагрузку как «честь, совесть» (ср. рус. «потерять лицо»). Подтверждением гипотезы В.М. Батчаева служит и то, что на некоторых древнейших карачаево-балкарских поясных бляшках действительно встречаются антропоморфные изображения.

У тюрков раннего средневековья количество бляшек на наборных поясах, их форма, орнаментация, размещение несли в себе систему закодированной информации о социальном статусе обладателя пояса (4). Пояса являлись «важнейшим атрибутом воинского рыцарского достоинства» и «различие в количестве бляшек и их подборе означало разное общественное (в основном военное) положение» (5). По замечанию С.А. Плетневой, «право на ношение поясов любых составов определялись не общественным и экономическим положением воинов и не их возрастом», а «для этого нужны были, видимо, достижения в военном деле. Только военная слава давала воину наивысший ранг» (6). Естественно будет предположить, что военная слава доставалась, прежде всего, наиболее удачливым военным предводителям чаще и больше, нежели рядовым воинам, в особенности, когда в обществе наметилась явная социальная дифференциация и роль военных предводителей, которыми, как правило, были вожди. Это положение - полностью применимо к карачаево-балкарским бням.

К.М. Текеев выделяет семь компонентов карачаево-балкарской одежды, в которых нашла отражение социальная дифференциация.

а) легкие бешметы (къаггал) с нагрудными карманами (кёкрек хурджун), обрамленными позументом «носили представители высших сословий»: их низ по бокам имел треугольные вырезы длиной 25-30 и у оснований 20-25 см, искусно разукрашенные плеткой из шелковых ниток-чпыле халы, «Шили такие каггалы из дорогих восточных шелков и подпоясывали дорогими серебряными, отделанными и чернью и позолотой поясами» (7);

б) черкеску (чепкен) «высшие социальные слои носили из белого сукна» (8).

* Напр., в именах: Тинибек - Тинмек, Джамбот - Джаммот, Камболат - Квммолат и т.п.

в) у бурок (джамчы) «любимым цветом молодежи из высших слоев был белый. Этот цвет четко подчеркивал принадлежность к высшей социальной группе» (9);

г) поголенки, обшитые снаружи сафьяном (сахтиян уюкь) «носили... в основном социальные верхи» (10);

д) серебряные или золотые пояски для повязывания ногвиц (ышым бау) «были характерны лишь для социальных верхов» (11);

е) обувь-чарыкь «носила в Карачае и Балкарнии только социальная знать, и изготавливали их только из крашеного сафьяна» (12);

ж) большие шелковые платки с кистями, расшитые по всему полю шелковыми нитками того же цвета (в основном белого, бордового) - чилле джаулукь - в будние дни носила «лишь самая высшая социальная верхушка» (13).

Как видим, понятия социальной престижности довольно глубоко проникли в общественное сознание карачаевцев и балкарцев, выражением чего и выступала маркировка социальных ролей в предметах быта, в данном случае - в одежде. Примеры, приведенные К. М. Текеевым, ярко иллюстрируют это. Правда, в одном случае, его утверждению, что чувяки-чабыры - «были обувью непристойной» и их «в основном носили социальные низы» (14), кажется, противоречат данные фольклора, однако это противоречие, очевидно, несущественно.

Об одежде, пожалуй, можно добавить еще следующее.

Головной убор в мужском костюме к началу XIX в. практически не сохранил атрибутивных элементов. Последние сохранились частично лишь в женском головном уборе (окья бёрк). Представительницы бий-ского сословия носили расшитый золотыми и серебряными нитями окья-бёрк с острым, конусовидным верхом, увенчанным шишаком, а в налобной части украшенным венчиком. По мнению исследователей, женский головной убор сохранил аланские и кипчакские элементы. Так, венчик связывается с аланами, а шишак - с кипчаками. Известно, что в XIV в. кипчакская знать носила шишаки, украшенные розетками из золоченого серебра, а в целом среди тюркской знати бытовал богато орнаментированный головной убор с острым верхом (15). Археолог Х. Х. Биджиев выдвинул предположение, что один из женских головных уборов, фрагменты которого им найдены у селения Карт-Джурт, возможно, принадлежал представительнице карачаевского княжеского рода Крымшамхаловых (предположение исходит из сходства изображенного на венчике знака с родовой тамгой Крымшамхаловых), Крымшамхаловы же проживали именно в Карт-Джурте (16). Необходимо от-

метить, что островерхие головные уборы бытовали не только у кипчаков, но и у алан.

Обувь издавна у многих народов также содержала элементы социальной атрибуции. Не были здесь исключением и народы Северного Кавказа. К примеру, у адыгов по цвету обуви можно было определить принадлежность к тому или иному сословию: «князья носили обувь красного цвета, зажиточные люди - желтого, а крестьяне - черного» (17).

Автор XVII в. Эвлия Челеби отметил, что черкесские мурзы носили красную сафьяновую обувь «месты» (у карачаевцев и балкарцев «месси») (18). Аналог этому можно найти в Карачае и Балкарии. В старинной песне «Татаркан» сафьяновая обувь связывается именно с князьями:

*Иммолат да ёрге - энгиге
чабабы
Кеси мнген тору аджирни
арытды
Бийлиги сахдиян чабырла
бла таньтды* (19)

*Иммолат (Крымшамхалов)
скачет вверх-вниз
Загоняя снедого жеребца
Показывая по сафьяновым
чувакам
свой княжеский сан.*

В фамильном предании Хачировых говорится, что их родоначальник Дауле, сын закавказского владельца, пришел в Карачай в красных сапожках, что, как указывается в предании, являлось признаком княжеского звания (20).

Устойчивая связь обуви красного цвета с принадлежностью к аристократии у народов Северо-Западного Кавказа (в т.ч. у карачаевцев и балкарцев), на наш взгляд, может свидетельствовать о реликтах византийского влияния. Как известно, обувь и плащ именно красного (пурпурного) цвета являлась одним из атрибутов византийских правителей, от которых эта мода распространилась на соседние народы, в том числе и кавказские. Так было, например, в средневековой Армении. Историк V в. Мовсес Хоренаци пишет в своей хронике: «Арташес же... жалует Аргаму... обещанное второе место, также венец, усыпанный яхонтами, пару серег для ушей, **красную обувь** (выд. мной, - Р.Х.) для одной ноги» (21). Другим отличительным знаком владыки Византии «был золотой ромб (тавлон) на пурпурном (выд. мной, - Р.Х.) плаще императора. Ближайшие его сподвижники носили пурпурные ромбы на белой одежде» (22). мода на тавлионы также широко распространилась и проникла в Аланию. Как отмечает Т.Д. Равдоникас, такой элемент аланской одежды как квадратная (ромбовидная) нашивка-украшение возникает «под влиянием византийской моды, как подражание... тавлионам» (23). Вполне вероятно, что к эпохе византийского влияния

уходит обычай народов Северного Кавказа, по которому только представители знати имели право носить обувь (мужчины) и платье (женщины) красного цвета. Как отмечает Е.Н. Студенецкая, красный цвет платья был «сословным признаком костюма женщины из феодальной среды», наряду с высокими шапочками, корсетами, ходулями и нарукавными подвесками (24).

Ходули были неотъемлемой принадлежностью наряда карачаево-балкарской княжны. Н.Ф. Грабовский, гостивший в одной из таубийских семей Балкарии, отмечает, что тамошние «женщины высшего сословия ходят не иначе, как на низеньких ходулях; ходули эти по большей части деревянные, но бывают и серебряные; устроены они из двух стременообразных дощечек, высотой в 3-4 вершка, к которым сверху прикреплена третья плоская дощечка, длиной в 5-6 вершков; эта последняя дощечка имеет форму подошвы или просто четырехугольника; по середине ее прикреплен ремешок, в который всовывают ногу, становясь на ходули» (25).

Еще одним неизменным атрибутом девушек княжеского сословия в Карачае и Балкарии являлся корсет, называвшийся **чуба**. Как отмечает Е.Н. Студенецкая, корсет «носили девушки из княжеских семей, а также дочери наиболее почетных кара-узденей» (под последними, очевидно, надо понимать сырма-узденей, т.е. «почетных узденей») (26).

Сословным признаком, как отмечалось, в бийском женском костюме являлись длинные нарукавные подвески из ткани, расшитые галуном, золотыми и серебряными нитями.

ОРУЖИЕ также нередко несло атрибутивные признаки. Военные функции биев обуславливали то, что оружие выступало как важный вещный атрибут, а сакральный ореол, которым наделялся княжеский сан часто приводил к сакрализации бийского оружия. Оно иногда получало не только особое наименование или личное имя, но и наделялось свойствами, независимыми от воли его владельца, т.е. как бы имело свой «характер».

В карачаево-балкарском фольклоре неоднократно упоминается **сырпын** - волшебный клинок эпических героев. Сырпын вождя нартов - Ёрюзмека обладал особым свойством: если его вынуть из ножен, то он не может быть вложен обратно в ножны без того, чтобы обогреться кровью (27). Встречается еще одно название подобного волшебного клинка - **сюлпюгюр**.

Оружие князей Карачая и Балкарии, их атрибут, именовалось **сарыкулак** (букв. «желтоухий», «с желтыми ушками»). Сарыкулак имелся, по преданиям, у безенгиевского князя Басханука (XVII в.), у верхне-балкарского князя Жабо улу Бекмырзы (28). Позднее наименование «сарыкулак» употреблялось и по отношению

к огнестрельному оружию. Последнее у князей именовалось еще «алтынлы» (букв. «золоченый»). В песне «Отара Кубановых» таким оружием наделяется князь Асланбек.

*Отара, о джюкюсхан!
Келмесенг оа алтынлыты
берсенг а
Атылысан алтынлыты.*

*Отара, о господи!
Если сам не идешь (в поход)
одн алтынлы,
Стреляющий алтынлы.*

То, что эти виды оружия, имеющие особое наименование, связываются с эпическими героями (сырпын, сюлпюгюр) и биями (сарыкулак, алтынлы) конечно, не случайно. Как не случайно почтительное отношение к оружию великих воинов и правителей у многих народов мира.

Согласно легенде, небесный меч был дарован богами гуннскому вождю Аттиле для покорения мира (29). Чудесное оружие, имеющее собственное имя было у легендарного короля Артура (меч Калибурн, щит Придвен, копье Рон) (30). Герой эпоса «Беовульф» обладает «старинным Хрунтингом, лучшим из славных, клинков nasledных» (31).

Оружие знаменитых предводителей поклонялись и народы Кавказа. Автор XIII в. аль-Гаркави сообщает, что табасаранцы построили часовню в скале, где хранился меч, распространявшего ислам в Дагестане, арабского полководца Масламы ибн Абдумалика (VIII в.): «Меч же вынут из ножен и прислонен к стене в этом михрабе. Совершают к нему паломничество только в белой одежде, а если к нему направится кто-нибудь, в одеянии окрашенном в какой-либо цвет, то начинается дождь и ветер, так, что деревни вокруг него едва не погибают. Поэтому на дорогах к этому храму поставлены стражи, которые не пускают тех, кто идет смотреть меч в цветной одежде» (32).

Даже в XIX в. аварцы верили в особые свойства оружия великого воина. Чтобы обеспечить урожайность, они прибегали к следующему ритуалу. «После молитвы читают Коран в мечети или идут домой, и читают там. Через несколько времени, - пишет О. Караулов - мулла выходит с шашкой, а лучший ученик с флагом (эта шашка и флаг, оставленные Абу-Муслимом, распространителем магометанства). Тогда выходят и другие жители. По прочтении молитвы мулла размахивает шашкою, и все остальные бросают камни, стараясь попасть в кувшин; если кувшин разбивается на мелкие куски, будет урожай» (33).

Сакрализованное оружие, таким образом, приобретает самостоятельное бытие, выступает «заместителем» своего хозяина, помогает людям влиять на природные явления и само может наказывать людей, насылая на них стихии.

Есть веские основания считать, что в древности оружие выступало священной инсигнией власти. Причем такая традиция, очевидно, имеет корни в глубокой арханке, в том числе кавказской. В.И. Козенкова выдвигала предположение, что знаменитые бронзовые топоры Кобанской культуры «служили, видимо, и жезлами-символами власти представителей родоплеменной знати» (34). В другой своей работе исследовательница пишет: «Характерным оружием, и видимо, **символом социального отличия** (выд мной, - Р.Х.) была булава с каменным, роговым или бронзовым навершием» (35). Аналогичного мнения, но уже применительно к оружию знати раннесредневекового периода (на примере северокавказских тюрок), придерживается Х.Х. Биджиев. Относительно тюркских топоров VIII-XII вв., исследованных им в Центральном Предкавказье, он отмечает: «Они происходят из памятников культа, посвященных феодальной верхушке... Топоры, используемые феодальной верхушкой и рядовыми воинами, резко отличаются. Представители феодальной верхушки были вооружены пышными и настоящими, боевыми топорами, а последние рабочими и рядовыми топорами» (36).

Примеры сакрализации оружия (в данном случае - защитного) приводит в своей недавней работе М.Д. Каракетов, собравший значительный материал по Карачаю. В селении Карт-Джурт у клана Мударлары фамилии князей Крымшамхаловых хранились кольчуга, некогда принадлежавшая, видимо одному из предков этого клана. Эта кольчуга (**кюбе**) висела на стене самого почетного места в доме хозяина - тёр Кольчуга (Мудар кюбе) использовалась в ритуале благословения дружинников. Её «окунали в хмельной напиток къанбура (букв «кровяная бура») и этой кольчужной водой окропляли голову боевой лошади (урушчу ат) и дружинников (иррейчи, сарайым-эр)». Эта священная кольчуга хранилась в Карачае вплоть до XX в. (37). Опять же обратим внимание, что речь идет именно об оружии биев.

Оружие наиболее выдающихся правителей, видимо, передавать по наследству не полагалось. Очевидно, именно этим объясняется то, что князья-воины Камгут Крымшамхалов и Айдебол были захоронены вместе со своим оружием.

Если речь зашла о таких материальных атрибутах как инсигнии, то здесь видимо нельзя не упомянуть о перстневых печатях - мухур (от араб. «печать, печатка» (38)).

Необходимо отметить, что карачаево-балкарская сфрагистика до сих пор специально изучению не подвергалась, что значительно затрудняет освещение данного вопроса. Тем не менее, сохранившиеся оттиски мухуров позволяют сделать определенное

представление о них. По крайней мере, мухуры первой трети XIX в. были однотипны: как правило, на них помещалась фамилия, имя и отчество (по-арабски) владельца, изредка печати украшались орнаментом. Такие мухуры скрепили осенью 1828 г. прошение карачаевских верхов на имя генерала Эмануэля («приложивши перстнями чернильные знаки») (39).

Значение печатей-мухуров в прошлом, видимо, было велико. Именно этим можно объяснить, что они упоминаются даже в нартском эпосе карачаевцев и балкарцев. В сказании «Как Ёрюзбек убил Красного Фука» есть эпизод: низложив владыку нартов Красного Фука Ёрюзбек, становящийся новым вождем нартов, снимает с пальца Фука золотую перстневую печать:

*Къызыл Фуку эси аууб
къалгъанды,*

*Бармагъында алтын мухур
болгъанды,*

*Алтын мухурун Ёрюзбек
алгъанды (40).*

*Красный Фук (от страха)
потерял сознание,*

*На пальце у него был золотой
мухур,*

*Золотой мухур взял себе
Ёрюзбек.*

Этот акт, надо полагать, означал переход власти над нартским народом от Фука к Ёрюзбеку.

В другом сказании обладательницей мухура называется жена Ёрюзбека - «мать нартов» Сатанай (41). В данном случае, видимо, нашло свое отражение та роль, которую в качестве общественных лидеров нередко играли женщины в древности, у карачаевцев и балкарцев. Это предположение подтверждается преданиями о княгине-воительнице Зурум-бийче, боровшейся с иноземными захватчиками, о княгине Гошаях, имевшей собственный замок и т. п. (42). Можно допустить, что в далеком прошлом карачаевцы и балкарцы сохраняли тюркскую традицию, которая уделяла женщине немало важную роль в общественной жизни. «Женщины у тюркских народов, - пишет А.Н. Кононов, - в донсламское время, а в отдельных случаях и позднее, занимали весьма высокое положение в обществе: стояли во главе племен и государств, принимали участие в битвах, пирах и т. п. (43)».

До исламизации некоторые влиятельные женщины в Карачае и Балкарии, видимо, добивались привилегии иметь собственные печати, что, вероятно, и отразилось в эпическом сказании о Сатанай.

Имеющиеся данные позволяют утверждать, что в древности печати имели не арабское наименование «мухур», а собственно тюркское. Так, в фольклорном наследии карачаевцев встречаются упоминания о печатях, называвшихся **семен-билкир** (печать «семенов» - сборщиков дани?) и **къамта-билкир** (шаманская печать?)

(44). Видимо, коренное слово «билкир» - печать, позднее было вытеснено арабским заимствованием.

В роли инсигнии в древности, как указывалось выше, могло выступать и оружие. Эту же функцию, очевидно, выполняла у карачаевцев ритуальный посох **джик-элтей-таякъ** (букв. «суставного предка посох»), который при ритуале клятвы назывался **антлы-таякъ** («посох клятвы»). Один из таких посохов хранился у князей Крымшамхаловых (клан Мударлары), завернутый в упоминавшуюся выше священную кольчугу Мудар-кюбеси. На связь посоха с носителем власти указывает не только то, что он хранился у князя, но и то, что длина его должна быть обязательно равна росту главного князя (къанкъар тенгли) (45). Эти обстоятельства косвенным образом указывают на то, что упомянутый посох выполнял функции атрибута-инсигнии власти. Ритуальный его характер связан с универсальными представлениями о посохе как символе активного, мужского начала, т.е. культом плодородия.

На примере атрибутов царской власти у древних майя В.А. Гуляев отмечает: «Эти инсигнии как воплощение магической силы царя по управлению различными явлениями природы должны были обеспечить благополучное выполнение сельскохозяйственных работ и тем самым процветание всей страны. Но они же, с другой стороны, призваны были внушить окружающим мысль о божественном характере царской власти, обеспечить беспрекословное повиновение царю, убедить подданных в незыблемости и вечности установленных свыше порядков» (47). В известной мере, аналогичные функции выполняли и инсигнии бийской власти в Карачае и Балкарии.

Инсигнии - оружие символизировали власть и могущество вождя, правителя, его статус как первого военачальника, главного лица в воинской иерархии. По замечанию того же В.И. Гуляева, топор в качестве такого атрибута власти бытовал у майя, африканских йоруба, и даже у царей III династии Ура в древней Месопотамии (48). О топорах «кобанцев», средневековых тюрков выше мы упоминали.

Инсигнии - печати, видимо, символизировали гражданскую власть биев как администраторов (олнев и некудов).

Инсигния - посох, очевидно, связана с сакральным статусом карачаево-балкарских князей, которые, как мы постарались показать во второй главе данной работы, выступали в качестве «посредников» между людьми и миром божеств, могли влиять на природные стихии и, следовательно, на благополучие общества.

Проводя эту классификацию, автор вовсе не претендует на ее строгость и завершенность. Она достаточно условна не только в

силу слабой изученности этого вида атрибутов (в данной работе они впервые, применительно к карачаевцам и балкарцам, рассматриваются специально). Дело в том, что в реальности функции этих символов нередко пересекались и, помимо, функций, на которых они «специализируются», они могли нести дополнительную, функциональную нагрузку, которая, в свою очередь, является основной для другой группы атрибутов. На пример, инсигния-оружие могла быть связана с сакральным статусом правителя (т.е. со «специализацией» инсигнии-посоха), а инсигния-посох восприниматься и как символ гражданской власти (т.е. нести функции инсигнии-печати) и т.д. Поэтому еще раз хочется подчеркнуть, что наша классификация достаточно условна и, возможно, в дальнейшем будет нуждаться в более тщательной разработке.

ПОГРЕБАЛЬНЫЕ СООРУЖЕНИЯ. В них традиционно присутствуют атрибутивные признаки, что характерно для многих народов, в том числе и тюркских. Известно, что, например, на территории Тувы в средние века была выработана своеобразная иерархия погребальных сооружений, соответствующая социальной иерархии. Для высших слоев возводились мощные храмы-усыпальницы, для менее знатных лиц - орнаментированные «саркофаги» из мраморных и сланцевых плит, а для рядовых воинов - простые каменные оградки вокруг могил (49).

Социальный статус погребенного отражался в типе погребального сооружения и у народов Центрального Кавказа. Именно о социальном характере склепов мусульманских князей Кубадиевых (Северная Осетия) пишет, например, исследователь В.Х. Тменов. О том же характере карачаевских и балкарских склепов-кешене свидетельствуют работы Х.Х. Биджиева и И.М. Мизнева. Основываются они на многочисленных археологических этнографических и иных материалах, перечисления которых мы избегаем, вследствие специфики данной работы.

Усыпальницы-кешене являются, пожалуй, наиболее ярким атрибутом социального статуса бийского сословия. К началу 1980-х гг. археологами в одном Карачае было зафиксировано 57 склепов. Из них 5 представляли наземные прямоугольные каменные сооружения с двухскатными крышами. Для горной местности эти посмертные хоромы представляются весьма внушительными: длина их доходит до 6 метров, ширина - до 4-х, высота стен до 3,5 метров (с крышей - до 6-ти). До 70 см доходила толщина стен. Мавзолей, таким образом, возвышался на высоту двухэтажного дома. Остальные 50 склепов (полусклепы по И. М. Мизневу) являли собой четырехугольные и многоугольные сооружения без перекрытия (50).

Эти склепы сосредоточены в пяти могильниках: Эль-Джурте (Баксанское ущелье), Джамагате (Гебердинское ущелье), Хурзуке и двух - в Карт-Джурте (Кубанское ущелье). Примечательно, что во всех этих селеньях находились резиденции князей: Крымшамхаловых (в Карт-Джурте и Эль-Джурте), Урусбиевых (в Джамагате), Дуловых, Казневых, Коджаковых и др. (в Хурзуке). В то же время у большого селенья Учкулан, где князья не проживали вовсе, полностью отсутствуют и склепы. В свое время на это уже обращал внимание Х.Х. Биджиев: «В пользу принадлежности склепов в окрестностях села Картджурт, а также полное отсутствие их в соседнем селении Учкулан, если учесть, что в первом в изучаемый период (XIV-XVIII вв., - Р.Х.) жили наиболее могущественные карачаевские фамилии... а во втором - рядовые семьи» (51).

Поскольку население было этнически однородным, то и способ захоронения тела был одинаковым и у знати, и у простых общинников: они хоронили покойников в деревянных гробах-колодах, изготовленных из куска ствола, распиленного на двое, и выдолбленных изнутри, так, что одна половинка являла собой ложе, другая - крышку гроба. Однако социальный статус покойного подчеркивался и здесь. Об этом говорит инвентарь, сопровождавший умершего. Знать хоронили с дорогими украшениями из серебра, ценных камней, парчовых тканей, дорогими головными уборами и т. д. Рядовых людей в потусторонний мир сопровождал скудный инвентарь - небольшое железное колечко, пряжка, кресало, железный ножичек, ножницы и т. п. (52).

С исламизацией и внедрением шариата с его эгалитарными установками изменяется способ погребения, исчезает инвентарь и гробы, уходят в прошлое склепы.

Есть основания предполагать, что атрибуция социального характера проявлялась и в предшествующий усыпальницам - кешене период, когда основным типом захоронения для всех социальных групп было грунтовое с наземными каменными выкладками. Форма этих выкладок была круглая (иногда овальная) и прямоугольная. Согласно сообщению, любезно сделанному автору проф. Х.Х. Биджиевым, могилы с прямоугольными выкладками встречаются реже, чем с круглыми. При этом сам погребальный обряд в обоих типах могил одинаков. Разница в формах каменных выкладок при единстве погребального обряда (т. е. и этническом единстве) наводит на вопрос о причинах этого различия. Поскольку этнический фактор отпадает (погребения карачаевские или балкарские), то, очевидно, различие обусловлено фактором социальным. Тот факт, что могила с прямоугольными выкладками значительно меньше, наводит на предположение, что они, возможно, принадлежат к знати. Такое

предположение представляется вполне вероятным потому, что у тюрков Центральной Азии, которые также делали круглые и квадратные (прямоугольные) каменные выкладки вокруг могил, первые предназначались для рядовых людей, вторые - для знати. Относительно этого В.Н. Ткачев пишет: «У кочевников Южной Сибири и Центральной Азии погребения обкладывались цепочкой камней, имеющей видимо, начальное значение изолирующего (отделяющего покойного от мира живых) пояса, форма которого со временем усложнялась и приобрела смысл социальной дифференциации: **прямоугольные в плане выкладки окружали могилы знатных членов рода, круглые - могилы простолюдинов**» (выделено мной. - Р.Х.) (54).

ЖИЛИЩЕ являлось важным объектом социальной атрибуции. Каменные башни-замки балкарской (замок Жабоевых, замок Абаевых и др.) и карачаевской (башня Гошаях Крымшамхаловой у сел Кызыл-Кале, ее же башня у Эль-Джурта и др.) знати полностью или частично сохранились до наших дней. Необходимость в их постройке была вызвана, конечно, в целях обеспечения безопасности от внешних врагов. В то же время, важным мотивом их возведения являлось и стремление обезопасить себя от своих поданных. Бий и примыкавшие к ним в социальном отношении «почетные» уздени не допускали, чтобы «черный народ» возводил себе башни-замки и, тем самым, приобрел самостоятельность. Родовые замки биев, таким образом, выступали не только средством защиты от внешних и внутренних врагов, но и важным материальным атрибутом княжеской власти и могущества. В качестве такого атрибута они стали выступать с того времени, когда их возведение стало привилегией знати.

«Развивающиеся местные общества получают в XV-XVI вв. более благоприятные условия для дальнейшего развития феодальных отношений, - отмечает И.М. Мизиев - К этому времени, вероятно, появляются крупные феодальные резиденции типа Курнятского замка, замка Джабоевых, Замка Зыгли» (55). Говоря о башенных сооружениях XVI-XVIII вв. (башни Абаевых, Малкаруковых, башня Гошаях, башня Амирхана и др.), указанный автор обращает внимание на то, что «все они расположены уже не в горах на недоступных уступах и вершинах, а в самих аулах в окружении рядовых горских жилищ». По его мнению, это «свидетельствует о том, что феодальные отношения прочно вошли в жизнь народа» (56). Вопросы о феодализме в Карачае и Балкарии мы коснемся в следующей главе. В данном же случае для нас важен вывод исследователя о том, что все эти сооружения принадлежали местной знати и являлись их резиденциями, а не просто выполняли исключительно

функции элементов общественной оборонительной системы. Речь идет о том, что знать монополизирует право на обладание замками и башнями.

§ 2. РИТУАЛЬНО-ОБРЯДОВАЯ АТРИБУЦИЯ

Высокий статус социального лидера, лиц, принадлежащих к господствующей верхушке, не мог не получить своего выражения и в такой важнейшей сфере как ритуально-обрядовая жизнь. Карачаево-балкарские материалы убедительно показывают ту большую роль, которую играли представители знати в этой области бытия традиционного общества. Более того, во многих ритуалах бий занимал не только важнейшее, но и центральное место. «Общей чертой всех такого рода ритуалов, - отмечает Л.Е. Куббель, - следует считать то, что участники полагают их развивающимися как в сакральном, так и в профанном мире, и, следовательно, действующими лицами в них выступают в равной степени люди, предки и божества. Таким образом, всякий раз подтверждается сакральная санкция власти и более или менее сакральный характер ее носителей» (1).

Имеющиеся в нашем распоряжении данные позволяют утверждать, что практически в каждой форме обрядности - свадебной, похоронной, инициационной и др. - имеются элементы, атрибутирующие роль социального лидера, лица, принадлежащего к правящей группе.

СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ. В качестве атрибутивных признаков в данном случае выступают те элементы, которые отличают свадебную обрядность биев от аналогичной обрядности основной массы общинников.

Таких признаков можно выделить четыре и ниже мы коснемся их.

1. Различие между «белой костью» и «черным народом» заключалось в суммах брачного выкупа (кьалын, т.е. калым).

Согласно карачаево-балкарским адатам, у князей «по древнему обряду калым заключался в 15 предметах: 5 крестьянах, 5 штуках железными вещами и 5 остальных предметах, сенокосной землей, которая бы стоила одной служанки, двух быков и двух лошадей» (2).

В 1807 г., после эпидемии чумы, адатом было установлено, что бии уплачивают за девушку калым в размере 500 руб., а за вдову - 300 (уздени должны были платить соответственно 220 и 150, крепостные крестьяне - 150 и 100 руб.) (3).

В дальнейшем суммы калыма неуклонно возрастали и доходили до 600-800 руб. (за девушку у узденей - 300 руб.) (4).

Н.Ф. Грабовский, побывавший на бийской свадьбе в Балкарии уже после ее присоединения к России, сообщает, что «лица, принадлежащие к сословию таубий (5), платят от 700 до 1000 руб. серебром, а фамилия таубиев Урусбиевых, как исключение, 1500 руб.; лица простого сословия - не свыше 300 руб.» (6) Как видим, если за 60 лет XIX века бийский калым возрос в 2-3 раза с 500 (1807 г.) до 1000-1500руб. (1869 г.), то за это же время узденский калым чуть более чем на 1/3. Налицо была тенденция к увеличению этого разрыва, что косвенным образом свидетельствует об усилении мощи аристократии, росту их социального статуса, дальнейшем возвышении знати над простым народом.

2. Разной была и продолжительность свадьбы у биев и рядовых общинников. Н.Ф. Грабовский сообщает, что «по приезде в дом жениха, свадебное веселье, если жених таубий (выделено мной, - Р. Х.) продолжается дней 10-15, простой же народ веселится дней семь» (7). О большей продолжительности бийской свадьбы свидетельствуют и полевые материалы, собранные автором; один из наших информантов сообщал, что свадьба у Крымшамхаловых (клан Ачахматлары) длилась около двух недель. Столь длительное празднество, вошедшее в обычай, призвано было еще раз подчеркнуть могущество и значимость «белой кости».

3. В отличие от простонародья, у биев девушку в дом жениха сопровождала специальная свита, обязательно состоявшая из трех лиц. Это были дигиза - воспитательница (аталычка) княжны, или «за неимением ее, вообще женщина из простого класса, чем-нибудь заслужившая доверие и некоторое уважение семьи невесты» (8), рабыня - эгет (или къарауш) и один холоп «из более приближенной к дому невесты семьи» т. е. слуга из крепостной среды, которого Н.Ф. Грабовский называет джемхагаса (9).

Эта свита находилась в доме новобрачного от одного года до трех лет. По истечении этого срока дигиза возвращалась домой. Перед возвращением она обязана была устроить пиршество для того аула, в котором находилась все это время (т. е. аула жениха). Состоятельная дигиза должна была:

- сварить пиво и бозу*;
- зарезать одного быка и целиком сварить его в большом котле;
- зарезать и сварить целиком 10—20 баранов (къой-уча);
- приготовить от 30 до 50 столиков (тепси) других различных кушаний (10).

* Национальный хмельной напиток.

На это пиршество в дом таубия-жениха приглашались все мужчины селения. Дигиза посылала в дом каждого родственника жениха по одному барану, кувшину пива и бозы, части других блюд. В свою очередь, каждый из участников данного пиршества обязан был сделать ответный подарок дигизе: простой народ дарил по 1 корове, жених - от 10 до 30 коров, 100-200 баранов и полную шелковую одежду, остальные таубий - по одной лошади. Кроме того, дигиза получала всю шерсть баранов и шкуры зарезанного за время ее пребывания в доме таубия скота. Джемхагаса возвращался домой вместе с дигизой, получив от жениха одежду, полное вооружение и лошадь с седлом (11).

4. С момента выхода замуж представительницы княжеского сословия, по обычаю, должны были избегать появления на публике; «они вообще нигде не показываются» (12).

ПОХОРОННАЯ ОБРЯДНОСТЬ также представляет определенный интерес в свете рассматриваемой темы.

Любопытен ритуал принесения соболезнования бийской семье, который проводили лица узденского сословия. Соболезнующие приходили к дому умершего и за 20-30 шагов до его ворот выстраивались цепочкой друг за другом и, держась за полы идущего впереди, причитали:

*Уай бийибиз, майрыбыз,
Ай-бай сенге джаныбыз
Уай, Сарын, Сарын, Сарынай,
Уай, дьрхатна кхайыбыз,
Уай, сарын, сарын, сарынай,
Сюеглибиз ожер туюю,
Джаш-джаныбыз эр-дугур,
Уай, сарын, сарын, сарынай,
Ай бийибиз, ханыбыз
Ай-бай сенге джаныбыз.*

*Уай князь наш, господи наш
Жертвою тебе наша душа
Уай, плач, плач, плач,
Уай, главных высота,
Трясется наша душа
Уай, плач, плач, плач,
Кости наши подземные,
Со всех наших сторон саян-
холм
Уай, плач, плач, плач,
Ай князь наш, хан наш,
Жертва тебе наша душа
(13)*

К сожалению, сохранились лишь скудные упоминания о том, что, в случае смерти бия шапку его наследника бросали в пещеру (14). Во второй главе предлагаемой вашему вниманию работы автор уже рассматривал значение образа пещеры в космологических представлениях карачаевцев и балкарцев. Очевидно, бросание шапки в пещеру являло собой ритуальную имитацию возвращения в лоно Матери-земли (напомним, что у пещеры был зачат родоначальник карачаевских князей Карча).

Места захоронения выдающихся биев сакрализовывались. Выше мы упоминали об обычае принесения даров к мавзолею Камгуга Крымшамхалова у Эль-Джурта. Вызван этот обычай был надеждой получить заступничество, и, видимо, «подпитаться» магической энергией кут. Налицо была тенденция превращения усыпальницы в святилище, на что указывает наличие таких характерных для святилища черт, как испрашивание блага через принесения даров (по сути, жертвоприношений). Здесь, как нам представляется, уместным будет привести замечание Л.А. Дицесса, писавшего, что, «несомненно, из таких хором предков-мертвецов и развивались языческие храмы» (15). В этой связи можно напомнить, что, к примеру, «первоначальное формирование христианских культовых зданий теснейшим образом связано с кладбищами и гробницами, развивавшись в значительной мере из часовен над гробницами мучеников» (16). То же самое явление наблюдалось и в мусульманских регионах, где усыпальницы разного рода религиозных знаменитостей превращались в святилища-мазары (17). Даже в наши дни могила безымянного «святого человека» (шыйых адам) у карачаевского селения Хурзук продолжает служить объектом поклонения, испрашивания благ и т.п.

Почитание могилы Камгуга находилось в полном соответствии с древней тюрко-монгольской традицией. Так, по представлениям монголов, некая неведомая сила останавливала людей, находившихся чересчур близко к месту погребения Чингиз-Хана, а «места, где находятся могилы правителей, всегда считались у монголов священными и запретными» (18).

В похоронной обрядности князей у карачаевцев и балкарцев (как и ряда других тюркских народов) использовались два сакральных цвета - белый и голубой (синий). Не случайными представляется такая деталь историко-героической песни «Ачей улу Ачезез», как упоминание того факта, что тело погибшего в Карачае крымского хана было обернуто в голубой войлочный ковер (кёк кийиз). Это становится понятным, если учесть, что «только знатные члены рода или господствующего племени у тюрков имели право на голубой и белый цвета в одежде и жилище, символизировавшие близость к верховному божеству» (20).

Сакрализован был и белый цвет. В нартском эпосе сохранилось упоминание о том, что эпические богатыри на поминках приносили в жертву коня белого цвета. «Они (нарты) не ведали трупности и смерти. Когда кто-либо из них (все же) умирал в бою, то он становился близким к Тейри. Тейри земли и летом, и зимой, и в холод, и в жару освещал его могилу (оба). Когда кто-либо умирал, богатыри-нарты не забывали его могилу. Когда кто-либо резал скот, то

долно мяса относил на его могилу. До пяти лет в месяц Хычауман (май) резали белого коня, разводили костер возле могилы и трапезничали. Танцевали вокруг могилы. Давали клятвы, каялись» (21). Подробность описания наводит на мысль, что мы здесь имеем не столько мифологический, фольклорный сюжет, сколько этнографический, в прошлом действительно имевший место. Фигурирование коня в данном случае вовсе не случайно. В прошлом карачаевцы и балкарцы хоронили своих вождей с конем, на что указывает, например, предание о князе Айдеболе (22). В карачаевском народном соннике образ коня связывается со смертью, и по сей день. Есть весьма серьезные основания полагать, что участие коня в карачаево-балкарской похоронной обрядности имеет традицию, уходящую корнями в древнетюркскую среду. Так, раннесредневековые болгары хоронили своих вождей с мечом и конем (полная аналогия с похоронами Айдебола) (23).

«ЦАРСКИЙ ИНЦЕСТ». Под этим термином в этнографии подразумевается одна из форм (по Л.Е. Куббелю «специфический вариант») ритуального конфликта, сущность, которой заключается в сознательном нарушении вождем, правителем, табу на родственные браки. «Правитель, совершая любого рода нарушения табу, тем самым демонстрирует свой отрыв от коллектива, свое возвышение над ним» (24). Однако, этот акт не односторонен. Он связан с осознанной обществом и признаваемой последней инаковостью статуса социального лидера. Отсутствие санкций за нарушение табу со стороны общества объясняется не столько могуществом вождя (против него можно восстать или, в конце концов, убить его), сколько признанием со стороны общества права вождя на такое нарушение. Таким образом, речь идет о двух встречных процессах: с одной стороны, претензия на особый статус «сверху», с другой - признание такого статуса «снизу». Преградой между этими потоками является социальная норма (в данном случае экзогамия) и она устраняется ритуальным конфликтом (в данном случае «царским инцестом»).

Практика брачно-семейных связей внутри карачаево-балкарской «белой кости» знает множество примеров брачных союзов, которые заключались внутри одного рода-тукума (тукъум). Полевые материалы свидетельствуют, что бийские рода нарушали экзогамию вплоть до XIX в. включительно. Так, Тууган Крымшамхалов (клан Ачахмат-лары) был женат на Кябахан Крымшамхаловой (клан Гилястанлары), Джамбот Крымшамхалов - отец той же Кябахан - на Крымшамхаловой (клан Сосранлары), внучка упомянутого Джамбота-Джампого вышла замуж за Каншаубия Крымшамхалова (клан Ачахматлары), Ёлмесхан Крымшамхалова (клан Сосранлары) - за Алия-Крымшамхалова (клан Гилястанлары) и т.д. (25). В этой

фамилии не допускались браки лишь между двумя кланами (атаулами): Мударлары и Сосранлары

Та же картина наблюдалась у второго по влиянию княжеского рода Карачая - Дуловых. Карахани Гилястановна Дудова была замужем за Дудова же (клан Апсуалары) (26). Зафиксированы браки между Дудовыми и представителями ветви тех же Дуловых - Айсандыровыми (Мингкоевыми). Шмауха Мамушевич Айсандыров был женат дважды и обе его жены (Нахан и Гезау) были из рода Дуловых (27).

Примеры подобного рода можно продолжать, однако мы, пожалуй, ограничимся этим, чтобы не утомлять обилием имен.

В то же самое время, в XIX в. в среде узденства строжайшим образом следили за поддержанием запрета на браки не только между представителями одного рода (тукума), но и частично между представителями разных родов, входящих в один союз родов (къауум). В § 2 первой главы мы приводили случай, когда изгнанием из Карачая и позорным столбом обернулся брак для А. Салпагарова и М. Байрамкуловой, фамилии, которых входили в один союз-кауум. В 1898 г. на сходе фамилий, входивших в Шадибековский каум (кстати, наименее кровнородственный из всех каумов) было подтверждено, что тукумы, входившие в этот каум (Хубиевы, Хачирировы, Биджиевы и др.) не будут родниться посредством браков (28).

Столь явная разница в отношении экзогамии между биями и узденями вовсе не являлось следствием «самоуправства» знати. Об этом мы говорили в самом начале. В то же время, в некоторых работах встречается попытка объяснить столь сложное явление как «царский инцест» весьма упрощенным образом. Так, в историко-этнографическом очерке «Карачаевцы» это явление объясняется следующим образом: «Редкие случаи нарушения экзогамных запретов встречались, главным образом, в среде высшего сословия. Стремясь сохранить «чистоту крови», княжеская фамилия Крымшамхаловых предпочитала искажение традиционных обычаев народа» (29). Обвинение в адрес Крымшамхаловых в данном случае ничем не оправдано, хотя бы потому, что у князей существовали свои собственные (сословные) традиционные обычаи, которые не обязательно должны были и в принципе не могли полностью совпадать с народными обычаями. Требовать от сословия (в данном случае княжеского) не придерживаться сословных обычаев бессмысленно, поскольку эти обычаи формируются сословным сознанием, а без сословного сознания нет и сословия.

Кроме того, объяснение «царского инцеста» стремлением «к чистоте крови» сводит это объективное, закономерное явление к субъективным влечениям, чуть ли не капризам той или иной ари-

стократической фамилии. Естественно, что ни упрека в адрес Крымшамхаловых, ни такого объяснения нарушения экзогамии мы принять, в этой связи, не можем. Но и обвинять авторов указанного очерка было бы несправедливо, поскольку в годы, когда он готовился к изданию, всесилен был пресловутый «идеологический перст», указующий, как и о ком необходимо писать историю. Да и речь, собственно говоря, идет не об этом очерке и его авторах, заслуги и вклад которых в отечественном кавказоведении общепризнанны.

Имеющиеся, правда, весьма скудные, материалы позволяют предположить, что у князей были выработаны собственные **инициационные** обряды. Фрагменты такого обряда, проводившегося у Айсандыровых (ветвь карачаевского княжеского рода Дуловых), сохранились в памяти старожиллов. Мы излагаем этот обряд в том порядке, который автору был любезно изложен канд. филол. наук Н.М. Кагиевой, записавшей и частично опубликовавшей этот обряд. Он проводился, когда княжна достигала возраста, позволявшего ей появляться публично (9, 13, 15 лет, т.е. в нечетные годы). В обряде участвовали 12 мальчиков, 9 из которых должны были быть кровными родственниками девочки. Она вставала в их круге держа в руках два серебряных подноса, на каждом из которых стояла чаша (кубок-кумган?) с вином и по шесть маленьких серебряных рюмочек (чагыр оймакъ, - букв. «винные наперстки»). На голове ее стоял большой кубок с вином. Каждый из стоявших вокруг нее 12-ти мальчиков должен был пустить стрелу вверх и успеть, пока она не коснется земли, подбежать к подносу и, налив в рюмочку вина, выпить его. Пустую рюмочку - «наперсток» - он надевал на газырь. Так проделывал поочередно каждый из мальчиков-участников обряда, пока не опустеют все 12 рюмочек (количество последних соответствовало количеству мальчиков). После этого отец (или ближайший родственник девочки) угощал старейшин, присутствующих на обряде, вином (чагыр) из чаши (кубка), стоявшей на голове девочки, которой также полагалось самой отведать этого вина. Затем девочка снимала обувь и танцевала на подносе. Обряд, как видим, был сложен, прохождение через него было весьма тяжелым испытанием для хрупкого возраста. Однако, пройдя его, она переходила в возрастной разряд, позволявшей ей участвовать в публичных торжествах (той) т.е. после этого обряда она считалась девушкой. Не должен удивлять столь ранний возраст, как 9 или 13 лет, поскольку княжеское сословие устанавливало для себя возрастной порог для перехода из одной возрастной категории в другую более низкий, нежели у основной массы общества, у «черного народа». Например, согласно полевым, материалам, у карачаевских биев был более низкий порог брачного возраста, нежели у рядовых общинников. По

преданию, почти ребенком знаменитая княгиня Гошаях была взята в жены Камгутом Крымшамхаловым, после смерти, которого она поочередно стала женой его младших братьев - Каншаубия и Эльбуздука.

Различие возрастного порога в инициационных обрядах, имевшее место между знатью и простым народом, было призвано играть ту же роль, что и «царский инцест», т.е. роль атрибутивную. Оно в очередной раз подчеркивало наличие у князей собственных этических норм, отличных от простонародья и демонстрировало право биев на обладание этими нормами. Данная форма ритуального конфликта (инициационный обряд проводится не так и не в таком возрасте, как у всех) также свидетельствовала о возникновении и развитии внутри общества корпоративного (сословного) сознания со своей собственной шкалой эстетических, этических и прочих ценностей. Если уж коснулись эстетики, то можно напомнить, что у бийского сословия, например, плоская грудь была одной из важных черт эстетически идеальной женщины. Отсюда и обычай «закорычивать» девушек-бийче в корсеты, который бытовал у знати и соседних народов - кабардинцев, осетин. Наблюдательный Н.Ф. Грабовский, присутствовавший на княжеской свадьбе, заметил, что девушки «затянутые в свои корсеты, имеют зачастую совершенно одинаковый объем как в талии, так и в плечах, бледное лицо и плоскую грудь» (30). Незрелость груди лишала женщин из бийского сословия возможности кормить ребенка материнским молоком и это, в свою очередь, вызвало к жизни другой обычай - отдавать ребенка «на кормление» (и воспитание) женщинам княжеских родов. А отсюда до аталычества - один шаг (отметим, что аталычество на Северном Кавказе бытовало только среди народов, имевших свое княжеское сословие, у вайнахов, к примеру, его не было вовсе (31)).

§ 3. ВЕРБАЛЬНАЯ АТРИБУЦИЯ

Социально-потестарная терминология карачаевцев и балкарцев содержит категорию наименований, связанных с атрибуцией социальных ролей и институтов власти.

Рассмотрим первую группу указанных наименований. Ее можно условно разбить на три подгруппы:

1. **Сословные звания**, т.е. наименования, маркирующие принадлежность лица к тому или иному сословию (аналог русским сословным званиям «дворянин», «мещанин», «крестьянин», «казак» и т. п.). Как правило, они приобретаются с момента рождения и определяются происхождением;

2 **Должностные звания** (частные титулы) - наименование должностей, которые занимает индивид (не путать с наименованием профессии); например, «президент», «мэр», «начальник» и т.п.;

3 **Общие титулы** - «определенная форма обращения к носителям того или иного звания» (1), (например, обращение «Ваше величество» к монарху, «Ваше преосвященство» - к епископу и т.п.)

СОСЛОВНЫЕ ЗВАНИЯ. Данная категория терминов отражает сословную структуру социума. Для начала необходимо, на наш взгляд, напомнить наименования самих сословий.

Высшим сословием считалось «белая кость» - **акь-сюек**, которая подразделялась (в Карачае) на две категории: **биев (бий)** или **таубиев (таубий)** - т.е. «горских князей» и **чанка** (или **тума**). Соответственно, в зависимости от принадлежности к той или иной категории, аристократ с момента рождения являлся обладателем сословного звания «бий» (таубий) или «чанка» (тума). В Карачае встречается еще одно упоминание наименование знати - **хомачары (хомачарла)** (2).

Такое деление общества было традиционно тюркское. Это архаическое противопоставление позднее сменилось противосоставлением бий - уздень (бий-ёзден), что отразило значением биев в «белой кости» и значение узденей (категории относительно свободного слоя населения).

Наименование «черный народ» (къара-халкъ) уходит корнями в тюркскую традицию (3), еще в Тюркском каганате VI-VII вв. простолюдые именовалось «черным народом» (**кара-будун**) (4).

Сословная группа лично зависимых людей именовалась в Карачае кулами - **къул** (букв. «раб»). На деле же эта группа состояла из двух сословий: действительных рабов (общее название «**казак**» («**карауаш**»), которые имеют и другие названия: **джолсуз-къул** - букв. «раб не имеющий пути»; **джулдузсуз-къул** т.е. «беззвездный раб», «**башсыз-кул**» и т.п.) и крепостных крестьян (общие названия «**джарджур**» и «**чагар**» («**чагъар**»), в свою очередь подразделяющиеся на **джоллу-къул** букв. «путный кул», «**юлгюлю-къул**» - «кул, обладающий долей» и т.п.) (5). В Балкарии для этих двух сословий существовали только два из выше приведенных названий: крепостной крестьянин именовался **чагар (чагъар)**, а раб назывался **казак (къзакъ)**; женщины именовались **карауаш (къарауаш)** (6). Карачаевская социальная терминология сохранила наиболее архаичное содержание слова «кул», которым обозначался всякий юридически зависимый человек. В древнетюркскую эпоху, по замечанию Л.Н. Гумилева, основным содержанием понятия «кул» являлось «подчинение чужому» (7). Кулы в «черный народ»

не входили. Таким образом, слово «кул» являлось в Карачае сословным званием человека, принадлежащего как к сословию крепостных крестьян (джоллу - или юлгюяюкулов), так и к сословию патриархальных или домашних рабов (джолсуз - или юлпосюзкулов). В Балкарии такими званиями были соответственно - чагар и казак (карауаш). В случае, если кул (как правило, крепостной) выкупался на волю или освобождался по инициативе хозяина, то он переходил в сословие азат-кулов – нечто вроде русских черносошных крестьян. Эта категория крестьян соответствовала кумыкским азатам (8).

Уздени (ёзден) к концу XVIII - началу XIX вв. имели свою градацию и соответственно - «внутрисословные» звания:

а) **сырма-уздени** (другие наименования: **сынлы-уздени**, т.е. «почетные уздени»; **уллу-уздени**, т.е. «большие уздени») своего рода «первостепенные уздени»; они представляли все узденское сословие в Княжеском тере;

б) **кара-уздени** (или **тюз-уздени** - «простые уздени») - уздени «второй степени», ими была основная масса «черного народа» и самого узденства;

в) **сарайма-уздени** (или **сарайым-уздени**) - служилые уздени; эта категория, как правило, формировалась из свободных людей поступивших на военную службу к общине и князю; из них формировалась дружина (9);

г) **тёбен-уздени** (или **сыйсыз-уздени**) – обедневшие уздени. Эти звания употреблялись, как правило, внутри сословия «черного народа», по отношению же к «белой кости» все они выпали под сословным званием «уздень» (ёзден).

Бий. Это сословное звание в тех или иных вариациях (бай, бей) встречается у многих тюркоязычных народов: кумыков, ногайцев, казахов, киргизов, турок и т.д. В древности этот термин, очевидно, имел значение «господин», «господь», «владыка» и лишь позднее приобрел значение «князь». На это, в частности, указывает то, что этим словом карачаевцы и балкарцы титуловали своих богов (например, Умай-бийче - эпитет богини Умай). Этот титул впервые фиксируется в имени знаменитого карачаевского князя Каншаубия (Каншау-бия) Крымшамхалова, жившего, судя по имеющимся данным, в XVII веке.

Звания «бий» достаивался не всякий представитель «белой кости», а лишь тот, у которого оба родителя принадлежали к бийским родам.

Очевидно, вначале термин «бий» являлся должностным званием и лишь позднее приобрел значение звания сословного. Такое явление в мировой практике имело широкое распространение. Так, понятия «герцог» и «граф» вначале являлись должностными

званиями, употреблялись по отношению к областным королевским наместникам*. Лишь позднее они стали званиями сословными.

В документах XVII в. карачаевские и балкарские князья упоминаются под термином «мурза» (мырза). Карачаевского «мурзу Ходзяку» встречают русские послы в Мегрелии в 1639-1640 гг. (10). Этот титул сохранился в карачаево-балкарском именнике: Мырзабек, Бекмырза, Мырзакул, Али-Мырза и т.п. Этот титул представителей аристократии имел широкое употребление в Золотой Орде, государстве Тимуридов, Ногайской орде и т.д. Происходит он от арабского «амир» (предводитель, повелитель) и персидского «заде» («сын, потомок») «принц», «княжич» (11).

В Балкарии представителей княжеского сословия именовали еще **басият**. Происходит это наименование от имени родоначальника балкарских князей Басията, по легендам считавшегося родным братом Бадилята-родоначальника дигорских князей-бадиляттов. По мнению И.М. Мизиева, это сословное звание может быть связано с наименованием печенежского племени «баси» в составе хазарских и печенежских племен (12). Аналогом этого сословного титула в Дигории является «бадилят».

Те представители «белой кости», у которых отец принадлежал к биям, а мать - к представителям низших сословий в Карачае наделялся сословным званием **чанка** или **тума** (13). Царская администрация после присоединения Карачая к России рассматривала вопрос о возможности признания российского дворянского звания за обеими категориями «белой кости», причем чанка рассматривалась как разновидность биев. Комиссия для разбора сословных прав горцев Кубанской и Терской областей считала возможным «утвердить в потомственном дворянском сословии... карачаевского племени: бии с видом его чанка» (14).

К биям (таубиям) в Карачае принадлежали Крымшамхаловы, Дудовы, Карабашевы (15), в Балкарии - Абаевы, Айдеболовы, Бийкановы, Жанхотовы, Барасбиевы, Малкаруковы, Келеметовы, Кожакеры, Баймурзаевы, Урусбиевы, Суншевы, Шакмановы, Шахановы, Кучуковы (16). Чанка имелись только в Карачае, к этой категории «белой кости» принадлежали: Магометовы (ветвь Крымшамхаловых), Айсандыровы (ветвь Дудовых), Шахановы (ветвь балкарских таубиев), Магаяевы и Калахановы (из кумыкской знати), Темірбулатовы, Коджаковы, Казиявы, Чипчиковы (ветвь Коджако-

* Так, например, во Франкском государстве термин «граф» обозначал представителей центральной власти на местах, наделенного административными и судебными полномочиями. - см. История Франции (под ред. А.З. Манфреда). М., 1972, т. 1, с. 61.

вых), Алаевы (ветвь Казиевых), Гюргоковы, Кагиевы. Бийбертовы (17).

В Карачае встречаются и другие сословные звания, например, «кьула» («князь»); джур; диге (18).

Из сказанного видно, что между «черным народом» и «белой костью» лежала пропасть, гораздо большая, нежели между «черным народом» и кулами. Если кул мог выкупиться на волю и приобрести статус полусвободного общинника, т.е. войти в сословие «азат-кулов» или «азат», то представитель карахалк никогда не мог обрести звания бий или чанка.

Сословные звания относятся, прежде всего, к социальной терминологии. Однако они частично совпадают и с потестарно-политической терминологией, вследствие чего мы и коснулись их. (Термин «бий», например, изначально являлся должностным званием и обозначал главу племени и лишь позднее употреблялся в качестве сословного звания).

Таким образом, в XVII - первой трети XIX вв. различные источники фиксируют в Карачае и Балкарии следующие сословные звания:

I. Сословие «белая кость» (акьсюек) или хомачары (хосмачарла - Карачай):

а) бий, таубий, мурза, кьула, диге (Карачай);

б) чанка, тума (Карачай).

II. Сословие «черный народ» (кьарахалкь):

а) первостепенные или почетные уздени-сырма-ёзден, сыйлы-ёзден, уллу-ёзден (Карачай);

б) «рядовые», простые уздени-кьара-ёзден, тюз-ёзден,

в) служилые уздени - сарайма-ёзден или сарайым-ёзден (Карачай).

III. Сословие крепостных крестьян:

а) вольноотпущенники – азат, азат-кьул;

б) джоллу-кьул, юлполю-кьул, чагьар.

IV. Сословие патриархальных (домашних) рабов:

Джолсуз-, или юлгюсюз- или джулдузсуз-кьул, кьазакь кьарауаш (жен).

В Балкарии (в основном в собственно балкарском обществе) существовала сословная категория **дхасакчы** (дхасакьчы) по своему статусу располагавшаяся между «черным народом» и сословием крепостных крестьян (19), соответствовавшая карачаевским азат-кулам.

Из сказанного можно сделать вывод, что сословные звания в Карачае и Балкарии были двух видов: **общесословные звания** (на-

пример, хомачар, аксьюек) и **внутрисословные** звания (бий и чанка внутри сословия «белой кости» и т.п.)^{*}.

Наименования сословных званий, как показывает их анализ, ведут происхождение из древнетюркской среды. Выше уже упоминалось, что термин «кул», например, известен уже в эпоху Тюркского каганата. От чисто тюркского корня «ёз» (сам, свой, собственный) образовался термин «ёзден» (уздень), имеющий также значение «красивый» (20). Титул «диге» - сословие, по предположению М.Д. Каракетова, связан с древнетюркским тигин/тегин/текин - титулом наследника престола Тюркского каганата, бытовавшим также и в Хазарском каганате (21). Косвенным подтверждением такого предположения может служить то, что титул «текин» сохранился в памятнике древнетюркской рунической письменности, обнаруженном в районе Архыза (22), а также гидронимике Центрального Предкавказья. Как указывает Х.Х. Биджиев, в Отрадненском районе Краснодарского края «и ряда других мест имеются реки под названием Тегин-Тигин» (23). Из чисто тюркского лексикона прилагательные наименования категорий узденства: «сырма» (чистый), сыйлы (почетный, уважаемый, святой), «улла» (большой), кара (простой, черный), тюз (простой), тебен (нижний), сыйсыз (непочетный), также названия категории зависимого населения джасакчы (от «джасакъ» - подать, дань), казак (обездоленный) и т.д. С тюркским миром связаны, как отмечалось, и наименования сословий аксьюек и карахалк. В исследовании нуждается происхождение слов «хомачар», «кьула», «чанка». Слово «хомачар» (знатный человек, аристократ), возможно, связано с монгольским миром, если корень термина «хома» происходит от монгольского «хомин», - «человек» (24). Однако, специфика данной работы побуждает нас воздерживаться от подробных этимологических изысканий и нам остается выразить надежду, что специалисты-филологи в недалеком будущем дадут ответ на вопрос о происхождении упомянутых терминов.

ДОЛЖНОСТНЫЕ ЗВАНИЯ. Наименование должности старшего князя (верховного правителя) в XIУ-XУ вв. нам неизвестно. Скорее всего, он носил традиционный тюркский титул «хан». По крайней мере, в XVII в. в Карачае он бытовал. Его носил родной брат князей Эльбуздука и Гилястана Крымшамхаловых (как указы-

* То же самое было, на пример, и в царской России. Общесословным званием было «дворянин», а внутри дворянского сословия имелись свои звания (титулы): барон, граф, князь, светлейший князь и т.п. Их обладателей иногда называют «титолованным дворянством» в отличие от «нетитолованного» т.е. не имеющего таких внутрисословных званий (титулов).

валось выше, с последними встречались в 1639 г. русские послы, направлявшиеся в Грузию) - Каншаубий. В песне, посвященной этому князю, его жена Гошаях заявляет:

*Я жена хана Каншау, невестка Крымшамхаловых,
Дочь князей Бибертовых (25).*

Ханом титулуется князь Салат-Герий Коджаков, герой песни «Отара Кубановых», живший, по генеалогическим расчетам, во второй половине XVIII в. (26). В фольклорных материалах старший князь именуется термином «къанкъар», в котором можно видеть фонетический вариант титула хан/кан (27). Вторая часть этого термина «къар», очевидно, восходит к алтайскому языковому миру. Известно, что у мадыарских племен, до ухода в Паннонию подчинившихся хазарам, одним из титулов вождей был «карха» (28). Возможно, в имени легендарного карачаевского предводителя Карчи (Къарча) «къар» является корнем, означавшим слово «вождь». По крайней мере, в преданиях Карча выступает именно как вождь, правитель.

С исламизацией титул верховного правителя стал арабским - **олий** (он бытовал, как выше отмечалось, также у адыгов и осетин).

Старшины аулов в Карачае именовались титулом «некхуд».

Командиры-десятники у карачаевцев носили звание **чауш**. Не исключено, что этот термин восходит к тюркам раннего средневековья. По крайней мере, слово «чауш» некоторые исследователи связывали с термином джавишгар (джавиш-гар?), которым у хазар обозначалась должность лица, заменявшего царя в государственных делах (29). Вполне возможно, что путем фонетических трансформаций (джавиш-чавиш-чавуш), он сохранился вплоть до XV века, когда звание «чауш» (чавуш) фиксируется в Османской империи. Хронист-серб Константин Михайлович, описывая турецкую армию того времени, пишет: «Каждый из них держит в руках буздаван, т. е. булаву, побуждая к битве; называются они чауши, а где они бывают, там, как бы присутствует сам султан (вспомним, что джавишгар у хазар замещал царя, - Р. Х.) и потому их все боятся. Их командира называют чауш-паша» (30). В государстве Шейбанидов (XVI в.) фиксируется чин «чауш», который упоминается наряду с другими воинскими чинами - ясаул, кушбеги, тиваджи (31). В позднем средневековье звание «чауш» бытовало в Дагестане, в частности, у кумуков Тарковского шамхальства, где употреблялось для обозначения должности городского (32). В XVI в. в Кабарде фиксируется турецкий гонец с чином «чауш»; кабардинский князь Мамстрюк пишет об этом: «а тот де чеуш приехал ко мне гостити» (33). Появление звания чауш в Карачае, таким образом, могло быть связано как с Дагестаном (Тарковским шамхальством), так и с Турцией (и Кабар-

дой), но, по всей видимости, наличие этого звания в Карачае связано с хазарским наследием.

Семен, как уже отмечалось выше, являлось наименованием должности сборщика податей, дани. Термин встречается в среде карачаевцев, а также известен (в форме «сеймен») в Крымском ханстве (34). Данное слово также имеет тюркское происхождение. В связи с этим можно вспомнить наименование хазарского города Семендер (35), а также тот факт, что до XIX века феодальную знать Кумуха в Дагестане, в ранне-средневековый период входившем в состав Хазарии, именовалась «смирдал» (семирденцы) (36). Тукум Семенлери существует в Карачае по сей день.

О должностных лицах, называвшихся бегеул мы упоминали, в первой главе. Напомним, что этот термин бытовал также в Дагестане и Кабарде. Видимо, термин связан с тюркским словом «бегу» - утверждение, закрепление, что соответствует функциям, которые выполнял бегеул, следивший за исполнением решений институтов власти.

Как отмечалось, арабское происхождение имеют наименования должности специального палача при Княжеском тёре - **джалдат** и главы духовенства - **къады**.

М.Д. Каракетов приводит карачаевский термин **эбеккудукъ** («наследование»), корень которого «эбекку» можно связать с тюркским термином «ябгу» (37). Этим словом у древних тюрков обозначалось одно из высших должностных лиц. Л.Н. Гумилев пишет относительно данной должности в Тюркском каганате: «Первым лицом в государстве после хана был ябгу. Собственно говоря, ябгу был вице-королем, и на эту должность чаще всего назначались члены царствующего рода» (38). Предположение, что кар.-балк. «эбекку» (наследник) восходит к древнетюркскому «ябгу», в определенной мере, представляется обоснованным. Косвенным подтверждением этого служит наличие в карачаево-балкарском именнике потестаронимов, бытовавших в Тюркском и Хазарском каганатах. Так, имя родоначальника одного из крупных карачаевских каумов было **Шадибек**. Титул «шад» в Тюркском каганате носили «принцы крови, имеющие в своем управлении уделы» (39). В Хазарском каганате шад был высшим после кагана титулом, у обладателя которого «во второй половине IX в. вся реальная власть была в руках» и который в некоторых источниках именуется как «царь» (малик-мелех) хазар (40). Вторая часть указанного имени «бек» также тюркского происхождения, с древних пор обозначал понятия «правитель, господин, вождь, князь» (41). Титул бек/бех зафиксирован в древнетюркских рунических памятниках Хумаринского городища Карачаево-Черкессии (42). Карачаево-балкарское имя **Инал**, **Иналук** также вос-

ходит к древнетюркской титулатуре. Титул «инал» также зафиксирован в памятниках тюркской руники Карачая, в частности, в местности Токмак-Кая (43).

Упомянутый в фольклоре титул «хан» («кан», «кьанкь-ар»), как отмечалось, также связан с древнетюркским миром. Масса источников указывает, что этот титул бытовал у многих народов, в разное время обитавших на Северном Кавказе: тюркютов, болгар, хазар, печенегов, кипчаков, алано-асских племен. Автор X в. аль-Масуди сообщает, что правители алан носили наследственный титул «кр. кндадж». В.Ф. Минорский полагал, что этот термин хазарского происхождения (44). Очевидно титул трехчастен, состоит из трех компонентов: кар (или кер) + кан (т.е. хан, кьан) + дадж. О термине «кар» мы упоминали выше. Также понятен термин «кан». Относительно компонента «дадж» А.М. Байрамкулов пишет, что это, возможно, слегка искаженное от «тадж» (персидского «венец, корона»), обращает внимание на то, что компонент «кер» бытовал у тюрков (например, Кер-Оглу, имя эпического героя) (45). О бытовании у алан VIII в. титула «каган» (в форме «кьакьан») пишет на основе сделанной им дешифровки рунических надписей проф. М.А. Хабишев (46). К титулу «каган» восходит карачаево-балкарское слово «кьагьанакь»* (кьагьан + акь/окь, т.е. «каганское семья», «каганский потомок») (47).

Популярным в роду князей Крымшамхаловых было имя Гилястан (фиксируется документально в XVII веке). Не исключено, что в этом имени присутствует упоминаемый в источниках титул вождей мадыарских племен (вошедших в свое время в состав Хазарии), который звучал как «гила» (48). Этот компонент присутствует и в имени одного из нарских героев, которого звали Гилястырхан, в котором, очевидно, соединены два слова: «гиля» + «тырхан/тархан» (49). Титул «тархан» в значении «благородный, знатный» употреблялся у хазар (50).

Приведенные примеры показывают, что традиционная номенклатура должностных званий карачаевцев и балкарцев восходит к хазарской эпохе.

ОБЩИЕ ТИТУЛЫ. Данный вид титулатуры в карачаево-балкарских материалах прослеживается весьма слабо. Известно, что обязательным по отношению к князьям было употребление обращения **джюнюсхан** - «господин»*. К лицам духовного звания обращался

* Употребляется в совр. кар.-балк. яз. в сочетании со словом «ребёнок» (сабий).

* В фольклоре упоминаются и другие эпитеты с тем же значением: «джиге»/«диге», «майры». - Каракетов М.Д. Из традиционной обрядово-культурной жизни карачаевцев. М., 1995, с. 329, 330, 331-332.

лись (и по сей день обращаются) «**мубарек**» (арабское «благословенный») и «**эфенди**» (турецкое «господин»). К общим титулам восходят многие сословные звания-титулы. Так, слова «бий» и «бийче» (в позднем значении «князь», «княгиня») вначале являлись общими титулами, изначально несли смысл «господин, господин» и употреблялись по отношению не только к вождям племен, но к божествам (51). Очевидно, таковым было и изначальное значение слова «хан», которое также употреблялось как эпитет верховного божества карачаевцев и балкарцев Тейри (тюркское «Тенгри») (52).

* * *

Титулатура, как и вещные атрибуты власти, выполняла важную общественную функцию. Во-первых, она должна была зафиксировать социальную иерархию и место, которое индивид в этой иерархии занимал. Маркируя социальную роль, она призвана была ориентировать человека на строго определенный тип поведения по отношению к обладателю того или иного звания, титула. Во-вторых, титулатура знати демонстрировала и подчеркивала власть господствующей социальной группы (чего стоит равное употребление титулов «бий» и «хан» как по отношению князьям, так и по отношению к божествам!).

Факт наличия титулов является признаком дифференциации (социально-потестарной и социально-экономической) общества. Развитость системы титулов и норм (обычаев), регламентирующих порядок их употребления характеризуют глубину процессов этой дифференциации.

§ 4. ГЕРАЛЬДИЧЕСКАЯ АТРИБУЦИЯ

Основными атрибутами геральдического характера у тюркских народов в эпоху средневековья были знамена и тамги. Голубое полотнище с изображением золотой волчьей головы, как упоминалось выше, являлось эмблемой тюркских каганов, символизируя верховную власть. Тамги получили широчайшее распространение по всей Великой евразийской степи, выполняя роль, не только знака собственности, но и родовой эмблемы. Вопрос о карачаевских и балкарских тамгах (тамгья) уже рассматривался в целом ряде публикаций (1), к которым мы и отсылаем читателя. Здесь же мы лишь вкратце коснемся некоторых княжеских тамг Карачая и Балкарни.

В одной из своих работ Х.Х. Биджиев уже обращал внимание на то, что «многие авторы, анализируя знаки разных народов, пришли к заключению, что двузубец и трезубец являются знаками царствующих родов» (2). Этот вывод ярко иллюстрируется много-

численными материалами, имеющимися в нашем распоряжении. Дву- и трезубцы в тех или иных вариациях в качестве личных и родовых эмблем использовались правителями Боспорского царства, древнерусскими князьями, золотоордынскими ханами. Как отмечает Х.Х. Биджиев, из всех знаков раннесредневекового периода, исследованных на территории Карачаево-Черкесии и Центрального Предкавказья, «большинство двузубцев и трезубцев происходит из Хумаринского городища, где обитала высшая феодальная верхушка и их приближенные» (3).

Дву- и трезубцы в качестве родовых тамг употреблялись целым рядом княжеских тукумов Карачая и Балкарии: Суншевскими (Бизингиевское ущелье), Урусбиевыми (Баксанское ущелье), Карабашевыми и Карамурзиными (Кубанское ущелье). Выяснение вопроса о том, каково происхождение карачаево-балкарских дву- и трезубцев - хазарское или еще какое-то - вряд ли возможно. Можно лишь сказать, что традиция использования знаков такого начертания представителями правящего сословия находится в соответствии со средневековой тюркской традицией.

Вряд ли ныне можно расшифровать и ту символику, которую выражали дву- и трезубцы и которая побуждала знать использовать именно их. Может быть, в них выражались идеи, отражавшие принцип бинарной оппозиции в моделировании мироздания и представления о трех слоях (кыт) - ярусах вселенной. Очевидно, что столь широко распространенная «привязанность» правящих родов именно к этим символам не могла не иметь под собой какую-то мировоззренческую основу.

Добавим, что тамги, в том числе и княжеские, в Карачае и Балкарии выполняли роль тавра для скота, помещались на свадебных флагах, на надмогильных камнях (сын-таш).

§ 5. ЭТИЧЕСКАЯ АТРИБУЦИЯ

Традиционное сознание предъявляло к социальному лидеру, лицам, принадлежавшим к правящей социальной группе целый ряд нравственных требований, неукоснительное выполнение которых рассматривалось как залог поддержания существующего миропорядка.

Бий должен править **мудро**. При этом под мудростью понималась не высшая степень интеллектуальных усилий, а «практическое следование существующим этическим нормам, неукоснительное выполнение того, что должно» (1). Карачаево-балкарский фольклор приводит примеры резкого осуждения биев, поступающих вопреки традиции.

Князь Кубадий гибнет по причине тяжелого оскорбления им певца-джырчы, которому покровительствует могущественное божество.

Князь Бийнегер Гезохов, в нарушение заповедей традиции, жестоко обращается с животными миром и также погибает (песня «Бийнегер»).

Князь Баток не оказывает почтения святилищу предков и мучительно умирает, пораженный жестокой болезнью (песня «Аштотур и князь Баток») (2).

Как видим, традиционное сознание возводит вокруг особы бня сакральный ореол, и, в то же время, налагает на него жесткие поведенческие ограничения, нарушение которых неизбежно ведет к гибели. Князь, в образе которого находит воплощение сама идея миропорядка не вправе нарушать миропорядок, поскольку это может обернуться трагедией для общества и дисгармонией во вселенной. Божественный мир, инициировавший высокий княжеский сан, строго следит за тем, как ведет себя обладатель этого сана. «Положение правителя выступает как бы в двойной ипостаси, - отмечает Л.Е. Куббель, - он стоит над людьми, которыми управляет и в то же время сам подчинен власти как сущности, непосредственно связанной с миром сверхъестественного. Отсюда - его амбивалентность и налагаемые на него ограничения» (3).

Другая черта, которая составляет неотъемлемую часть образа идеального вождя - **щедрость**, в широком смысле - способность обеспечить материальное благополучие управляемого им общества. Скупость, жадность воспринимаются как недопустимый порок для носителя княжеского сана (бий Асланбек резко осуждается за свою жадность в песне «Отара Кубановых»).

Бий обязан был высоко чтить аталыческие связи, всячески помогать своим аталыкам и родственникам по аталычеству. Предполагалось, что аталык может в экстраординарных случаях полностью заменить отца воспитанника (об этом одном из таких случаев см. сказание «Созар Гезохов») (4).

Позором клеймится воспитанник, изменивший своему долгу по ата-лычеству. В песне «Княгиня Даум» повествуется о том, как князь Асланбек убил своих родственников по аталычеству - Алисултана и Жанчека Шаугенуковых, последних представителей этого рода:

*Намокли кровью красные шелковые одежды,
Нас убить пришли вскормленные
нашим молоком эмчеки (5).*

В песне «Басханук» суровому осуждению подвергается князь Шаулух Таусултанов, воспитанный у безенгиевских таубиев и убивший Басханука.

*Пусть будет Таусултановым наше малюко,
вскормившее их, харамом*!*

Не случайно упомянутые убийства, хронологически имевшие место в XVII в. дошли через столетия до наших дней - преступления подобного рода считались тягчайшими.

Отметим, что на молочных родственников распространялись экзогамные запреты на браки. Позднее это табу было освещено и авторитетом Корана, категорически запрещающим браки между молочными родственниками (7).

Бий также должен был строгим образом выполнять свои обязанности перед покровительственным узденем. Согласно адатам, бий «остается тому каракиши настоящим помощником, и никто не вправе устранить старшину (т.е. бия, - Р. Х) от дел, касающихся до взятого им под покровительство» (8). Получая плату за кровь, бии отдавали часть этой платы своим узденям: в случае, когда покровительствуемый уздень был вынужден платить за кровь, бий обязан был оказывать ему помощь определенной суммой (9).

Бий должен был проявлять личное мужество и отвагу при походах-джортуулах, защите родных земель от внешних врагов.

Бийский этикет требовал, чтобы жена князя не появлялась публично, чтобы дочери князей публично не разговаривали с кем-либо из мужчин. Как пишет Н.Ф. Грабовский, князя «могут встречаться с девушками своего же сословия только на различных празднествах, но отнюдь не разговаривать с ними», в то время как «люди незнатного происхождения... имеют доступ в семью девушки запросто, а этим правом пользуется лишь простой народ» (10).

Совокупность всех норм подобного рода являла собой неписанный кодекс бийской чести, который у карачаевцев получил название **Къарча Намыс** - «Этика (или Мораль) Карчи» (11).

Со своей стороны, общество было обязано проявлять к своим князьям знаки внимания. Правила этикета предусматривали, чтобы лица из «черного народа» не садились, в случае, если бий стоит, чтобы помогали бию, держа стремена, садиться на лошадь и слезать с нее, по требованию бия, сопровождали его в дорогу и т.п. «По обычаю, уздени не смели отказать бию ни в какой его просьбе, безропотно должны были выполнять любую работу, если бий уст-

* Харам - «запрет»; здесь употребляется для проклятия.

раивал маммат*, дарить ему любую вещь, если она приглянулась ему» (12). Подобные же нормы этикета, подчеркивающие и демонстрирующие особу князя, существовали и у соседних народов (13).

§ 6. ЭСТЕТИЧЕСКАЯ АТРИБУЦИЯ

Одним из неперенных черт эстетически идеального социального лидера у карачаевцев и балкарцев была возвышенная, в необходимых случаях предусматривающая и самопожертвование, любовь к родной земле. Антитеза возвышенное-низменное в эстетических воззрениях на биев отчетливо проявляется в фольклорной традиции. На одном полюсе находятся предводители типа Карчи, князя Салат-Герия Коджакова, князя Камгута Крымшамхалова, защищавшие честь отчизны перед лицом внешних врагов. На другом помещаются такие представители аристократии, как князь Асланбек (песня «Отара Кубановых»), князь Амантиш (песня «Хасаука»). Примечательно, что Асланбека в песне неизменно сопровождает эпитет «галунно-воротниковый» («окая джагыалы»). И здесь мы видим эстетическую оппозицию - противопоставляются красивое одеяние и безобразный поступок. Имеет место и определенная доля комизма: внешняя солидность и внутренняя мелочность натуры.

Важной чертой эстетически идеального лидера было умение красиво говорить, т.е. ораторский дар. Такие воззрения закрепились и с исламизацией, внедрением мусульманских эстетических установок. «Красота мужчины - красноречие», - гласит один из хадисов пророка Мухаммеда (1).

Большое значение придавалось внешнему облику вождя, правителя. Идеалом было крупно сложенное тело, мужественный вид. В эпической традиции внешний облик вождя Ёрюзмека описывается так:

Къонгур мыйыкълы, къой кёз-лю... *Бурусый, овцеокый...*
Арслан кёллю, тебе санлы (2). *С львиной душой, телом как холм.*

Светлый облик правителя также являлся чертой эстетически идеального лидера. Светлоликость (джарыкъ бетли) как идеальная черта героя присутствует во многих фольклорных материалах, в том числе и эпических. «Златоликый» - такой эпитет носит первый нарт и кузнец на земле - Дебет. «Белым витязем» именуется чегем-

* Работа, предполагающая обычай взаимопомощи.

ский князь Теммо Шакманов, один из героев песни «Татаркан» (3). Воззрения такого рода у карачаевцев и балкарцев, очевидно, уходят корнями в древнетюркскую среду. Известно, что у тюрков «светлостность, сияние облика были высокими эталонами красоты эпических героев» (4).

Ассоциативная связь светлого, белого, золотого с небесными силами, с Солнцем обуславливали сакрализацию этих цветов в тюрко-монгольском мире. В § 2 данной главы уже упоминалось о том, что у тюрков в прошлом право на ношение одежды белого (и голубого) цветов имела только знать. Белого коня приносили в жертву нартские богатыри на поминках Молоко белой маралихи способно исцелить больного брата князя Бийнегера Гезехова (песня «Бийнегер»). Отведав мяса белого тура («белый тур равен стам другим») князь Бекмурза видит во сне знамения грядущих событий (песня «Бекмурзы, Кайсынь»). На белом коне, в белом войлоке везли к месту погребения своих нойонов монголы, а по четырем сторонам их усыпальниц оставляли «белую пищу» - молоко, масло, молочную водку и сыр (5).

Таков, в общих чертах, был эстетический эталон правителя, князя в традиционных карачаево-балкарских представлениях, тесно связанных с воззрениями родственных народов предшествующих эпох.

Эстетический эталон, как и этический, в качестве атрибута социального лидера выступает не в чувственно выражаемой форме, а в образной. Этим они и отличаются от других видов атрибутов. Знак-образ, как и знак-вещь, знак-слово, знак-ритуал, знак-изображение, выполняет ряд функций. В нем находят отражение ценностные ориентации данного общества, вершина иерархии ценностей. В таком знаке - образе социального лидера отражены представления людей о месте правителя в мире и обществе, об ответственности лидера за совершаемые поступки и т.д. По сути дела атрибуты власти обслуживают идеологию власти, в определенной мере являясь знаковым отображением последней. Будучи порождением общественного сознания, знак-образ весьма консервативен и изменяется гораздо медленнее, чем вещные атрибуты.

Может возникнуть вопрос о первичности тех или иных атрибутов, однако, столь сложный теоретический вопрос нуждается в основательной и глубокой разработке, возможно даже в специальной монографии, вследствие чего мы его оставляем вне рамок настоящей работы.

ПРИМЕЧАНИЯ

ГЛАВА III

§ 1

1. Традиционное мировоззрение горцев Южной Сибири: Человек. Общество: (Львова Э.Л., Ожлябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С.). Новосибирск, 1989, с. 213.
2. Батчаев В.М. Из истории традиционной культуры балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1986, с. 97-99
3. Там же.
4. Там же.
5. Плетнева С.А. На славяно-хазарском пограничье. Дзигригеский археологический комплекс. М., 1989, с. 280.
6. Там же.
7. Текеев К.М. Карачаевцы и балкарцы. Традиционная система жизнеобеспечения. М., 1989, с. 353.
8. Там же, с. 355.
9. Там же, с. 362.
10. Там же, с. 365.
11. Там же, с. 366.
12. Там же, с. 369.
13. Там же, с. 376.
14. Там же, с. 368.
15. Равдоникас Г.Д. Очерки по истории одежды народов Северо-Западного Кавказа. Л., 1990, с. 87.
16. Биджиев Х.Х. Потребительские памятники Карачая XIV-XVIII вв.// Вопросы средневековой истории народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1979, с. 91.
17. Мусеукаев А.Н. Традиционные общественные институты народов Северного Кавказа в период феодализма и первых этапов капиталистических отношений. Методические указания к курсу этнографии для студентов исторического факультета. Нальчик, 1990, с. 11.
18. Элия Челеби. Книга путешествий. Земли Северного Кавказа, Поволжья и Подолия. М., 1979, т. 2, с. 58-59.
19. Антология карачаевской поэзии. Ставрополь, 1966.
20. Полевой материал 1991 г., Боташев К.А., г. Карачаевск.
21. Цит. по: Равдоникас Г.Д., указ. раб., с. 127. О красных сапожках и хламиде как знаках царского достоинства у никейских императоров. - см. Жаворонков П.И. Избрание и коронация никейских императоров.// Византийский временник. М., 1988, т. 49, с. 58.
22. Лавренев В.Н. Российский государственный орел // Жур. «Гербовед». М., 1992, № 2, с. 12.
23. Равдоникас Г.Д., указ. раб., с. 67.
24. Студенцкая Е.Н. Одежда народов Северного Кавказа XVIII-XX вв. М., 1989, с. 259. Однако К.М. Текеев утверждает, что у карачаевцев и балкарцев «знать красный цвет в одежде игнорировала, хотя в некоторых украшениях этот цвет имела как престижное значение» (Текеев К.М., указ. раб., с. 385).
25. Грабовский Н.Ф. Свадьба в горских обществах Кабардинского округа.// ССКК. Тифлис, 1869, вып. 2, с. 5.
26. Студенцкая Е.Н., указ. раб., с. 45.
27. Нарин. Балкарско-карачаевские партерные сказания. - Нальчик, 1966, с. 81. (вып. кар.-балк. яз.).
28. Старинные песни.// Жур. «Минги-Тау». Нальчик, 1993, № 4(50), с. 32.
29. Мишев И.М. Очерки истории и культуры Балкарии и Карачая XIII-XVIII вв. Нальчик, 1991, с. 148.

30. Гальфрид Монмутский. История бриттов. М., 1980, с. 99.
31. Мельникова Е. А. Меч и лира. Англосаксонское общество в истории и эпосе. М., 1987, с. 95.
32. Цит. по: Булатова А. Т. Традиционные праздники и обряды народов Горного Дагестана в XIX - нач. XX вв. // И., 1988, с. 103.
33. Там же.
34. Козенкова В. И. Кобанская культура. Западный вариант. М., 1985, с. 25.
35. Козенкова В. И. Кобанская культура Кавказа. // Стени европейской части СССР в скифо-сарматское время. М., 1989, с. 260.
36. Биджиев Х. Х. Тюрки Северного Кавказа. Черкесск, 1993, с. 244.
37. Каракетов М. Д. Из традиционной обрядово-культурной жизни карачаевцев. М., 1995, с. 28, 295.
38. АРС, с. 771.
39. С*ЭПКРКЧ, с. 41.
40. Нарты... с. 25.
41. Там же, с. 64.
42. Полевой материал (личный архив канд. филол. наук Н. М. Кагиевой).
43. Кононов А. П. Родословная туркмен. М.-Л., 1958, с. 104.
44. Каракетов М. Д., указ. раб.
45. Там же, с. 294, 146.
46. Там же, с. 28-29.
47. Гуляев В. И. Атрибуты царской власти у древних майя // СА., 1972, № 3, с. 133.
48. Там же, с. 133-134.
49. Кызласов Л. Р. История Тувы в средние века. М., 1969, с. 32.
50. Биджиев Х. Х. Погребальные памятники... с. 73 и далее.
51. Там же, с. 82.
52. Там же, с. 87 и далее, а также: Мизиев И. М., указ. раб., с. 97-99.
53. Предания карачаевцев сохранили описание доисламского обряда погребения... После того, как тело было погребено, лицо, руководившее обрядом «что-то бормоча, обходил могилу, откидывая назад руки, в которых держал камни, а затем со словами «О-о, сагана, о-о» выносит руки вперед и стучал камнями друг об друга. Он проделывал это несколько раз. Его товарищи проделывали то же самое, обходили кругом могилу. Затем все складывали принесенные камни на могилу и возвращались обратно (домой)». - см. Лайпанов С., Сагана. // «Ленинни Байрагы», орган Карачаево-Черкесского обкома КПСС и облисполкома. Черкесск, 1965, 20 февраля. № 36 (4138).
54. Ткачев В. Н. Эволюция охранной символики в архитектуре кочевников Центральной Азии // С*Э. 1985. № 1, с. 37.
55. Мизиев И. М., указ. раб., с. 103.
56. Там же, с. 106. Атрибуция в жилищах Карачая была выражена сильнее, чем в Балкарии. М. Д. Каракетов пишет в этой связи: «Культ очага в Карачае был более социализирован. По сообщению старожилов Карачая, очаг в княжеских, околокняжеских и сырмабденских (уздени I-й степени) отличался от сарайма-озденских (уздени, несшие военную службу при князьях), поз-озденских (основная часть населения узденей), тебен-ёзденских (низшие уздени, освободившиеся от крепостной зависимости примерно в XVII - начале XVIII века), не говоря уже о низших условиях. Это отличие заключалось в основном в установке внутри, пристенного, очага небольших «печей», обмазанных глиной. Устанавливались такие печи на подставке, называемой **тыгыр**. Летом их (**чыйгар**, редко **хычынай**) выносили на улицу и устанавливали под навесом... Печи такого рода имелись у княжеских фамилий Мударовых (род Крымшамхаловых), Дуловых и Коджаковых. Из-за этого эти печи иногда называли Хо-мачарлык - «Хомачарские (феодалные)». (Каракетов М. Д., указ. раб., с. 247-248).

1. Куббель Л.Е., указ. раб., с. 95
2. Карачаевцы. Историко-этнографический очерк. Черкесск, 1977, с. 242-
3. Там же.
4. Там же.
5. Грабовский И.Ф., указ. раб., с. 14-15.
6. Там же.
7. Там же, с. 16
8. Там же, с. 20.
9. Там же.
10. Там же, с. 20-21.
11. Там же, с. 22.
12. Там же, с. 17.
13. Каракетов М.Д., указ. раб., с. 331-332.
14. Полевой материал 1990 г. (личный архив М.Д. Каракетова, г. Москва).
15. Цит. по: Денисова И.М. Образ древнеславянского храма в русском народном искусстве // ЭО, 1992. № 5, с. 112.
16. Жуковская Н.Л. Судьба кочевой культуры. М., 1990, с. 103, 107.
17. Тримингэм Дж.С. Суфийские ордены в исламе. М., 1989, с. 148.
18. Денисова И.М., указ. раб., с. 111-112
19. Старинные песни... с. 36.
20. Ткачев В.Н., указ. раб., с. 39.
21. Народное поэтическое творчество балкарцев и карачаевцев (на кар-балк. яз.) Нальчик, 1988, с. 45.
22. Вичнев Х.О. Мавзолей, Айдебода // «Минги Тау». Нальчик, 1993, № 1, с. 164 (на кар-балк. яз.).
23. Богданов Иван. Хан Аспарух. София, 1981, с. 89 (на болг. яз.)
24. Куббель Л.Е., указ. раб., с. 105.
25. Полевой материал 1991 г., Крымшамхалова Ё.А., сел. Карг-Джурт; Крымшамхалова Л.А., сел. Карг-Джурт; Крымшамхалов Х.А., сел. Учкулан.
26. Полевой материал 1993 г., Дудов Б.К., сел. Пыный Карачай.
27. Полевой материал 1991 г., Батчаева Б.Х., сел. Каменномост.
28. Асанов Ю.П. Рождественные объединения адыгов, балкарцев, карачаевцев и осетин в прошлом. Нальчик, 1990.
29. Карачаевцы... с. 238.
30. Грабовский И.Ф., указ. раб., с. 9. Студенческая Е.П. пишет в связи с этим «На Северном Кавказе... идеалом женской красоты (у знати, - Р.Х.) считалась стройная фигура, плоская грудь... Корсет носили именно в годы роста и развития молодого организма. Он деформировал грудную клетку и талию, нарушал свободное развитие внутренних органов... Большинство свидетелей указывает, что корсет имели лишь девушки высшего сословия». (Студенческая Е.П., указ. раб., с. 44).
31. Смирнова Я.С. Искусственное родство у народов Северного Кавказа: формы и эволюция // КЭС. 1989, вып. IX, с. 220, исследовательница указывает: «... у чеченцев и ингушей, у которых феодальные отношения не получили развития, алачичество не зафиксировано совсем» (там же).

§ 3

1. Гавичев П.И. Военские звания. М., 1989, с. 21-22.
2. Каракетов М.Д., указ. раб., с. 61.
3. Гумилев Л.П. Древние тюрки. М., 1993 (2-е изд.), с. 76.
4. Там же, с. 60.
5. Певская В.П. Социально-экономическое развитие Карачая в XIX в. До-реформенный период. Черкесск, 1960, с. 121.
6. Крепостные в Кабарде и их освобождение. // ССКТ, вып. 1, с. 24-26.

7. Гумилев Л.Н. указ раб., с. 55.
8. Гаджиева С.Ш., Кумыкп. М., 1961, с. 3. Как и у карачаевцев, у кумыков «все бии делились на два разряда: 1. Рожденные от равного брака... они считались равнoprонными бями беками, князьями. 2. Рожденные от неравного брака, например бе-ка с узденем. Такие потомки владетельных фамилий назывались «чанка» (джанка) или «чанка-биями» (Гаджиева С.Ш., указ раб., с. 108). Сословная лестница кумыков выглядела так:
1. Бии (беки)
 2. Чанка
 3. Сала-уздени
 4. Просто уздени
 5. Догерек-уздени
 6. азат или азат-уздени 7. чагары 8. кулы.
- (Гаджиева С.Ш., указ раб., с. 108-112)
9. М.Д. Каракетов связывает понятие «сарайма» «сарайым» с хазарским термином «сарим» (главы, начальники, - множественное от «сар» - «глава»), - см. Каракетов М.Д., указ раб., с. 8; Новосельцев А.П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М., 1990, с. 119, 136). По содержанию «сарим» близко и кар. «сырма».
10. Лавров Л.И. Карачай и Балкария до 30-х годов XIX в. // КЭС, 1969, вып. IV, с. 86.
11. Баскаков Н.П. Русские фамилии тюркского происхождения. М., 1993, (2-е издание), с. 246.
12. Мизиев И.М., указ раб., с. 15.
13. Клапрот Г.Ю. Путешествие по Кавказу и Грузии. // АБКИЕА, с. 145-154.
14. Невская В.Н., указ раб., с. 127-128
15. ГАСО, ф. 262, ед. хр. 23, л. 50-86.
16. Текеев К. М., указ раб., с. 134-145.
17. ГАСО, ф. 262, ед. хр. 23, л. 50-86.
18. Каракетов М.Д., указ раб., с. 118, 272-273, 299, 302. Данным автор приводит следующие наименования сословий:
- I. феодалы: бий-диге, хомачар-диге
 - II. общинники: ёзденле-диге
 - III. служилые люди: чархан-диге, сарайым-диге
 - IV. священнослужители: тюрюхам-диге, тобайт.па-диге
 - V. личнозависимые: хар-джур-диге, джар-джур-диге, дигизар-диге (жен.)
- (там же, с. 272-273).
19. Крепостные в Кабарде... с. 24-26.
20. Хабичев М.А. Именное словообразование и формообразование в куманских языках. М., 1989, с. 19.
21. Каракетов М.Д., указ раб., с. 299; Гумилев Л.Н., указ раб., с. 21. Согласно фольклору, родоначальником чанка выступал некий Кьуал-диге, брат Дадьянука (соратника Карчи), а родоначальником сарайма-узденей-Нуекхан, сын Сарайма-Къатып, зачавшей его, после того, как она съела ребро козленка (Каракетов М.Д., указ раб., с.61).
22. Байчоров С.Я. Древнетюркские рунические памятники Европы. Ставрополь, 1989, с. 234.
23. Биджиев Х.Х. Тюрки Северного Кавказа. Черкесск, 1993, с. 270.
24. Баскаков Н.А., указ раб., с. 103. М.Д. Каракетов утверждает, что древнее наименование человека хомма/хамма было позднее заимствованном «адам». Корень этого слово он связывает с финно-угорским миром, где «хум» (мансийск.), «кум» (давинско-мансийск.) - «человек». Полагаем, что оба варианта - монгольский и финно-угорский - возможны.

25. КБФ/ДЭП. с. 227.
26. Песня «Отара Кубановых» // Газ. «Къарачай». Черкесск, 1990, 6 февраля.
27. Каракетов М.Д., указ. раб., с. 28-29.
28. Новосельцев А.П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М., 1990, с. 143.
29. Там же.
30. Константин Михайлович. Записки янычара. М., 1978, с. 102.
31. Хафиз-и Ганыш Бухари. Шараф-нама-йи шахи (Книга шахской славы). М., 1983, т. I, с. 276.
32. Гаджиева С. П., указ. раб., с. 133.
33. Волкова Н.Г. Статейные списки русских посольств XVI-XVII вв. как этнографический источник. // КЭС. 1976, вып. VI, с. 288.
34. КРО, т. II, с. 228.
35. Новосельцев А.П., указ. раб., с. 125 и далее. По мнению данного исследователя, название этого города Семендер/Самандар образовано от среднеперсидского «саман» (белый) + «дар» (дом, дворец), что означает «Белый дом, дворец» с отглагольным словом «белый», как «благородный» (исходя из почитания тюрками белого цвета) (с. 125).
36. Биджиев Х.Х., Тюрки Северного Кавказа..., с. 270.
37. Каракетов М.Д., указ. раб., с. 29. Данный автор сравнивает кар. слово «джабькку» с хазарским титулом «джабгу»/вариант «ябгу» // с. 23. Добавим, что титул «джабгу» бытовал и в Тюркском каганате (Гумилев Л.Н., указ. раб., с. 159, 150 прим. 3).
38. Гумилев Л.Н., указ. раб., с. 53.
39. Там же.
40. Новосельцев А.П., указ. раб., с. 141.
41. ДТС, с. 91.
42. Байчоров С.Н., указ. раб., с. 75, 174.
43. Там же.
44. Милорский В.Ф. История Ширвана и Дербента X-XI вв. М., 1963, с. 204.
45. Байрамкулов А.М. К истории аланской ономастики и топонимики Черкесск, 1995, с. 99.
46. Хабичев М.А. Карачаево-балкарское именное формообразование и словообразование. Черкесск, 1977, с. 84-85.
47. КБРС, с. 372. М.Д. Каракетов дает такую же этимологию слову «кыагъ-анакъ», более расширенную (Каракетов М.Д., указ. раб., с. 191).
48. Новосельцев А.П., указ. раб., с. 143.
49. Карачаево-балкарский фольклор. (Сост., вступ. ст., комм. Р.А.-К. Ортабаевой. Черкесск, 1987, с. 49.
50. Новосельцев А.П., указ. раб., с. 118.
51. Напр., к женскому божеству Байрым обращались «бийче» т.е. также как и к женщинам княжеского рода:
Сыйлы Байрым, бийчеден тилейбиз. У святой Байрым-бийче просим
 (Народное поэтическое творчество... с. 202).
52. К этому божеству обращались:
Сенге тилек Теири-ханым. К тебе просьба мой Теири-хан
 (Каракетов М.Д. Теирийские псалмы // Газ. «Къарачай». Черкесск, 1991, 17 сентября (на кар.-балк. яз.).

1. Карачаевцы... с. 66: Мусукаев А.И., Балкарский тукум. Наличик. 1978. с. 117-118, Уфук Таукул, Карачаевские и балкарские тамги // Жур. «Тюрк Йурду», Стамбул, 1990, № 4. с. 52-53 (на тур. яз.) и др.
2. Биджиев Х.Х., Тюрки Северного Кавказа... с. 172.
3. Там же, с. 173.

§ 5

1. Мельникова Е.А., указ. раб., с. 92. Мудрость и глубость в тюркской традиции категории не интеллектуального порядка. Глубостью признается отступление от традиции, установленной предками. Из «Надписи Кюль-Тегина» (VIII в.):

*И сыновья взялись не по-отцовски
жить -
И управлять не так, и поступать не
так.*

*Негодящий каган негодного сменял,
безумный принимал у глупого свой
трон*

(пер. И.В. Стебловой). - А. Преновский. Поэзия древних тюрков: долгий путь к нам // «Литературная газета». М. 1991, № 25.

2. Народное поэтическое творчество... с. 234-235.
3. Куббель Л.Е., указ. раб., с. 88.
4. КБДК, с. 111-114
5. КБДК, с. 110.
6. КБДК, с. 107.
7. Коран, 4:26-29
8. Невская В.П., указ. раб., с. 114.
9. Крепостные в Кабарде... с. 25. Невская В.П., указ. раб., с. 114.
10. Грабовский И.Ф., указ. раб., с. 13.
11. Каракетов М.Д., указ. раб., с. 142, 297-298.
12. Невская В.П., указ. раб., с. 113: кроме того, как отмечает исследовательница, куда бы ни пришел бий, ему везде принадлежало первое место, когда он шел, уздени сопровождали его почтительной толпой, не смая подойти к нему с правой стороны... во время трапезы, сколько бы она ни длилась, уздени стояли по сторонам, прислонившись к стене... уздени не садились в присутствии бия, а в дом его заходили только по приглашению, да и то лишь до середины комнаты» (с. 129) Как видим, нормы этикета, которых общество должно было придерживаться по отношению к князю, были весьма строгими.

13. Строжайший этикет, связанный с особой князя, существовал, например, в Кабарде. При князе (пши) нельзя было сеориться, драться, в разговоре с князем нельзя было его перебивать, если князь был лешим, то и всадник обязан был спешиться, при встрече князя с всадником, последний обязан был повернуть назад и сопровождать князя до тех пор, пока не будет им отпущен и т.д. (Бабич И.Л. Иерархия общественных статусов в кабардинском обществе (середина XIX-XX вв.) // «Ж», 1994, № 4, с. 44-52).

§ 6

1. БИНБИР ХАДИС - И ШЕРИФ (Тысяча и один святых хадисов). Анкара, 1992, с. 426 (на тур. яз.)
2. Наргы... с. 23.
3. КБДК, с. 95-96.
4. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Человек. Общество..., с. 89.
5. Жуковская Н.Л., указ. раб., с. 106.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Изучение прошлого народов, не сохранивших письменные документы, или о которых письменные источники крайне скудны, безусловно, является одной из наиболее труднейших задач исторической науки. И в таком случае многократно возрастает значение источников иного рода - археологических, этнографических, фольклорных. Но в связи с этим встает трудность интерпретации последних, поскольку они выступают, как правило, источниками косвенными, в особенности, когда их используют для освещения ушедших в прошлое общественного строя, политической системы, идеологии и т.п. Интерпретация же основывается, прежде всего, на анализе сравнительно-сопоставительного характера. Проводя аналитическую работу такого рода, исследователю всегда необходимо проявлять определенную осторожность, не дать себе увлечься излишне широкими обобщениями. Последние могут дать, если не искаженную, то, по крайней мере, лишь весьма размытую картину объекта исследования, в которой чрезвычайно трудно сохранить специфические черты образа народа, определяющие его этническую самость. Речь идет о том, что в обобщениях необходима мера. Нельзя все явления, имеющие место в жизни данного общества, сводить к наследию предшествующих эпох и заимствованию, поскольку множество из этих явлений универсально по своей сути и может встречаться не только у разных народов, но и в разные исторические эпохи. Это основной методологический вывод, который автор делает исходя из материала, изложенного в настоящей работе. Практический же аналог этому заключается в том, что общественный строй карачаевцев и балкарцев был, можно сказать, порождением их самих. Не существует, на наш взгляд, достаточно убедительных доказательств того, что этот строй был последующим этапом развития хронологически предшествующего строя Алании, т.е. признавая этническое, родство карачаевцев и балкарцев с аланами (это соответствует устоявшейся в историографии точке зрения) нельзя, очевидно, связывать генетически общественный строй карачаевцев и балкарцев с общественным строем алан. Во-первых, структура общественного строя алан (в том числе и сословная структура), структура их политической организации по сей день не получили достаточного освещения в науке

Это же положение можно полностью отнести к раннему периоду карачаево-балкарской истории. Следовательно, здесь не может идти речь о каком-либо серьезном сопоставлении их общественного строя. Во-вторых, до XI в. в этнической истории рассматриваемого региона, являются «белым пятном» для исследователей.

В этот период Западную Аланию (территории современных Карачая и Балкарии) населяли помимо алан и представители иных этнических общностей, в частности, куманы (некипчаки) и печенеги, а также потомки хазаро-булгар. Поэтому проводить сравнение лишь с аланами и лишь в их общественном строе искать истоки черт общественного строя карачаевцев и балкарцев представляется неправильным. В то же время, нет веских оснований, говорить об «импорте» общественного строя этих народов (глава IV). Вывод: его создали сами карачаевцы и балкарцы.

Следующий методологический вывод заключается в признании того, что даже унаследованные и заимствованные черты общественного строя (в том числе и политического) в новых исторических условиях и в новой этнической среде подвергаются неизбежной трансформации в соответствии с существующими потребностями, ценностными ориентациями воспринимающего их общества. Практический эквивалент данного методологического вывода можно выразить так. Карачаевцы и балкарцы бесспорно много унаследовали от своих тюркоязычных предков (традиционные институты власти - *тёре*, идеологические воззрения, элементы знаковой системы и т.д.). Однако, в отличие от раннесредневековых тюрков Северного Кавказа, основным типом хозяйства которых были кочевое и полукочевое скотоводство с существенным земледельческим элементом (например, у хазар и печенегов) и которые выступали носителями преимущественно степной и лесостепной культур, карачаевцы и балкарцы, у которых господствовало отгонное скотоводство, являлись носителями специфической, горской культуры. По этим параметрам тюрки-степняки были более родственны, скажем, степнякам-иранцам, нежели карачаевцам и балкарцам, как и последние, сближались с иноязычными соседями-горцами. Унаследованные формы социальных институтов приобретали новое содержание, унаследованная идеология обслуживала эти, уже новые, институты и т.д., - т.е. образно говоря, в котле, в котором варился «горский феодализм», были переплавлены качественные характеристики того, что было унаследовано от степных предков.

Остальные же выводы, которые автор сделал из своего исследования, сводятся к следующему.

1. Потестарно-политическая культура как сфера жизнедеятельности социального организма обнаруживает свою внутреннюю органичность. Ни один из трех основных компонентов этой культуры - организация власти, идеология власти и ее знаковая система - не существуют в «автономном режиме».

Организация власти (совокупность властных институтов, норм, регулирующих их деятельность, права и обязанности, порядок

взаимодействия, координации и субординации и т.п.) составляет сердцевину, ядро потестарно-политической культуры (ППК).

Потестарно-политическая идеология (совокупность взглядов, идей, возрений, связанных с властью, властными отношениями и носителями властных полномочий) призвана обеспечить функционирование организации, сementировать власть и общество, нивелировать противоречия между управляющими и управляемыми.

Знаковая система (атрибуция власти), в свою очередь, обслуживает идеологию власти и властных отношений. Атрибуты в данном случае выступает знаковым эквивалентом идеологии. Они выполняют целый ряд функций: маркируют статус носителей и институтов власти, демонстрируют могущество власти, его сократительный характер, способность и правомочность носителей власти и т.д.

2. Социальные отношения у карачаевцев и балкарцев в рассматриваемый период представлял собой раннегосударственную организацию общества. Автаркичный характер горских обществ, экономическая самодостаточность общин требовали их централизации в политическом отношении. Институт олия был развит, в пределах каждой из общин основная часть управленческих полномочий находилась в руках местных старшин - биев, старейшин-княжеских родов.

3. В горских обществах Карачая и Балкарии была монополия «белой кости» на политическую власть. Формально бии делили ее с «черным народом», а точнее - наиболее влиятельными в численном и экономическом отношении его родами, однако ведущую роль в «общенародных» представительных и судебных органах - тёре играла знать. Наблюдалась тенденция превращения бийских родов в потестарно-политические институты, выражением чего являлось наличие сословно-корпоративных структур власти (Княжеский тёре, Карча Тёре и т.п.), объединявших старейшин аристократических родов, а также постепенная узурпация ими властных полномочий у «общенародных» органов власти.

4. В карачаево-балкарском обществе существовал слой профессиональных воинов-дружинников, как правило, имевших инородческое происхождение. Последнее обстоятельство и наемный характер их деятельности, при подчинении их исключительно правящему князю, делали дружину орудием знати в борьбе за расширение прав и привилегий последней.

5. Военное управление, управление внешними связями и фискальной системой осуществлялось одной и той же категорией лиц - биями во главе с верховным правителем (олием). Гражданское управление и судебная власть находились в руках биев и верхушки узденского сословия. Культурное управление функционировало ав-

тономно, но лица, осуществлявшие его через систему представительства, были связаны со «светской» властью и оказывали влияние на решения институтов гражданской и судебной власти.

6. Фискальная система имела форму даннических отношений: разделение налогов (податей общественного назначения) и феодальной ренты.

7. Феодальные отношения, очевидно, имели более сложную структуру в Карачае, нежели в Балкарии.

8. Потестарно-политическая идеология носила в значительной мере архаичный характер, но в то же время проявлялись некоторые черты сословной идеологии.

9. Архаичный характер продолжала сохранять в своей основе и знаковая система ППК. Однако и здесь проявлялись атрибуты, характерные для сословного общества.

10. Этнически ППК карачаевцев и балкарцев связана с раннесредневековым тюркским миром, но, в то же время, в ней наблюдается и сугубо кавказская струя. Последнюю, очевидно, следует связывать с этно-культурными контактами с соседними кавказскими народами.

Таковы основные выводы, которые, по нашему мнению, приостекают из изложенного материала.

Автор далек от мысли, что сказанным в настоящей работе исчерпывается поднятая в ней научная проблема. Можно высказать убеждение, что разработка ее находится в начальной стадии и требует привлечения более широкого круга исследователей. Нам же хочется надеяться, что предлагаемая вниманию работа сможет облегчить их труд.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

Источники, литература

- АБКИЕА - Адыги, балкарцы, карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX в.в. Нальчик, 1974
- ГАСО - Государственный архив Северной Осетии
- ИОЛИКО - Известия общества любителей истории Кубанской области. - Екатеринодар
- КБДК - Карачаево-балкарские деятели культуры конца XIX - начала XX в.в. - Нальчик (Сост., вст. ст., комм. Т. П. Бигтирова) Избранное. Нальчик, 1993, г. I
- КБНИИ - Кабардино-Балкарский научно-исследовательский институт
- КБФДЭИ - Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записках и публикациях. Нальчик, 1983
- КРО - Кабардино-русские отношения в XVI-XVIII в.в. М., 1957
- КЧНИИ - Карачаево-Черкесский научно-исследовательский институт
- КЭС - Кавказский этнографический сборник. - Москва.
- РАН - Российская академия наук
- СА - Советская археология

каза

СМОМШК - Сборник материалов для описания местностей и племен Кав-

СОИНИ - Северо-Осетинский научно-исследовательский институт

ССГК - Сборник сведений о кавказских горах. Тифлис

СЭ - Советская этнография

СЭПКИКЧ - Социально-экономическое, политическое и культурное раз-
витие народов Карачаево-Черкесии // Сб. документов. Ростов-на-Дону, 1985

ТКИЗЗКН - Труды комиссии по исследованию современного положения
землеведения и землепользования карачаевского народа Кубанской области. Влади-
кавказ, 1908

ТС - Тюркологический сборник-

УЗДФАН - Ученые записки Дагестанского филиала Академии наук СССР

ЭО - Этнографическое обозрение

ЮОНИИ - Юго-Осетинский научно-исследовательский институт

Словари

АРС - Арабско-русский словарь. М.: Русский язык, 1984

ДТС - Древнетюркский словарь. Л., 1969

КБРС - Карачаево-балкарско-русский словарь. М., Русский язык, 1989

РСС - Русско-турецкий словарь. М., Русский язык, 1989

Этнические наименования

- абаз. - абазинский
- балк. - балкарский
- груз. - грузинский
- иран. - иранский
- каб. - кабардинский
- кар. - карачаевский
- крым. - крымский
- кум. - кумыкский
- перс. - персидский
- рус. - русский
- тур. - турецкий
- тюрк. - тюркский
- ног. - ногайский

СПИСОК ИНФОРМАТОРОВ*

- Алаев Хамид Абуевич, 1927 г.р., а. Хурзук
- Балдрасва (Крымшамхалова) Саният Баракаевна, а. Кумыш
- Батчаева Батдоу Хасановна, 1915 г.р., а. Камешюмет
- Борлаков Мурат Магомедович, г. Карачаевск
- Дудов Багдал Кучукович, 1921 г.р., а. Новый Карачай
- Казиева Зурият Магомед-Мырзаевна, 1921 г.р., а. Кумыш
- Калабеков Омар Томаевич, 1926 г.р., ст. Преградная (хут. Салиха)
- Карамурзин Идиял Джоджуевич, ст. Преградная (хут. За-Мостом)
- Кечеруков Магомед Акчыкович, 1912 г.р., а. Кумыш
- Коджаков Добый С., 1919 г.р., а. Хурзук
- Коджаков Ахмет Хаджи-Мырзаевич, 1920 г.р., а. Сары-Тюз
- Крымшамхалова Е. Имехан Асланбековна, 1907 г.р., а. Карт-Джурт
- Крымшамхалова Лели Алиевна, 1933 г.р., а. Карт-Джурт
- Крымшамхалов Барисбий, 1918 г.р., а. Верхняя Тебёрда

Крымшамалов Назир Абдуракович, 1925 г.р., а. Сары-Тюз
Крымшамалов Хамзат Хаджи-Мырзаевич, 1918 г.р., а. Учкулан
Кулчаев Мухаммат Кёккёзович, 1916 г.р., а. Хурзук
Магаев Магомед Хасанович, 1930 г.р., а. Сары-Тюз
Салпагаров Хасанбий Батдалович, 1911 г.р., а. Сары-Тюз
Сарыев Азрет Бекмырзаевич, 1901 г.р., г. Карачаевск
Семенов Азрет Исмаилович, г. Карачаевск (хут. Джингирик)
Текеева Супият Исмаиловна (Науковна), 1910 г.р., ст. Преградная
Текеева Шамса Исмаиловна (Науковна), 1898 г.р., ст. Преградная
Убеев Сент-Ахмат Батдалович, 1900 г.р., г. Карачаевск
Эдиев Хамит Хаджи-Кипшевич, 1930 г.р., а. Сары-Тюз
Усеев Дахир Дадаевич, 1908 г.р., а. Новая Теберда

Названы лица, полевой материал собран ; у которых так или иначе использовался в настоящей работе (приведены имена тех информаторов, которые опрашивались лично автором); у женщин приводится только добрачные фамилии.

بسم الله الرحمن الرحيم بكرة الالهوروسيه كمنه شرج دتمه لما شتمه

بسم الله الرحمن الرحيم بكرة الالهوروسيه كمنه شرج دتمه لما شتمه
وحدو بالمداد بيوت الذين لهم الملك في نزل ان جبره اسوا كالقوا من سكان قرية تارت بورت
او حازلق او دوزخ في حماره اجمع مائة بيت وثمانية وثمانين بيتا بالالشر الان
صوا بال شرج خوالها من تحت بالاقرة لسفاه اراهميه فيموا ذلك بطور طفته
تدمه ذلك الامر استودع نيكيله اكثرهم المعروفون بالعرفه المشهوران بالاستقامه
الاستاذة في اهل اقليم راضون به بالتراضي والاتفاق بلا مخالفة ولا اشتقاق
فهم راضون به بغير ان هذا حسيهم وشاركتهم في مناسبه ذلك انظر في اسال القرى
ان يعنفوا في شدة بهم يعنفون لما يعنف اهل القرى الا انهم عليهم ملكه
في شدة ركنهم ولم ينفوا عنهم في مناسبه بطريق اسال سائر القرى
خراج الماء من تحت بالاجرة وايضا بين كون مثل الاعانة بالكل
لما اذ عنتم بذلك اخوالها شاه الساسن في فليس هذا حسيهم
فلاجل ذلك في هذا الامر وصدوره منهم بالاجتماع
ان يرضع منهم من لهم الخواتم حوشمة ويتقود بالمداد من ليس لهم الخواتم

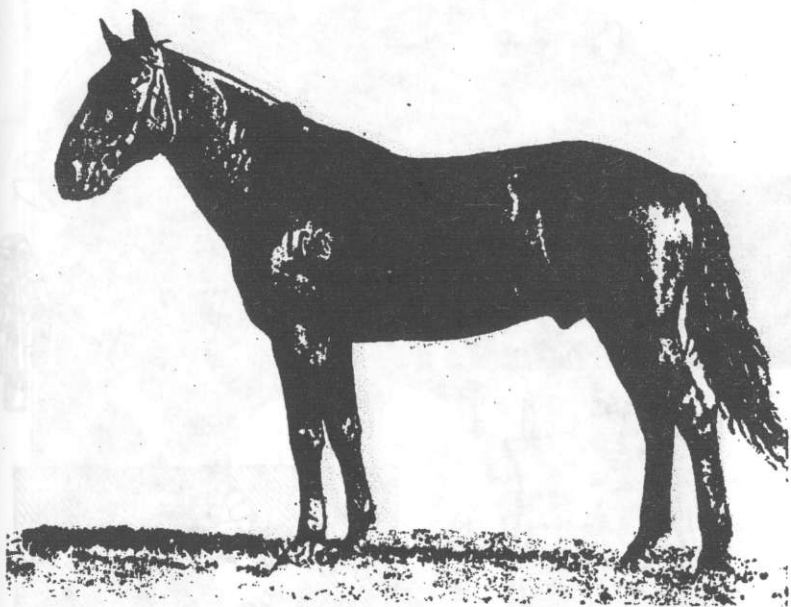
انما يعنفهم ذنابده حجة على حدود هذا الامر حرره سنة ١٥٠٠
من العزة المحمدية في تاريخ ١٨٠٦ من المولدات المستنيرة



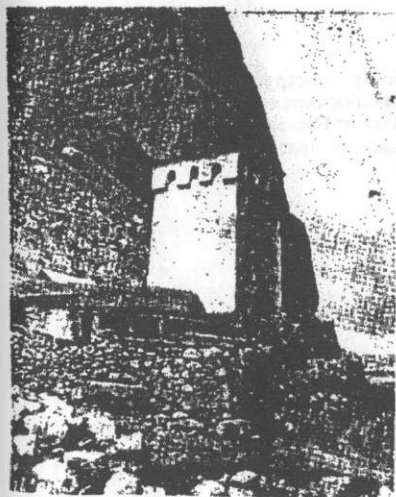
Образец постановления Картжуртского джамагата с перстневыми печатями и отпечатками пальцев представителей родов Хубиевых, Узденовых, Батчаевых, Дотдаевых, Салпагаровых, Коркмазовых и др. (XIX в.).



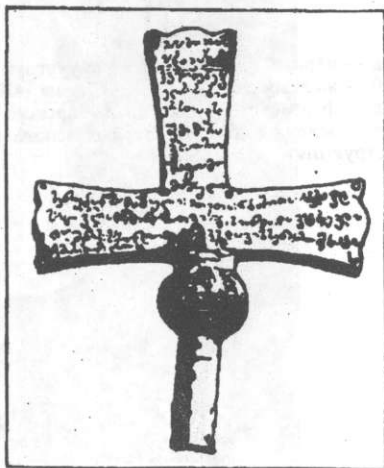
«Князь Шмауха Муссаевич Дудов (XIX в.)
из Хурзукского общества Карачая».



Лошадь карачаевской породы (из фотоархива К.-Г. Урусова).



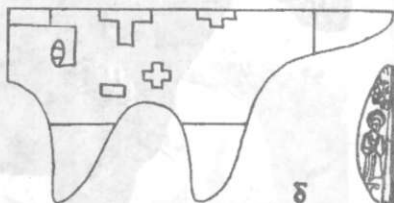
Башня чегемских князей
Малкаруковых (сел. Эль-Тюбю).



Цховатский золотой крест
XIV—XV в.в.



а



б



в



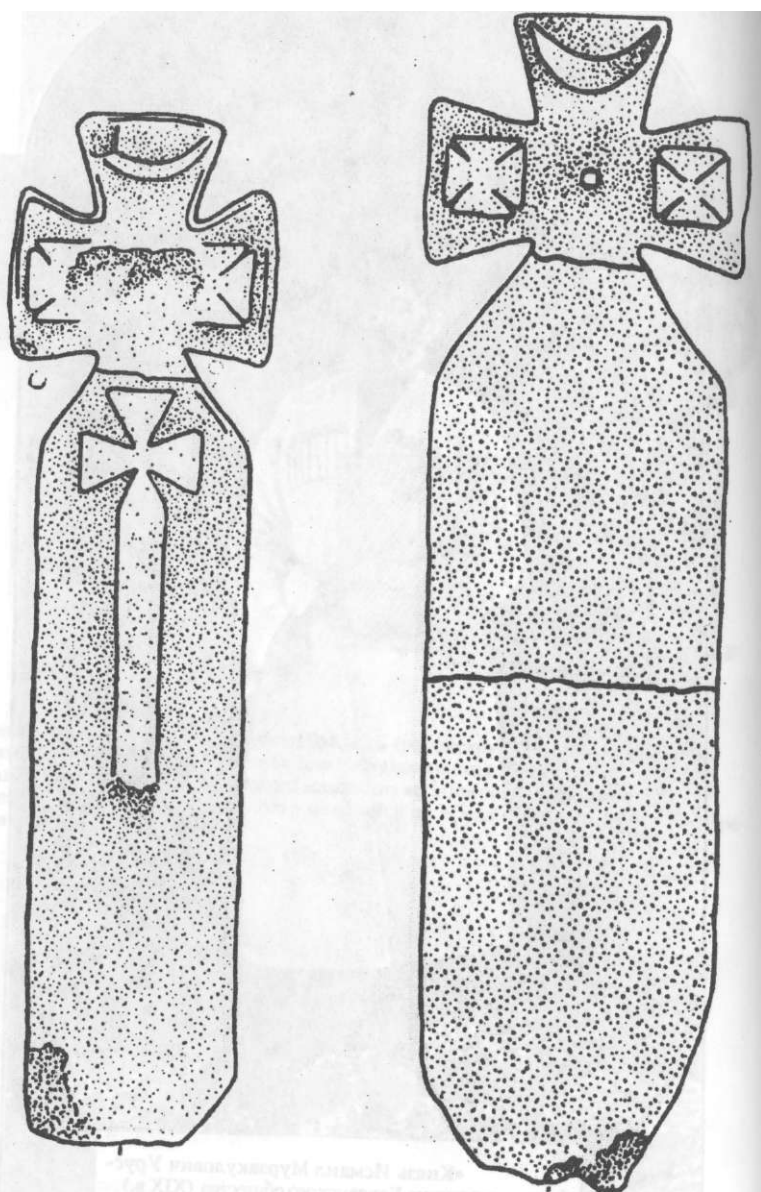
г

а — чёрный флаг тревоги — кьууугун байракъ (реконструкция);
 б — желтый сванский флаг «Леми» («Лев») и наконечник его древка;
 в — флаг на стене аланского «царского мавзолея» из Нижнего Архыза;
 г — зеленый обрядовый флаг, использовавшийся на празднике пахоты «Гутан» (ре-
 конструкция).



«Князь Исмаил Мурзакулович Урусбиев — старшина Баксанского общества (XIX в.).»

(фотограф Р. М. Н. на) музей египетских египетских Ж



Жанхотекские каменные кресты (по И. М. Чеченову).



Имеретинский царь Александр III. В 1653 г. крестил балкарского князя Жанбулата Айдеболова (рис. X. Кастелли, XVII в.)

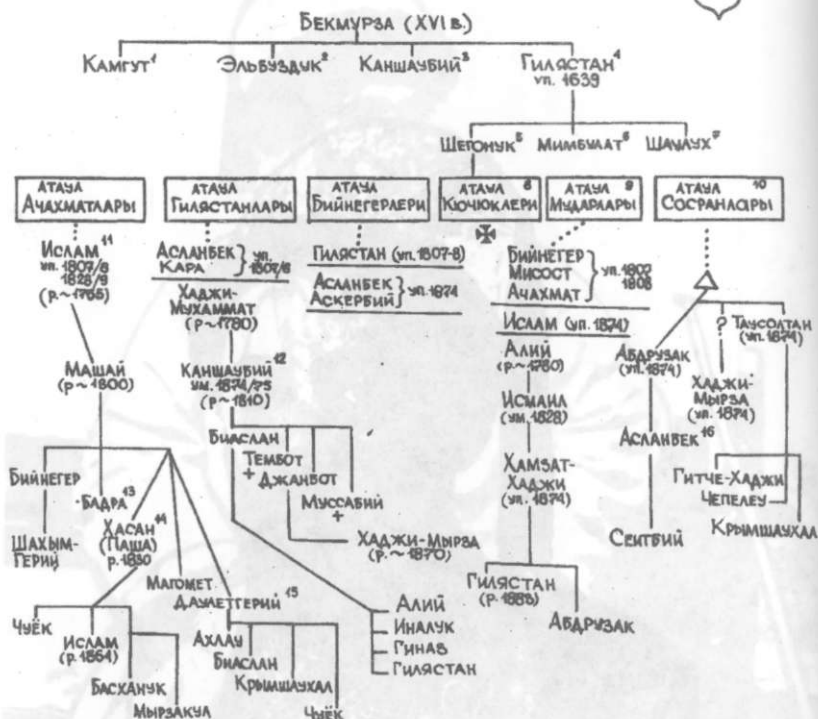


Кадий Исмаил-Солтан Кул-
чораевич Кочкаров (XIX в.).



**Кадий Джагафар Ахматович
Хаширов (XIX в.).**

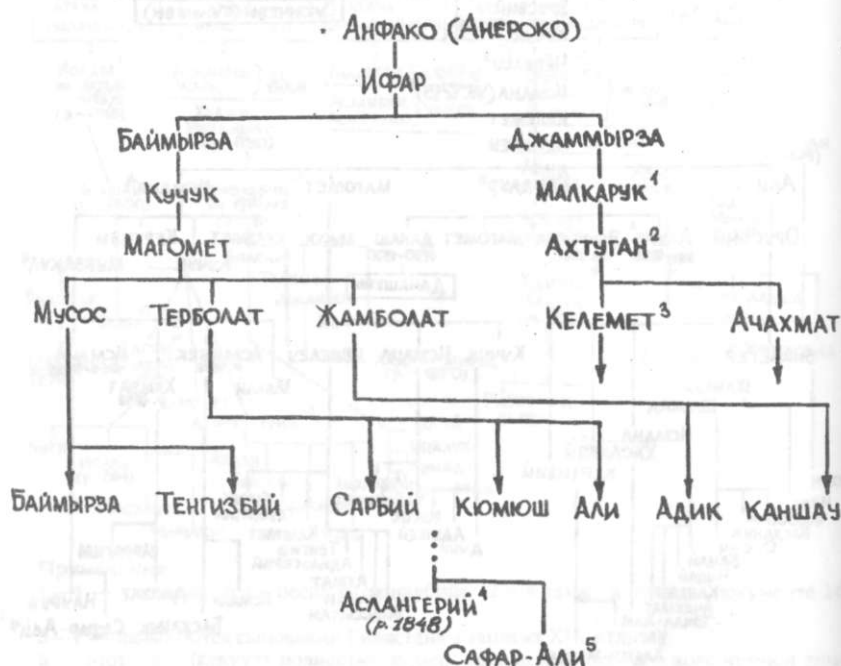
КАРАЧАЕВСКИЕ КНЯЗЬЯ КРЫМШАХАЛЛЫ.
XVI-XIX вв.



Примечания:

- 1—4 — упоминаются в песне «Каншаубий» (2 и 4 также в русском документе 1639 г.);
- 5—7 — называются сыновьями Гилястана в записях XIX в.;
- 8 — этот клан (атауул) полностью вымер, предположительно в ходе чумной эпидемии 1793 г.;
- 9—10 — близкородственные атаулы, в записях XIX в. называются «двоюродными братьями» атаула Кючюклери, земли которых унаследовали. Очевидно ведут происхождение от родных братьев Шегонука (родоначальника Кючюклери) — Мимбулата и Шаулуха, но неизвестно, который от кого;
- 11 — олий (верховный правитель) Карачая пер. трети XIX в.;
- 12 — по его имени атаул Гилястанлары позднее стал именоваться Каншаубийлары;
- 13 — поручик, часть его потомков в 1920-е гг. приняла его имя в качестве фамильного наименования (Бадраевы);
- 14 — женат на сестре Исмаила Мурзакуловича Урусбиева
- 15 — старшина Хурзукского общества, в годы Советской власти часть его потомков приняла его имя в качестве основы своего фамильного наименования (Даулетовы);
- 16 — женат на дочери Исмаила Мурзакуловича Урусбиева;
- 17 — просветитель Карачая.

РОДОСЛОВНАЯ КНЯЗЕЙ ЧЕГЕМСКОГО ОБЩЕСТВА
(Кучуковы, Малкаруковы, Келеметовы)



Примечания:

1 — родоначальник княжеских фамилий Малкаруковых, Барасбиевых, Кожакowych, Баймурзаевых, Келеметовых;

2 — женат на Керима-хан, дочери шамхала Тарковского

3 — от его потомка Асланбека Келеметова (Къагъый улу) ведут происхождение кара-чаевские Кагиевы

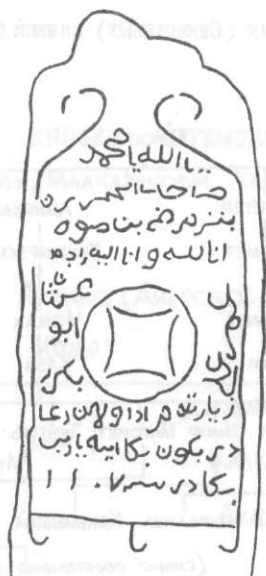
4—5 — внуки Терболата, но неизвестно от какого сына.

(Схема составлена по данным Б. А. Шаханова, А. И. Мусукаева, Ю. Н. Асанова).

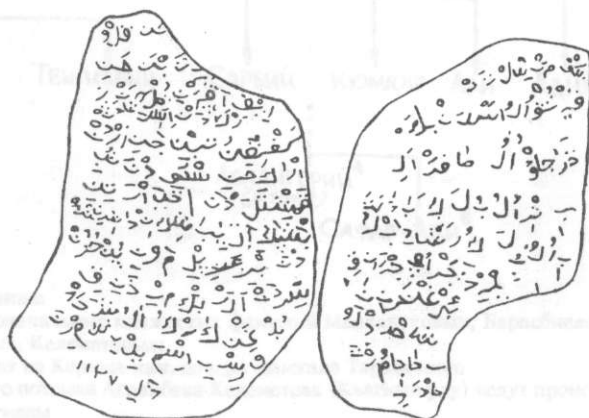
РОДОСЛОВНАЯ СУНШЕВЫХ (СУЮНЧЕВЫХ) - КНЯЗЕЙ БЕЗЕНТИЕВСКОГО ОБЩЕСТВА



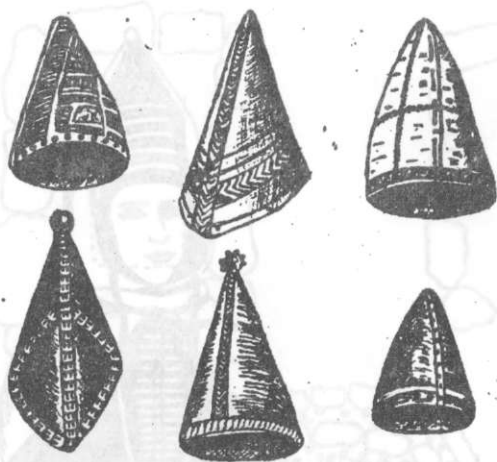
(схема составлена по данным Б.А. Шаханова)



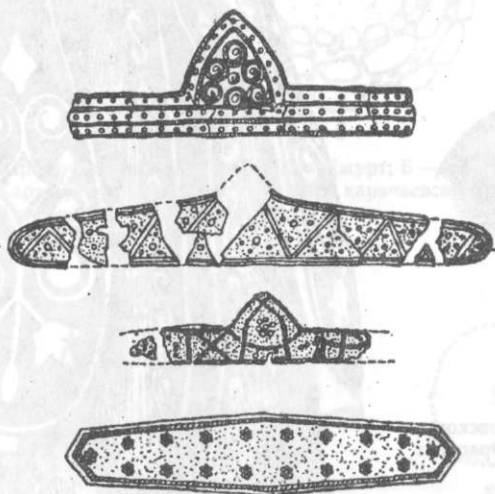
Картджуртская плита 1695 г. с именем Батыр-Мырзы сына
Сосрана (рис. К.-М. Нурмагомтова)



Холамская плита 1715 г. с именами Исмаила Урусбиева,
Асланбека Кайтукана, Сафарали, Караджауова и др.



а



б



в

Предметы позднесредневековой женской одежды карачаевской знати (по Х. Х. Биджиеву):

а — навершия головного убора;

б — венчики головного убора;

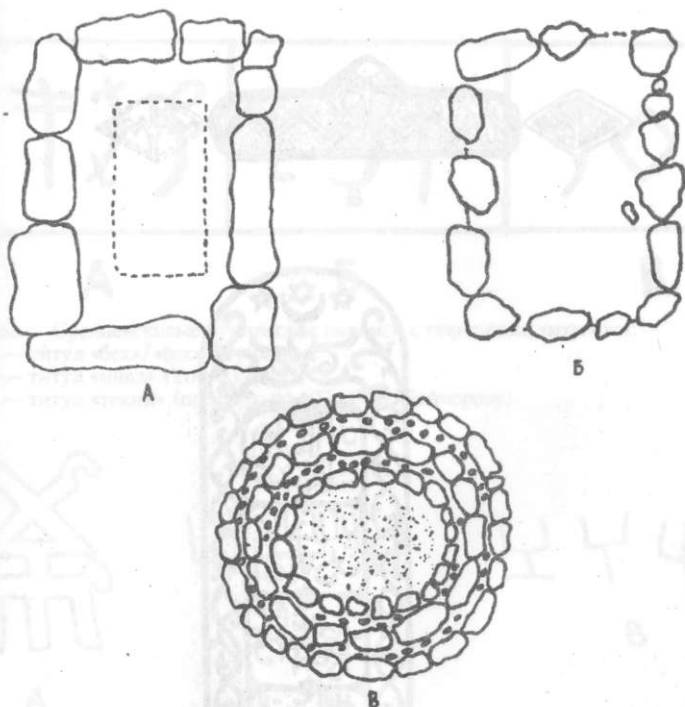
в — застежки.



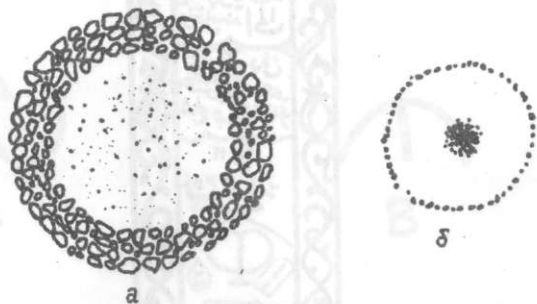
Позднесредневековая женская одежда знати. Фрагмент (реконструкция).



Женская княжеская одежда XIX в. (рис. А. М. Байрамукова).



Прямоугольные (А — сел. Карт-Джурт; Б — сел. Верхний Чегем) и круглая (В — сел. Карт-Джурт) каменные выкладки карачаевских и балкарских могильников XVII—XVIII вв. (по Е. П. Алексеевой).



а — кипчакская надмогильная каменная выкладка (по Е. П. Алексеевой);
 б — каменные выкладки-мемориалы (керексуры) Южной Сибири и Центральной Азии (по В. Н. Ткачеву).

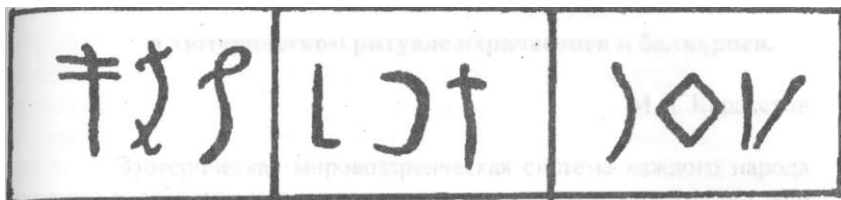


a



б

венчик с «Ф»-образным знаком из могильника сел. Карт-Джурт (а); «Ф»-образная тамга на могильной плите (сын-таш) князя И. П. Крымшамхалова (рис. К.-М. Нурмагомтова).



А

Б

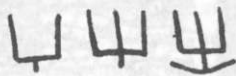
В

Рис. Средневековые рунические надписи с тюркскими титулами:

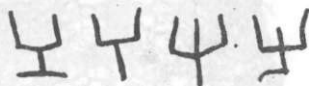
- а — титул «бех»/«бек» (Хумара);
- б — титул «инал» (Токмак-Кая);
- в — титул «текин» (пос. Архыз). (По С. Я. Байчорову).



А



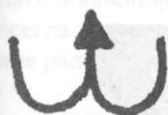
Б



В

геральдические знаки в виде дву- и трезубцев:

- а — боспорских царей;
- б — из Хумаринского городища;
- в — древнерусских князей.



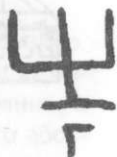
А



Б



В



Г

тамги княжеских родов Карачая и Балкарии:

- а — Суншевых (Безенгиевское общество);
- б — Карамурзиных (Карачай);
- в — Карабашевых (Карачай);
- г — Урусбиевых (Балкарское общество).



а



б



в



г

Усыпальницы — Кешене в Караче:

- а — мавзолей князя Камгута Крымшамхалова;
- б — мавзолей княгини Гошаих Крымшамхаловой;
- в — склеп князей Крымшамхаловых;
- г — склеп сырма-узденей Боташевых (по Х. Х. Биджиеву).

Космогонические мотивы

в эзотерическом ритуале карачаевцев и балкарцев.

М. Д. Каракетов

Эзотерическая мировоззренческая система каждого народа хранит в себе космогонические представления о зарождении или сотворении мироздания и составляющих его элементов. К этой системе относится заговорно-заклинательный ритуал, который не только сохраняет в относительной, в тоже время в наиболее полной мере, чем остальные мировоззренческие позиции архаические элементы представлений людей о постоянстве, абсолюте и динамике. Консервативность заговорно-заклинательных формул, семантики, конструкции текста, сюжетобразующей системы, мировоззренческой сети народа делает заговорно-заклинательный ритуал важным, а иногда и бесценным источником для восполнения космогонических представлений о роли абсолюта, вечного в мироздании. Архаическое восприятие окружающей среды не может быть выявлено по мифологии явной, если не обратиться к эзотерической, связанной (в большей степени, чем мифология) с верой, религиозностью людей. И в этом смысле записываемые в нашем веке заговорные тексты, которые отражают универсальные адаптивные элементы мировоззренческого плана, могли существовать и в раннем средневековье и даже ранее. Самодовлеющая цельность заговорной традиции карачаевцев и балкарцев имеет ряд преимуществ перед другими ритуально-культурными и мифологическими традициями, обнаруживаемыми в эзотеричности тех мифологем, которые не могут выступать в явной форме, в явном мифе. Базисное абсолютного, вечного всегда эзотерично при его характеристике. В то же время его действия ради создания космического порядка открыты для всех.

Всякое абсолютное, по религиозным воззрениям, например, карачаевцев и балкарцев само по себе не может творить, если не обладает разумом, мыслью и словом, которые вечны, постоянны и только их применение приводит к появлению действия этого абсолюта творящего все и вся. Знание о том, что сделают божественные силы с динамикой мирообъектов не дано человеку. Поэтому, как правило, космогонические мифы начинаются с какого-либо действия творца в мире хаоса, о котором людям вещали служители культа наиболее близкие к сверхъестественным силам. Во многих заговорных текстах карачаевцев и балкарцев отражаются эти деяния творца и его помощников. В них же противодействие влиянию хаоса, олицетворенного в объектах тьмы, на средний людской мир не может протекать без обращения к силам хаоса. Исследуемые за-

говорно-заклинательные системы мировоззрения, отражающие космогонические мотивы, связанные с одним из сложных систем этого противодействия, проявляются путем повторения самого процесса творения и очищения среднего мира от остатков или появившихся из тьмы элементов хаоса. Знатоки заговорных текстов во время произношения магических слов становятся тем объектом, на который производится воздействие, и тем самым они сами сливаются с этим объектом, становясь с ним ровней, входя в его мир, в его сущностные признаки, что мы обнаруживаем, например, в русских заговорах: «*На горах афонских, под тем дубом стоят тринадцать старцев со старцем Пафнутием ...*» или «*В чистом поле, в темном лесе, в тумане превеликом, есть птица полетуша, есть серые гуси, сизые утки...*», или карачаевских: «*Аза черный, руки у него красные, Аза столбняк, рот у него красный сарай, пришел к нам кровавый столбняк Аза. Этот Аза пришел к нам, Красной Вороной став...*». Та же композиционная формула присуща заговорам других народов, например, «*unde vintul tu s-aude nimic/cde ветер не дует и ничего не слышно*» (восточно-романская заговорная традиция), «*kalns, pakalns to ne vienat nevajaga kustinat На горе, под горой это нельзя шевелить*» (латышские заговоры). Во всех этих заговорах, применяющий их не только знает сущностные (семиотические) данные объектов, но и выступает частью творца, творившего и знавшего все о сотворенном им и соответственно их состоянии и язык. В этом случае и в исследовании об этом будет отмечено не раз, заговор не только отражает уровень ассоциированности человека в окружающий мир и степень его адаптации в нем, но и сверхъестественное религиозное состояние человека, погружающегося во время заговора в неземное эзотерическое состояние. Амбивалентность человека к объекту, его прошлому, настоящему и будущему невозможна без придания мирозданию одухотворенности, то есть все, что окружает человека, имеет свою символическую сторону, проявляющуюся более ярко в эзотерике. Эзотерическая (тайная) сторона вещи важна всем, а его знание присуще неординарным людям, где последнему состоянию человека придается особое значение в обществе, так как объяснить это возможно только как через божественное, сверхъестественное начало. Таких людей в Карачае и Балкарии называли *Абай-Кюмюш* (*Серебряный Предок* (букв. - *предков серебро*) так же как знатоков магических текстов. Нельзя не заметить, что термин Серебряный Предок отражал с одной стороны чистоту, очищение, вечность, абсолют, с другой - непрерывность между прошлым и настоящим, а через их соединение люди ощущали будущее. И в этом смысле для сохранения «эзотерического» важна почва и она присутствует всегда пока существует табуированный (грешный)

средний мир и человек, как его составляющая со всеми присущими ему недугами и состоянием - болезни людей, межполовые отношения, рождение - развитие в среднем мире - смерть, проблема души и духа и др.

Представления о зарождении трехслойного деления мира проявляются почти во всех заговорах и заклинаниях карачаевцев и балкарцев, связанных с образом змеи. Как наиболее архаическая по степени отражения ассоциированности человека в окружающий мир и эзотерическая по характеру применения в среде людей заговоры и заклинания отражают в «чистоте» древние, традиционные мировоззренческие позиции. В мифах, эпических сказаниях и исторических легендах происхождение мироздания, миропорядка, объектов и явлений, составляющих их, выражено таким образом, что в ходе исторического развития народов они могут быть подвергнуты изменениям. В них же обнаруживается наслоение социально-культурных и религиозных изменений. В заговорно-заклинательном же ритуале отражается активная практическая сторона религиозно-мифологической жизни людей и тем самым в нем процесс космогенеза связан с верой и сопровождающими ее обрядами, что делает не только текстовую сторону заговоров и заклинаний, но и ее практическую обрядовую часть догматом для верующих. Наряду с этим, если миф в большей степени является отражением космогонических представлений народов об объектах и явлениях природы, их представлений о героическом и частично историческом периоде жизни предков. Изредка в нем можно обнаружить элементы веры, то заговорно-заклинательный ритуал несет на себе груз, как мифа, так и обрядово-культовой системы в единстве. Текст заклинания, как и заговора, как правило, менее подвергается изменению, а иногда и вовсе магические тексты сохраняют «чистоту» архаических представлений, тогда как обрядовая, практическая их сторона могут исчезнуть с изменением религиозного мировоззрения народа. В то же время даже обрядовая, практическая сторона ритуала не подвергаются изменениям. Она, часто заменяется другими религиозными обрядовыми действиями и иными религиозными системами, в которых существование заговорно-заклинательного ритуала, например языческого периода, не предполагается. Для карачаевского заговора и заклинания не свойственны (или слабо представлены в них) практические сопровождения магического текста. В то же время вряд ли можно отрицать, что они в нем не присутствуют. Сами тексты указывают на предметы, сопровождающие магический текст и на то, что применял или делал заклинатель (шаман, жрец, колдун и т.д.) при произношении заговорных слов. Для того чтобы в полноте проследить эти действия и предметы их сопровождающие, необходим

комплексный подход в изучении заговорно-заклинательного ритуала с привлечением иных религиозных ритуалов и фольклора созданного людьми (оказиональная обрядность, мифы, легенды и др.). Правда, при исследовании этой части карачаево-балкарского ритуала проблема выявления собственно заговорной системы актуально. Заговорно-заклинательная сюжетика, хотя и имеет схожесть с иными элементами фольклора в плане текстовой структуры и композиционной направленности, все же их назвать заговорами или заклинаниями вряд ли возможно. Благопожелания, молитвы, песни различного магического направления не могут быть причислены к заговорно-заклинательной традиции, потому что для этой сферы религиозно-мифического мировоззрения присущи свои сложившиеся композиционные формы и словесные формулы. Во многих вероисповедных традициях народов мира, в которых иногда желают видеть заговорные системы, игнорируется немаловажный мировоззренческий аспект в заговорах как-то роль заклинателя в этой системе или их обладателя. Заговор не может нести в себе груз отдельно историчности или религиозности, мифа, веры, а сам выступает их базисом. Молитва, обращенная к богу или духу или, что редко к объекту и явлению природы, которые наделены духом и душой не является той базой, которая позволяет человеку уверовать в обязательную ее действенность. Тогда как заговоры и заклинания всегда действительны и люди, наделенные традиционным сознанием, верят в их абсолютное действие на заговариваемый объект. В силу чего главным действующим лицом в этих религиозно-мистических элементах веры присутствует не сам человек, обратившийся к богу (видимому - идолизированному или невидимому), а непосредственно бог и язык бога, обладателем которого выступает знаток заговора или заклинания. Поэтому-то на момент произношения магического текста его обладатель выступает живым воплощением бога или духа на земле. Поэтому же этот язык имеет особое звучание и особое построение, которое не типично ни для одной из существующих в обществе религиозных и мифических, не говоря уже об «обыденных» текстов (словоречений). Исследуя карачаевскую мистическую традицию можно прийти к выводу о нецелесообразности видения в знатке заговорной традиции человека, который желает придать своим действиям божественное или сверхъестественное начало, это все-таки шарлатанство. Он не желает этого, а осознает и верит, что это так и есть. Плюс к этому в действиях заклинателя, применяющего на практике как черную, так и белую магию нет даже намек на то, что он прикладывает усилия для повторения в среднем мире неземных божественных деяний. В то же время для заклинателя, как и для жреца, шамана, применяющих заговорный ритуал ва-

жен мотив их применения. В отличие от явных молитв, заговор может быть применен не просто при необходимости, а особой необходимостью. Мотивировка в силу этих причин является условием практического применения заговорно-заклинательного ритуала. Обращение жреца к божествам и духам и даже их призывание обязательно сопряжено с применением заговорных формул. По той простой причине, что заговорная формула действенна только в том случае если человек, применяющий ее, не может совладать с недугом или иными коллизиями жизни. В этом случае выступает качественная сторона заговора - практическая ее значимость при изменении существующего порядка на земле. Миф указывает нам на существование этого порядка и его генезиса, тогда как заговорная система корректирует его изменение. Постепенное исчезновение из памяти людей мифологического обоснования происхождения мира и мирообъектов, а также их физического существования (что вызвано не только переходом мифического сознания в историческое, но и принятием иных, хотя и схожих в универсальных моментах, религиозных позиций) приводит заговорно-заклинательный ритуал в более действенное и более консервирующее средство для преодоления непонимания сущностных характеристик объектов и явлений природы. Они становятся иногда непонятными, а потому в мировоззрении людей тайный язык их далеких предков, который, по объяснению информаторов и отражен в заговорах и заклинаниях, особенно в абракадабрах, присущих им заставляют людей относиться к заговорным текстам с трепетом, и насторожено. Другой стороной этого трепета является признание за предками носителей неземного истинного языка, хотя они и были язычниками. Заговорные сюжеты в отличие от мифов (даже космогонических и эсхатологических, типа: мы люди и мы появились таким то образом и уйдем из мира таким-то образом, а другие народы хотя и тоже люди, но имеют иных небожителеев, которые слабы в сравнении с нашими и начало их, как и конец отличен от нашего) не имеют этнической границы. Для знатока заклинания заговорные тексты применимы в любой иноэтнической и иной религиозной среде, так как не зависят от человека или народа, а существуют вне них. Хотя в среде народов отмечают, о том мол, например, карачаевский заговор сильнее всех заговоров (черкесы) или чегемский заговор сильнее всех других магических текстов (балкарцы и карачаевцы) и т.д. все же они могут применяться в отношении к любому человеку любой национальности. Причина этого явления заключается в эзотерическом характере этой религиозной системы.

Нам не раз пришлось услышать такие слова, как «этот заговор я слышала у турок в Болгарии», «этому заговору я научилась у

сванов», «наша невестка была кабардинкой, и она меня научила этому заговору» и т.д. Что же касается мифов, то здесь дело обстоит прямо диаметрально – «осетины называют первого кузнеца на земле Алауган, а это не правда, первым на земле кузнецом был Даут» и т.п. Миф, так же как религиозная явная система несет в себе этнический характер, по причине расхождения мирозерцания и миропонимания между народами. Миф, даже если он отражает только космогенез, и герои эпических сказаний в них не обнаруживаются, все равно в них проявляется сопричастие объектов космогенеза к появлению культурных героев, а через них предков народа. Гибель (как правило) культурных героев приводит к появлению в созданном творцом мире исторических людей, мифических кузнецов, изготовивших железо (как Дебет у карачаевцев и балкарцев, а также Тлепш у адыгских народов), добывающих огонь (как титан Прометей у греков) и т.д. Причастие пусть даже опосредованное (создают все условия для нормальной жизни исторических людей), например, нартов к появлению предков народов, носителей нартовского эпоса давало и дает людям возможность относиться к ним как бы со стороны. Заговорная же традиция не предполагает рассказа об объекте, об его происхождении, а демонстрирует нечеловеческий статус слова, обладателем которого могли выступать как нарты, так и те которые появились после их гибели. Поэтому информаторы на вопрос, когда появились заговорные слова, признают их неисторичность. В Карачае и Балкарии знатоков заговорной традиции называют *тюкюрюучю* или *тюкюре билген адам* (тот, который знает процедуру заговора), тогда как обладателя заговорами и его действенной функцией – *билгич* (получивший знание, знаток, ясновидец, шаман). Но ни одного из этих знатоков не называют *хыйнычы* (ворожей, колдун, наводящий порчу). Фактически, заговор в карачаево-балкарской традиции не может быть применен всеми людьми, но сами заклинатели не являются враждебными людьми для населения.

В диахроническом аспекте в заговорных текстах обнаруживаются целые выражения, язык которых мог принадлежать к древним народам сыгравшим доминантную или рецессивную роль в социо- и этногенезе карачаевцев и балкарцев. В этом случае наличие в заговорах и заклинаниях карачаевцев и балкарцев древних лексических формул и древних доисламских и религиозных дохристианских позиций, которые не сохранились в иных сторонах ритуала и не присущи для обыденной их речи, позволяет заговорные тексты рассматривать как важный кодирующий этногенетические основы элемент. Данный вывод о заклинаниях и заговорах основан на существовании, например, в карачаевских заговорах и заклинаниях слов (и даже словосочетаний) древнетюркского, древнеиранского,

автохтонного кавказского и угро-финнского происхождения: *мох, кок, гауаса, гуса, тауген, апу, сапу, майры* или *байры, ады-хам, аш-хам, къаухан* или *хахан, джиге, диге, бойлукъ* и других. Они весьма свободно объясняются информаторами, что с одной стороны настораживает исследователя в плане их правильности, с другой - позволяет нам обнаружить этногенетические корни происхождения народа и его религиозного мировоззрения. Время доминирования этих понятий в среде предков карачаевцев и балкарцев, как и заговорно-заклинательной традиции в повседневной жизни народа передается людьми через словосочетания. Например: «*хар затны къачына табынган заман* когда поклонялись духам»; «*ташлада къач къара этиб алагъа баш къакъган заман* когда поклонялись высеченным на камне крестом»; «*джахил заман - къара заман* время невежества - темное время»; «*меджисуу заман - джар или джаз заман* языческое время - темное, покрытое мраком время»; «*тонгуз тутхан заман* время выращивания свиней»; «*тонгуз эт къабхан заман* время, когда ели свиней»; «*гяурла болъган заман* когда были неверными, то есть христианами»; «*отдан атлай билмеген заман* когда не знали, как отступить от огня во время сидения вокруг костра»; «*къачлагъа табынган заман* когда поклонялись духам»; «*ташлада къач къарагъа баш ургъан заман* когда били челом крестам, выбитым на камнях»; «*къанлы джабаккугъа джетти джесир сыйыр телюмек берген заман* когда кровавому джабгу или ябгу дань в виде семи пленных коров платили»; «*адам келеккеден джанлагъан заман* когда боялись тени человека»; «*отдан джанлайламай бутларына туар бокъ джакъган, алларына сыгын къалакъ сюеген заман* когда, не понимая, что необходимо отодвинуться от огня, мазали колени коровьим навозом или огораживали себя от огня досками из кизяка»; «*инал, инал, шаухал бийим, деб бий сарын этген заман* когда «инал, инал, шаухал наш князь», - сказав, княжеский плач проводили»; «*чуут къачха къарагъан заман* время, когда иудейский закон исполняли»; «*Джуртда Джангыз-Терекке Тейри деген заман* время, когда Древо Жизни называли именем бога»; «*Минги-тауну къабагъа санагъан, анга айланыб намаз этген заман* время, когда гору Эльбрус почитали за каабу и к нему повернувшись, молились»; «*кюн батхан джаньна айланыб табынган заман* время, когда молились, повернувшись на запад»; «*къарачайлы демеи кеслерине гюркесли деген заман* когда называли себя не карачаевцы, а гюркесец»; «*нартлагъа хабарлы деген заман* когда нартов называли хабарец»; «*нарт-гурт заман* время нартовского племени»; «*суукъ сюрюучюге Тейрини уланы деген джахил заман* темное время, когда волка сыном Тейри называли»; «*къызыл-гыбы джаугъан заман* время, когда налетели красные пауки»; «*сары гыбы джаугъан за-*

мак время, когда налетели желтые пауки»; «муслиман динден, кертликден тайъан заман» время отхода от истины, ислама» и т.д. Все это время для информаторов представляет период заблуждения и отхода от истины. Поэтому и магические слова оставшиеся от этой эпохи имеют только темную силу и не могут быть причислены к книжной магии, которая, по их мнению, связана с возвращением карачаевцев в ислам.

Религиозные воззрения, в основном хазаро-булгар, хазаро-печенегов и хазаро-(булгаро-)алан, в их не универсальных, лексических моментах, сохранились в традиционном мировоззрении карачаевцев и балкарцев. Кроме того, карачаево-балкарская ритуальная традиция имеет близость с такой же традицией тюрко-язычных народов, народов картвельской (ее сванской части), индоевропейской (ее иранской группы), уральской (ее угро-финской группы) и северокавказской (ее нахской подгруппы нахско-дагестанской группы) семьи языков. Что же касается универсальных мировоззренческих позиций, то этому и посвящено предлагаемое исследование, частный же их характер для заговоров и заклинаний вряд ли может быть приемлем, так как сопутствующими их признаками являются универсальные системы - состояние человека, домашних животных, плодородие, сглаз (дурной глаз), рождение, смерть. В данном случае нас не может интересовать грамматическая этнолингвистическая подоплека заговорно-заклинательного ритуала, как впрочем, и специфический аспект относительно отнесения этого ритуала к различным языковым семьям.

Более полно космогонические представления карачаевцев и балкарцев о зарождении мироздания или его происхождении представлены в тех заклинаниях и заговорах, которые связаны с доминирующими в религиозном мировоззрении символами: змей и змея, курица, волк, рысь и др.

Если большинство из выше отмеченных объектов природы отражают в основном постоянство в существовании составляющих мироздание (небо, земля, воды, горы и т.п.), то заговоры и заклинания связанные с физическим состоянием человека, с его ассоциированностью в окружающий мир концентрируют динамику, развитие объектов и явлений природы.

Для наглядного примера приведем заговоры змеи, в которых отразились космогонические представления балкарцев и карачаевцев.

Заговоры (*тюкюрюумеш*) змей (*джаньууар тил* - букв. язык животного) непосредственно связаны с плодородием, с рождением человека. Называние змеи понятием «животное», как эвфемической формы обращения и отношения к этому пресмыкающемуся отражает ее роль в происхождении человека, в процессе его перевоплощения в чреве матери, а также в образовании объектов мироздания.

По представлениям карачаевцев и балкарцев о первых населенниках докосмического периода мира, называемого в народе *хей-дейир* или *хей-дер* (возможно от древнегреческого ХАОС и древнетюркского или древнеиранского ДАР/ДЕР ДЕЙИР - дом, крепость, место, земля) прообразом дракона (*сарьубек* или *аждагъан-джегмаууз* происходит из древнеиранского или древнетюркского названия чудовища, дракона - *аждарха, ажи, ажай, ажи-дахака, аздяка* и т.д.) является змей (*эрк-джылан*) (1). В последствии сам дракон превращается в черепаху, из яйца которой появляются 19 тыс. класса объектов космического порядка (2). Этот же процесс имеет место в представлениях народа об изменениях плода в чреве матери путем перевоплощения змеи (*джыланчыкъ*) в щенка (*кючюк*) или волчонка (*бёрючюк*), последнего в человека (*хюмма* или *хома*) (3). В этом звене дракон заменяется волком или собакой. В табуированной лексике карачаевцев при обращении к ребенку, для сокрытия его реального имени от злых духов используют в форме шуточных эпитетов понятия - *ит-кючюк* (собачий щенок), *бёрючюк* (волчонок), *джегмауузчукъ* (дракончик), *серпурчукъ* (змеёныш), *дидучукъ* (змееволчонок) или *кютючюк* (ягненок) (4).

Последнее понятие является оригинальным в плане соединения традиционным сознанием образов волка и змеи, отразившееся в заговоре волка:

«Шуу, дагъан Ану-Джылан -
Йаккы-Дидуу,

Къаратъууууу Сату-Джылан
- Сар-Дидуу,

Келиб кирди, теке берди
Шотта-Дидуу - Онг-Дидуу».

Уф, тюу, тюу, тюу - 7 кере.

Перевод:

«Калыхающаяся Зверь-Змея -
Яичный Дидуу,

Тель создающая Глаз-Змея -
Светлый Дидуу,

Приноя заполь, козла принес в
жертву (отдал) Шотта-
Дидуу - Онг-Дидуу».

Уф, тюу, тюу, тюу - 7 раз.

После каждого заговора, закатывая глаза, трижды дуют, делая плевки в сторону объекта. Под цифрой 7 необходимо понимать сколько раз необходимо произносить заговорный текст. Это же относится к другим текстам) (5).

При произношении этого заговора использовали змеиную чешую или веревку с тем, чтобы изгнать дух волка от овец, если их долгое время не находили (6).

Хотя дракон и собака взаимозаменяют друг друга в магических ритуалах, в тоже время они выступают антагонистами в мифологии. По поверьям народа луну охраняют собаки *самыры* от драконьей (*джелмауз*) головы, которая один раз в год набрасывается на луну и та темнеет. «*Карачаевцы, видя такое явление, тотчас же начинают стрелять в воздух (стрелья металлическими предметами, жечь костры, трясти с криком руками, распуская при этом волосы (женщины), и потягивая за уши, схватившись за мочку (мужчины) (7) и как можно громче кричать, чтобы разбудить верных стражей (собак - М.К.). Проснувшись от выстрелов и криков, собаки оттаскивают змея (джелмауса - по данным автора XIX в. - М.К.) в сторону, и луна снова светлеет*» (8). Иногда в этот период времени проводили игрище *тузлу-гюттю* (соленый хлебец). Для его проведения девушка - первенец (*тунгуч, туюгюч*) должна была, взять воду из семи колодцев, накрыть их шкурами овец, коров или лошади, помывшись в этой воде, в ней же замесить тесто и приготовить для участников игрища по два пирожка размером в ее ладонь. Начинкой для них служила соль. Все помещение, где должно было пройти игрище, тщательно убиралось, в том числе вода или пища, связанная с ней. Вечером девушки съедали по одному пирожку, а утром рассказывали друг другу о своих снах. Второй пирожок они клали на дощечку (специально для этого сделанную) и подзывали собаку. Чей пирожок собака возьмет первым, та, по поверьям народа, выходила первой замуж (9). Наряду с этим в образе волка карачаевцы и балкарцы видели участника в рождении от нартовской женщины (*Эллейхан*) предводителя народа *Карчу*, а также в нартовском эпосе карачаевцев и балкарцев волчица вскармливает младенца, будущего главу нартов *Ёрюзмека* (см. примечание № 90). В этих же эпитетах ребенка, который являет собой образ безгрешности, чистоты, святости, как и старики, относящиеся к этому образу, присутствует символическая конструкция «змея-барашек». Овца в представлениях карачаевцев входит в разряд особо почитаемых животных, связываемых народом с образом огненного змея, олицетворяющего молнию. Овца одна из немногих животных, наряду с волком, лошадью и коровой, которая может уничтожить змею (см.

примечание № 23). Что же касается барана, то он смыкается со змеем по своим характерным символическим чертам - плодородие, водная стихия, гром, ветер (см. прим. № 23). По всей видимости, оппозиция молния-огонь/водная стихия, из которого появляется, и в которой пребывает змей - взаимозависимы, но и взаимоуничтожаемы - молния может уничтожить все живое, посредством огня, а может вызвать и к жизни (дождь после молнии, грома). Эту оппозицию мы наблюдаем и в этиологических мифах карачаевцев и балкарцев, в которых космический порядок появляется путем борьбы громовержца *Чонна*, сына *Верховного Бога Тейри*, с драконом, преобразившегося из змея, о чем будет отмечено ниже. В этой связи понимание народом единства волка (культы предков) с овцой (козленком, ягненком, козой - культом космического начала) синонимично и проявляется в представлениях людей о борьбе водной стихии (змея) с огнем. Образ огня проглядывается и в представлениях людей о железе и предметах изготовленных из него. Кольчуга или ее кусок также были необходимым материалом для изгнания змеи из дома (об этом см. по тексту). Единственной преградой огненной змее была волчья шкура, которую одевали карачаевцы или брали часть его шкуры, когда отправлялись пасти скот, работать на поле или в другие странствия (например, в поход, на войну). В этой связи напрашивается вопрос - в силу, каких причин карачаевцы и балкарцы придали змею как водное, так и огненное начала? Ответ на этот вопрос связан с проблемой соотношения мужского и женского начал в верованиях карачаевцев и балкарцев. Для людей связывавших в образе змеи плодородие, рождение/жизнь и смерть главным, очевидно, являлась соединение прошлого и будущего, что проглядывается в представлениях карачаевцев о свернувшемся в клубок змее. Некий круг, вечность, где нет места настоящему. Настоящее это то, чего в принципе не существует. Для карачаевца или балкарца настоящее это время (динамизм) данное сверхъестественными силами от зарождения космического порядка до его окончания, что мы наглядно обнаруживаем во всех элементах религиозного мировоззрения. Существование объектов мироздания в определенное время в определенной форме не значимо, потому что как полагают, старожилы Карачая и Балкарии каждая человеческая душа и дух существуют не только в оболочке, но и рядом, в другом объекте мироздания. Даже в лексике народа не существует понятия «настоящее». Имеются понятия, отражающие «*бурун/къалаупегидай бери*» - прошлое и «*бурунчакъ/энди/келлик-заман*» - будущее. Понятие «*бусагъат/мабылайда/буджашау*» - «это время (арабизм) /на этом месте/эта жизнь» - настоящее конкретна, относится к конкретной биологической сути объекта, но не может в полной мере отражать

настоящее время как таковое. Поэтому-то в живой лексике народа время всегда имеет вид продолженности. Сама идея о существовании прошлого и будущего при отсутствии настоящего завуалирована другой идеей о цикличности. Проблема линейности динамики космического порядка не принимается традиционным мировоззрением карачаевцев и балкарцев. Поэтому не только человек подвергается ритуальной инициации, но и весь космический порядок. Заговоры змей, в которых отражен космос, включают в себя умерщвление змей путем вздутия посредством заклинательных слов с тем, чтобы впоследствии появилась новая змея. То есть, происходит тайное умерщвление космической плоти для появления полноценности и полноправности существования, составляющих плоть. Чем же жертвует заклинатель - от бога говорящий и действующий при этом? Отступлением от порядка (болезни, например), который можно исправить путем уничтожения или изгнания изначального порядка, приведшего или позволившего прийти к неполноценности, беспорядку. Порядок, таким образом, появляется путем преобразования змеи путем ее изгнания в первоначальный мир (*«выползи в свою нору змея»*) и возвращения обратно в средний космический мир (*«из норы своей выползи змея»*). Существенным ориентиром в этом понимании заговорной традиции выступает, как мы отмечали ранее, взаимозаменяемость образов дракона и волка (собаки). Змей (змея) или дракон и собака (волк) с одной стороны антагонисты, с другой стороны же они выступают взаимопорождающими субстанциями. Несмотря на нежелание народа быть в сфере воздействия образов этих существ и животных, они ни в одном из текстов заклинательно-заговорного ритуала не подвергаются вербально умерщвлению. То есть для заговора и заклинания несвойственна открытая словесная «казнь» объекта, на который происходит воздействие, тогда как построение в тексте слов таково, что допускается смерть змей или собаки. Это вызвано еще теми обстоятельствами, в которых архаическое сознание придавало умерщвлению процесс возвращения в изначальное состояние.

Почти все заговоры и заклинания змей начинаются словами-эпитетами, эвфемизмами: *«ату-джылан, сату-джылан»*; *«уну-джылан супу-джылан»*; *«уфу-джылан суфу-джылан»*; *«обу-джылан»*; *«уху буху Эр-Джылан»*; *«уху-джылан суху-джылан»*; *«кертти-джылан»*; *«тер-джылан»*; *«джетегейли джетти-джылан»*; *«эрк- или эрклеи-джылан»* и т.д. Общее же табуированное название змей *«джаныууар»* - «животное».

Образ змей по представлениям карачаевцев об этом животном несет в себе две функции - рождающую и умерщвляющую.

Первая из них отражает не столько рождение человека или других объектов природы, сколько всего мироздания.

Положение змей при ее заклинании играет существенную роль. Свернувшаяся в клубок змея выступает благоприятным явлением, и ее заклинание сопровождается благожелательными словами (*къямталы сёз*), например:

«Ану-джылан сапу-джылан,	«Зверь-змея, зрячая змея,
Чотпачакъда эрк-джылан,	В постоянном времени Эрк-змея (то есть змей),
Хей-деринде эркеу-джылан	В хаосе колдун-змея
Эринмеда кел джылан	Не летишь, приходи змея,
Тешигинге кир джылан.	В нору свою вползи змея.
Джел-къямчинг, джел-джамчинг,	У тебя ветровая плеть, ветровая бурка,
Тайбутдайюа тур джылан,	В постоянстве пребывай змея.
Эрк-биджилли упу-джылан,	Глаза колдовские (у тебя) - Ученая змея,
Аджиманда бол джылан,	На небе пребывай змея.
Ану-джылан сапу-джылан,	Зверь-Змея, зрячая змея
Джетегейли джети джылан	Большая Медведица - семь змей,
Тешигинге кир джылан,	В нору свою вползи змея,
Тешигингден чыкъ джылан».	Из норы своей выползи змея».
Уф тоугъарым, къуф шекирим,	Уф девять, къуф восемь,
Уф, тюу, тюу, тюу - 9 кере.	Уф, тюу, тюу, тюу - 9 раз.

В этом заклинании змеи полагалось, схватив мизинцем (*белим-бармакъ*) войлочную плеть, швырнуть ее в сторону от змеи (10).

Роль змеи (змея), о которой упоминалось выше, характеризуется как предвещающее начало жизни субстанция в среднем мире (*джер-суу*, древнетюркское *йер-суб/джер-сув*). Желание людей приблизиться после смерти к вечной жизни путем перевоплощения (реинкарнирования) в другие объекты отразилось в сакрализации не

только самой змеи, но и ее свернувшегося в клубок положения, отражающего цикличность, вечность. В таком положении змея является носителем не только цикличности, но хранителем бусинки (*джылан-мынчакъ* или *марджан-мынчакъ*). Для ее овладения необходимо было, положив вокруг змеи дрова, зажечь их. Змея, убегая из огненного круга, оставляла бусинку. Вдев в нее (а она была с дырочкой) нить привязывали около паха больному, страдающему недержанием мочи. Бусинка имела желтый окрас с синими пятнами (*кёк сепкилли сары мынчакъ*). Хотя свернувшаяся змея была предвестником благополучия, в тоже время считается, что если встретишь на пути змею в таком положении, то необходимо вернуться обратно, иначе путешествие может кончиться трагедией.

По поверьям карачаевцев и балкарцев после смерти каждая душа (*ады* или *аджи*) превращается в семя (*бюртюк*, редко *пырт*) в виде зерен ячменя и хранится 999 в глиняном кувшине, который помещен в Мировом Дереве (*Къалаунале-Терек*). Это дерево охраняет черный ворон (*къара-къузъун*). По прошествии 999-ти лет кувшин от тяжести падает на камни и разбивается. Ворон начинает клевать зерна и после того как он склевывает последнее зерно, лопается, и из его чрева появляются обновленные души умерших людей, все озаряется и наступает новое время. Однако ворон не погибает. Хаос, который он олицетворяет, сгущается и появляется Черный Ворон - хранитель вечности (11). Черный Ворон по поверьям карачаевцев по сей день, охраняет родник с вечной водой (*мингиссуу*), что находится на макушке священной горы *Минги-Тау* (Эльбрус) (12). Из его же крови, по представлениям карачаевцев появилось Древо Жизни, священное дерево карачаевцев *Джуртда Джангыз Терек* (13).

Постепенное появление земли, звезд, ветра с помощью до-космического колдовства представляет универсальные элементы космогонических представлений карачаевцев. И здесь роль заклинания (языка объектов и явлений природы) и заговора (применение заклинателем этого языка по отношению к объекту) отразилась в мифических представлениях народа об образовании космического порядка с трехслойным делением.

В словосочетаниях «*в нору свою вползи змея*», «*из норы своей вытолзи змея*» с одной стороны отражается процесс оплодотворения земли. С другой стороны этот процесс связан с переходом дня в ночь и обратно. Олицетворение в заклинаниях космогенеза указывает на то, что в них воплотились религиозные мирозренческие позиции, связанные с верой в их истинность. Вера в действенность заговора и заклинания позволяет раскрыть религиозность мифа. В

этом случае возникает вопрос, когда заклинание или заговор переходят в миф, а в каком случае в религиозную догму? Или они сосуществуют одновременно? Если исходным посылом является утверждение, что заклинание в большей степени выступает как практическая сторона религиозного мировоззрения и слова, включенные в него, составляют догму, тогда как миф, может быть, подвергнут изменению, то первое мы можем характеризовать как систему адаптированности человека в окружающий мир, а второй (миф) - предание об этой адаптированности. Если заговорно-заклинательный ритуал, по сути, выступает отражением языка объектов и явлений природы, в том числе человека, то миф характеризует поведение человека в окружающей его природе. Очевидно, что язык объекта, присутствующий в заклинаниях не всегда отражает поведение, например, животного или реакцию на окружающий мир растения, или же неодушевленного (в нашем, современном понимании) предмета, в то же время структура магического текста построена таким образом, что на него реагирует по поверьям их носителей объект.

Язык объектов и явлений природы не является созданием человека и поэтому он не может быть изменен, что дает нам основание на основании религиозного мировоззрения людей отметить о божественном, сверхъестественном его происхождении. Поэтому когда исследователи указывают на возможность воздействия со стороны заклинателя на богов и духов, то необходимо все же учитывать, что носитель или познавший язык объекта обладает, как человек той силой, которую ему дарует или наделяет бог или дух. Такой вывод о заклинаниях и его носителях основан на информации людей о языке заклинания. При этом поиск всеобщего языка, присущего всем объектам и явлениям природы может пролить свет на сущность заговорно-заклинательного ритуала карачаевцев. По объяснению одних информаторов таким языком выступает *тегерей* (или *тенгизей* (14)). *Тили* - язык моря, олицетворением которого, как считает респондент, является не реальное море, а небо, которое до образования земли было бесполом и покрывало землю. На дне этого моря проживали джеки (демонические существа), а на ее поверхности дракон (или змея огромных размеров) и два гуся (15). По другим сведениям этот язык называли двояко, но по другому: *тебетджи-тили* (язык вечного огня) (16), *табалтай-тили* (язык очага и постоянства) и *дорбун-тили* (под понятием «дор» информатор понимает глухой звук или шепот, а под «бун» - то, что этот звук оглушает, нам представляется, что этот термин иранского происхождения - М.К.) или *кошун-тили* (язык глиняного горшка) (17). Третьи, отвергая эти названия, считают, что все заклинания (*тиллециумеш*) и заговоры (*токурюумеш*) отражают язык природы и от-

мечаются единым понятием *дагъыастагъы-тили* (или *дагъыууасты-тили* - язык природы, вселенной, бога) (18). Представляется, что все эти объяснения, по сути, едины. Язык этого ритуала происходит из божественной единой субстанции. Считать этот фактор влиянием христианства возможно, но с оговорками теологического характера, что во всех религиозных верованиях существуют элементы истины, и каждая из них претендует на присутствие полноты истины в своей религии. При всей разности информации о логосе природы мы склоняемся к тому, что общим языком для всех заклинаний и заговоров является *дагъыастагъы* (варианты: *дагъыстагъы*, *дагъыуастагъы*, *дагъыууасты*). Нам не удалось обнаружить в приведенных заклинаниях и заговорах, кроме, последнего, названий, которые бы охватывали все мироздание и его покровительствующих субстанций.

В заклинании от сглаза, что само по себе символично, понятие *дагъыастагъы* выступает во множественном числе, что подразумевает величие природы, ее множественность:

«Упу-джылан, супу-джылан,

Кертегейли керти-джылан,

Джел-къамчиги ал джылан,

Джел-джамчиги кий джылан,

Дасагъайлы Дасыт-джылан...

Дагъыастагъылары сёзюсе,

Дагъыастагъылары кёзюсе,

Аихаралы Эрк-джылан,

Тешигинге кир джылан».

Уф, тюу, тюу, тюу - 9 кере.

Перевод:

«Ученая змея, благородная змея,

Кертегейевская настоящая змея,

Ветровую свою плоть возьми змея,

Ветровую свою бурку накинь на себя змея,

Дасагъайлы Дасыт-Джылан (название духа Змеи в среднем мире, буквально - жизненная незлоязычная змея)...

Многих миров Ты язык,

Многих миров Ты слово,

В подземном мире Ты Эрк-Змея (змея, покровителя подземного мира карачаевцы называют **ЭРК-ДЖЫЛАН**, ср. древнетюркское название того же божества Эркиг),

В нору свою вползи змея».

Уф, тюу, тюу, тюу - 9 раз (19).

Или:

«Ырхыз ортау акъ сыз, кёк сыз,

Къабыргъада Хызау ызлы - джылан ыз,

Ану-джылан, суну-джылан,

Керти клонде Керти-джылан,

Къонакъ-кечеге Элпир-джылан,

Тешигинге кир джылан,

Бстагъыланты кёзюсе,

Дагъыстагъыны сёзюсе,

Хей-оеринде Эрк-джылан,

Тешигинден чыкъ джылан».

Уф, тюу, тюу, тюу - 9 кер.

Перевод:

«На завалинке (ырхыз ортау), где собираются пожилые люди белый камень, синий камень,

На стене следы человека (хызау) - змея след,

Ану-змея, суну-змея,

В настоящий день настоящая змея,

Ко оно поминования (букв. к ночи гостя) Эрк-змея (змея),

В нору свою вползи змея,

Постоянных предметов Ты глаз,

Природы Ты слово,

В период хаоса Ты Змей,

Из норы своей вытолзай змея».

Уф, тюу, тюу, тюу - 9 раз.

Приведенное заклинание связано с изгнанием болезни, идущей от духа непогребенного человека. В традиционных представлениях народа об умерших считают, что когда в селении умирает кто-либо, то дух смерти (*ёлюмю-къачы, редко уоркай-къачы* - букв. *освободившегося дух*) может принести вред людям и забрать с собой души грудных детей если его не задобрить. Для этого иногда делали специальный веник и прислоняли, смазав его топленным маслом около очага. Полагали, что тем самым дух спокойствия умерших (*Сёрюш-хан* изгонит своего противника *Аймуш-хан* (или *Айшум-хана* в преисподнюю *Эркезлик* (или *Эрк-Асселик* - М.К.) (20).

Связь змеи с покровителем покоя умерших (*Эллир* или *Эллири*) отражает соединение вечности (потусторонний мир) с динамикой (средним миром). Приход *Эллири* к людям в облике змеи позволяет нам увидеть в нем олицетворение рождающего начала объектов природы, выступающим медиатором между богом и изменяющимся порядком, средним миром. Обращение к змее в этом случае с благожелательными словами, когда она находится в свернувшись в клубок состоянии, означает стремление людей приблизиться к вечности и к месту, где пребывают их умершие предки. Человек, обладающий языком объектов и явлений природы (кроме тех которые будут приведены ниже) называем в Карачае *дигейчи* или *тигейчи* (то есть, имеющий чуб на макушке - *тигей* или *дигей* или у кого удлинённая как яйцо голова - *гаккы-баи*) (21).

В представлениях народа о происхождении космического порядка змея проявляет себя двояко: он живет рядом с людьми, показывая чисто животные свои качества, и наряду с этим она *керти джюнде керти джылан* (в настоящий день настоящая змея) или *керти джерде Эр-Джылан* (в настоящей земле Змей) и т.п., как в следующем заклинании:

«Керти джерде Эр-Джылан,

Уфу-джылан, суфу-джылан,

Эр-къамчинги ал джылан,

Эр-джамчинги кий джылан,

Эр-къамчиси, эр-джамчиси,

Керти джерде Эр-джылан

Тешигинге кир джылан».

Уф, тую, тую, тую - 7 кере.

Перевод:

«В настоящей земле Змей,

Уфу-змея, суфу-змея,

Самцовую плеть свою возьми змея,

Самцовую бурку свою накинь (на себя - М.К.) змея,

Самцовая плеть у нее (у змеи - М.К.), самцовая бурка у нее.

В настоящей земле (на земле бога ты) Змей,

В пору свою вползи змея».

Уф, тую, тую, тую - 7 раз (22).

Из текста заговорных слов следует, что змей выступает покровительствующей субстанцией оплодотворения земли. Поэтому у него и плеть, и бурка предстают самцовыми. Другой характерной чертой змеи является ее разумность и наличие рук и тела, которыми он может взять плеть и накинуть на себя бурку. По всей видимости, на что указывают также информаторы, *Эр-Джылан* является не только олицетворением плодородия и оплодотворения земли (ср. эпитет молнии *От-Джылан - Огненная змея*, которая, ударяясь о землю, делает ее “беременной” (23)), но и покровителем всех змей и отражением первоначального хаоса, олицетворением которого в традиционной религии карачаевцев выступает дракон. Наряду с этим змея, полагают все информаторы, если не видит человека более 20-ти лет, то у нее вырастают ноги, и она превращается в дракона. Кто увидит змею с ногами тот и семья увидевшего, погибают. Поэтому необходимо произносить каждому взрослому человеку слова: «*Апу-Джылан, Сапу-Джылан*» (букв. «Животное-Змея, Зрячая Змея») (24). Адресатом заговорного текста в данном случае выступает не просто змей или змея, а божество - хозяин змей *Апу-джылан*, которому обращен весь заговорный мистицизм. Мы склонны рассматривать этот мифологический персонаж как антипода *Эрк-джылана*, покровителя подземного мира. Но в то же время эти образы едины, так как змея в заговорах несет в себе обе эти функции, а иногда и функцию небесного божество *Джетегейли Джети-джылан*. Семиотическая структура этого образа в заговорах включила в себя все три слоя мироздания, но, несмотря на это змея не имеет функцию демиурга, а выступает мифическим материалом для

Верховного Бога или его Сына. И это не удивительно, так как для карачаевцев змея является олицетворением не предкового начала, а основной земной твердыни, то есть космического начала, что привело через такое осмысление этого образа к его не убийству или заговорному умерщвлению, а к его перевоплощению. По всей видимости, эта функция змеи смыкается с ролью плодородия и перманентного обновления земли и составляющих его объектов, которой наделили этот образ карачаевцы и балкарцы. Змееборческий мотив в данном случае заговорно-заклинательной традиции ретроспективен, обращен не просто назад, заставляет прошлое соединиться с будущим для нормальной жизни физической формы мирообъектов.

В другом заклинании змея отправляется закликающим к покровителю земли *Джерсуумаю* (древнетюркск. *Ер-суб*):

<i>«Упу-джылан, супу-джылан,</i>	<i>«Упу-змея, супу-змея.</i>
<i>Эгетейли керти-джылан,</i>	<i>Услужливая настоящая змея,</i>
<i>Керти кюнде Эр-джылан,</i>	<i>В настоящий день Змей,</i>
<i>Джерсуумаиъга бар джылан,</i>	<i>К Джерсуумаю пойдй змея,</i>
<i>Джерсуумайдан къайт джылан,</i>	<i>От Джерсуумая вернись змея,</i>
<i>Керти кюнде Эр-джылан,</i>	<i>В настоящий день (ты -</i>
<i>Тешигинге кир джылан».</i>	<i>М.К.) Змей.</i>
<i>Уф, тюу, тюу, тюу - 9 кере.</i>	<i>В нору свою вползи змея».</i>
	<i>Уф, тюу, тюу, тюу - 9 раз</i>
	<i>(25).</i>

В заговоре *«джабыркам тили - элякъ тили»*, связанном с излечением бесплодия у мужчин, что было по данным информаторов редкостью, также отразилось представление народа о змее, как образа плодородия:

<i>«Элим, Элим Деуэт-къула</i>	<i>«Великий (Бог) мой, Бог мой</i>
<i>Апу-джылан - Тюгрей-къула,</i>	<i>Деуэт-Владыка,</i>
<i>Уфу-джылан, суфу-джылан,</i>	<i>Апу-змея урожая владыка,</i>
<i>Керти кюнюнде Эрк-джылан,</i>	<i>Уфу-змея, суфу-змея,</i>
<i>Элякъ Деуэт Эр-джылан,</i>	<i>В настоящий свой день ты</i>
<i>Тешигинге кир джылан,</i>	<i>Эрк-Змея,</i>
	<i>Элякъ-Деуэт Змей,</i>

Тешигинден чыкъ джылан.

Оштогузду окъ-джылан,

Къайтда юйюнге кир джылан»

Уф, тюу, тюу, тюу - 7 (9) кере.

В нору свою вползи змея,

Из норы своей выползи змея,

Десяти-семенная змея,

Возратись и вползи в свою нору змея».

Уф, тюу, тюу, тюу - 7 или 9 раз (26).

Время и место, где пребывает змея, отразились в образах настоящий (то есть вечный) день, настоящая (вечная) змея, *Эрк-Джылан* (покровитель нижнего мира). Перед нами проявляется то время и место, которые, являясь вечными, постоянными субстанциями, концентрируют в себе жизнь предвещающие начала. Придание образу змеи традиционным сознанием символа изначального состояния мироздания, образа плодородия, урожая, олицетворение ее на небе, в верхнем мире (в образах молнии, Большой Медведицы), на земле (в среднем мире) и под землей (в нижнем мире) можно объяснить факторами как биологического, так и мировоззренческого характера.

Сами информаторы указывают на особый статус змеи среди животного мира. По представлениям народа о змеях они, как и другие твари сотворены богом, однако в их поведении много *ибليسского* (от арабского *иблис - сатана*). По другим, не подвергшимся исламскому влиянию воззрениям, змея произошла в то время, когда небо, уставшее от долгой беременности, упало на землю. Змея родила змея. Этот змей никогда не видевший живых существ, превратился в дракона и не давал земле с небом отделиться друг от друга. Бог, познав об этом, послал в драконий мир двух гусей и божество грома и молнии Чоппа. Информаторы отмечают, что тот первый в мире дракон жив и по сей день. Он показывается только магам в облике то змея, то буйвола (*Къара Бугъа Дудей*) и наделяет их даром ясновидения (27).

Олицетворение в образе змеи неба отражено в заговоре змеи, направленной на ее изгнание из жилища:

«Суту джылан, Обу джылан,

Эсileyли эли джылан,

Бетлиемли Деуэт-Хан,

Тангыр-къатда кийиз-сан,

*Кииз-къамчи къолумда,
Кииз-джамчи бугъамда,
Тюзелейли Эр-джылан,
Тешигинге кир джылан».*
Уф, тюу, тюу, тюу - 3 кере.

Перевод:

*«Благородная змея, могильная змея,
Эссилеевский (термин не понятен - М.К.) умная змея,
Бетлишеевский (термин не понятен - М.К.) Деузт-хан,
В небесном (по данным информатора - ?) слое войлочное
тело,
Войлочная плоть в руках у меня,
Войлочная бурка на мне (букв. на теле - бугъа),
Истины Змей ты,
В нору свою вползи змея».*

Уф, тюу, тюу, тюу - 3 раза (28, другой вариант этого заговора см. сноску № 82).

Если доверять (а иначе, вероятно, и нельзя) объяснениям информаторов, то под терминами *тангыр* и *кииз-сан* имеется в виду небеса и земля. Соединение же их вместе, отражено в имени некого Деузт-хана. Информатор считает, что Деузт-хан является покровителем мудрости, сноровки и мужчин. Иногда под словом *войлочное тело* имели в виду змеиную чешую (29).

Понимание под словом *бугъа* (бык) тела вероятно связано с единством образов быка и дракона (30). По нашему мнению в традиционном религиозном мировоззрении карачаевцев отразилось соединение нескольких мифологем - индоевропейского (мировой бык) и урало-алтайского (дракон, змей), а возможно семитического (змея, как олицетворение хаоса, подземного мира) происхождения. Возможно также, что имя Деузт-Хан непосредственно связано с именем Ветхозаветного Давида, как и в эпических сказаниях карачаевцев и балкарцев, о чем мы указывали в своем исследовании (31).

В других заговорах змеи понимание связи змеи со звездами, по всей видимости, отражало веру людей в загробную жизнь и что эта жизнь является промежуточком между людьми до космической катастрофы (*халлахостаурукъ*) и после нее. Звезды по представлениям карачаевцев несут в себе заряд божественной силы. В них же в народе видели души умерших людей, предвестников, когда они падали, смерти кого-либо в селении. В игрище «*тузлу-гюттю*» девушки на ночь звездам и луне оставляли тазик с иглами, с тем, чтобы им приснились будущие их женихи (32).

В этих обрядах в звездах видели жизненную силу, идущую от бога и душ умерших, которые (последние) посещают своих живых сородичей (33).

В этой связи змея связываемая народом с потусторонним миром, общается не только с Богом, но и с душами умерших людей, что отражено в следующем заговоре змеи:

<i>«Уфу-джылан, супу-джылан,</i>	<i>«Уфу змея, супу змея,</i>
<i>Чегелейли керти джылан,</i>	<i>Мест души умерших людей</i>
<i>Джер-къамчинги ал джылан,</i>	<i>истины змея,</i>
<i>Джер-джамчинги кий джы-</i>	<i>Земляную плоть свою возьми</i>
<i>лан,</i>	<i>змея,</i>
<i>Джетегейли джер-джылан,</i>	<i>Земляную бурку свою накинь</i>
<i>Тешигинге кир джылан».</i>	<i>на себя змея,</i>
<i>Уф, тюу, тюу, тюу - 3 кере.</i>	<i>Большой Медведицы, Ты,</i>
	<i>земляная змея,</i>
	<i>В пору свою вползи змея».</i>
	<i>Уф, тюу, тюу, тюу - 3 раз</i>
	<i>(34).</i>

Змея в заговоре выступает образом плодородия, отраженном в словах «земляная плоть», «земляная бурка» и «земляная змея». В словах же «в пору свою вползи змея» нельзя не заметить процесс оплодотворения земли, представляя тем самым динамику жизни от рождения или зачатия до смерти, да и сам заговор связан с изгнанием Матери Засухи (*Къуу-Амма*), то есть смерти и с просьбой у Бога дождя (35), то есть жизни.

Представления людей о том, что змея превращается в волка по мере развития плода в чреве матери, также связываются с созвездием Малая Медведица. При этом, если созвездия Большая и Малая Медведицы олицетворяли мужское начало, что обнаруживается в

обряде *тузлу-эюттю* (см. выше), то змея олицетворяющая их также связана с мужским началом, тогда как ее земной образ связан с женским началом. По представлениям карачаевцев образ змея непосредственно связан с подземным миром и входит в символический круг постоянства в своем существовании. Его иногда заменяют образы черного волка и медведя. Ограждающим людей образом от сил тьмы, подземелья выступает божество *Дауат-Хан* (варианты произношения: *Деуэт-Хан, Даует*). Представляется, что этот образ непосредственно связан с Ветхозаветным Давидом, борющимся в молодом возрасте с медведем и воспринимаемый в позднебиблейских (христианских) преданиях, как прототип победы Иисуса Христа над силами тьмы (36).

Приведем два заговора змеи и от оспы, в которых этот образ приводится для борьбы со змеем и духом оспы:

«Апу-джылан, Дауат-Хан,

Джетти хейли Эр-джылан,

Куйрукъ учу - Пуртай-джан,

Джел-къамчинги ал джылан,

Джел-джамчинги кий джылан,

Шо, бир халау бер джылан,

Дауат-ханны чэмючю,

Дауат-ханны бергеси,

Дохманчыгы къолунда,

Сыбызгысы аузунда,

Ол джыландан бий болдум,

Къысыр болдан тул къалдым.

Апу-джылан, эркек джылан,

Дауат кючге къарагыз,

Дауат ёчню алыгыз,

Хом дегенде джан джылан,

Джер-юйюнде къал джылан».

Уф, тую, тую, тую - 9 кере.

Перевод:

«Бык-Змея (по мнению информатора, термином апу отмечали быка), Дауат-хан,

Семи хейевский (сильный) Змей,

Кончик хвоста Малая Медведица,

Ветровую плеть свою возьми змея,

Ветровую бурку свою накинь на себя змея,

Дай, пожалуйста, детородное место змея,

У Дауат-хана ковч,

У Дауат-хана ярмо,

Огромный нож (дохманчык) в руке у него,

Свирель в устах у него.

От этого змея я князем стал,

От бездетного (пустотного) состояния я овдовела (то есть получила возможность иметь детей),

Апу-змея, Змей,

На силу Дауатову посмотрите (то есть надейтесь на его силу),

Дары Дауата возьмите,

Если сказано будет хом (человек), то (ты) Душа-Змея,

В земляном доме своем пребывай змея».

Уф, тую, тую, тую - 9 раз (37).

Заговор от оспы:

«Даует бичагъын билейди,

Чечекни сояргъа излейди,

Чечек союм тойюлдою,

Чечекни ичегиси тойюлдою.

Урчугъу чыкьды, буту сынды.

Тылтыуу тынды».

Перевод:

«Даует нож свой точит,

Оснy хочет зарезать.

Осна не убойное животное,

У осты заворот кишок произошел,

Тела стержень (остов) ее сломался, нога сломалась,

Дух из нее вон (вышел)» (38).

При исследовании образа змея в заговорно-заклинательном ритуале карачаевцев и балкарцев приходишь к выводу о нежелании применяющего заговор испугать или убить ее. По всей видимости, мы имеем дело с мировоззрением об образе змеи, как символа олицетворяющего вечную субстанцию, сопричастную к появлению космического порядка. В образе змея или змеи мы обнаруживаем дисконтинуитет мироздания, отражающий процессы изменения формы и содержания объектов и явлений мироздания. При этом, эти изменения постоянны, проходят определенный религиозным мировоззрением круг и обретают вечный покой во вторичном космическом порядке, который должен прийти после вселенской катастрофы. Для традиционно мыслящего карачаевца или балкарца, чьи мировоззренческие позиции вобрали в себя традиционные, иудейские, христианские и исламские мировоззренческие элементы, нет нужды бояться конца первичного космоса, то есть конца света, так как он верит, что следует из его «этнической» религии, в вечное существование их душ.

Правда, в традиционном мировоззрении карачаевцев существование души человека до ее телесного оформления в какой-либо объекте природы трудно выявить без выявления из синкретической системы традиционных мировоззренческих сетей, также нельзя проследить ее реинкарнацию в другие объекты после телесной смерти. Не исключено, что такой мировоззренческий аспект сформировался под влиянием монотеистических религий. Возможно также, что этот момент в религиозном сознании народа связан с развитием собственной религии карачаевцев. Наличие в эсхатологических мифах неких семян или звезд, превратившихся в эти семена (*бюртюк*), в которые реинкарнировались души не замаранных грехом людей и даже, как отмечают старожилы Карачая, души и образы (*тюр*) нартов отражается неиндоевропейская и даже нетюркская мифическая традиция, а по всей вероятности буддистская. Это, прежде всего, связано с тем, что душа человека в верованиях карачаевцев всегда находится в каком-либо объекте, окружающей человека. Поэтому каждый объект природы почитаем карачаевцами не только в силу его сотворенности богом, но и тем, что в нем может

поселиться или воплотиться в него душа умершего предка. По представлениям народа о предках, все они являются нартами (*нарт-карачайлыла*). Поэтому все они, независимо сделал он в своей жизни плохое или нет, входят в систему *бюртюк*, так как их деяния подпадают на время проживания первочеловеков, на которых грех не распространялся, и они же жили по правилам начертанным Богом и его помощниками (небожителями), то есть, жили в безвременье. И только после того как появилась на земле смерть, их души и тела улетели из земли на небо. У нартовских же карачаевцев, - отмечает информатор, - только души могут подняться на небо, так как они отступили от религии Аллаха, ислама и только после возвращения в истинную веру они, могут обрести нартовское счастье - сохраниться и телом, и душой после смерти, а также после судного дня (*къыямат-кюн*) (39). В этой легенде соединились христианские, мусульманские и домотеистические воззрения карачаевцев. В то же время понимание того, что первопредки народа были ближе к Богу и что их души и тела неразделимы, что сближает их с другими божествами могут быть истолковано как сохранение в нартах божественной природы, а народ нартовский, карачаевский как избранный народ. По всей видимости, здесь отразилось влияние иудейских воззрений о богонизбранности еврейского народа на предков карачаевцев - хазар и алан, влияние на которых иудаизма было весьма велико. Этот мировоззренческий аспект в карачаевском эпосе отличает его от других версий нартовского эпоса народов Кавказа.

При пристальном рассмотрении роли змея или змеи в традиционном религиозном мировоззрении карачаевцев и балкарцев обнаруживаешь явное влияние монотеистических религий. Трудно определить какая из этих религий (иудаизм, христианство или ислам) привнесли эти представления о змее, как олицетворении зла или образа, которым наделен Сатана. По крайней мере, заговоры змеи подтверждают этот фактор в воззрениях людей. Двойственная (дуалистическая) роль змеи, несущей в себе одновременно и доброе и злое начала, несколько при этом настораживает. В то же время, придание покровителю подземного мира *Эрку* (древнетюрк. *Эрктг*) облика змеи, схожесть его поведения (в отличие от тюркского образа *Эрктга* не связанного со змеей) с действиями Сатаны, позволяет считать эти образы синонимичными.

Связь змеи с подземным миром отражена в одном из вариантов заговора змеи:

«Хейден келген Эр-джылан,

Уфу-джылан, супу-джылан,

Чоптайырда Эли-джылан,
Къуф дегенде тюзел джылан,
Джел-къамчинги ал джылан,
Джел-джамчинги кий джылан,
Тешигинге кир джылан,
Эс-Олагъа кѣб джылан,
Шатан кѣзден кѣб джылан,
Тешигингден чыкъ джылан».

Уф - 9 кере.

Перевод:

«Из хея (хаоса) пришедший Змей,
Уфу-змея, благородная змея,
В среднем мире (чапнайыр, чаце джер-суу - М.К.) Эли-змея,
Заговаривающему выпрямься змея (то есть «выйди из свернувшегося в клубок состояния», чтобы можно было змею умертвить),
Ветровую плеть свою возьми змея,
Ветровую бурку свою накинь на себя змея,
В нору свою вползи (букв. войди) змея,
Эс-Олле раздуѳся змея (то есть разбухни при духе людей для того, чтобы умереть),
«От сглаза Шатана приѳиди в нормальное состояние змея».

По объяснению информатора Шатаном называли ведьму, уродливую старуху, которая в среднем мире и днем превращалась в красивую девушку или красивого юношу. А под землей и ночью - в уродливую старуху или уродливого старика, или в страшного с огромными зубами волка - Олла. На земле ее или его (это существо не имеет пола) называли Хурса-Бийче (если это была девушка) или Хурпатай (если был юноша), а под землей - Шаган. Под словосочетанием «приѳиди в нормальное состояние» необходимо понимать то, что змея должна сохранять в нижнем мире земное благородство и не стать от сглаза (дурного глаза) Шатан оборотнем - джер тубюнде айланган обур (под землей ходящим оборотнем).

Из норы своей выползи змея».

Уф (без плевков в сторону предполагаемого объекта, змеи)
(40).

Образ змеи или змея, происходя из мира хаоса, находится в своей норе (в подземном мире) и «приглашается» произносящим разговор в средний мир для того, чтобы он (она) оплодотворили объекты природы или дали им живительную силу для воспроизводства их новых аналогий. В этой связи, змея перенесена традиционным сознанием из времени оного (хаоса) в мир нижний, образовавшийся из первоначального состояния мироздания (хаоса), продолжая тем самым поддерживать творительную функцию объектов природы. Нижний мир, таким образом, крайне необходим для людей и окружающих их объектов для перманентного обновления мирообразующих элементов.

Наличие у змеи или стремление людей облачить ее ветровой буркой, ветровой плетью или «самцовыми» плетью и буркой позволяют усмотреть в этом образе динамику мировещей. И в тоже время эта динамика постоянна из-за связи змеи с миром хаоса, который, как и космос имеет свои законы существования, характеризующиеся безвременьем, вечностью, постоянством.

По представлениям карачаевцев о мироздании небо, кроме светил и явлений природы, происходящих из него, связывается с женским началом. Небо ни есть верх, а представляет собой дно, низ мироздания, тогда как земля выступает верхом. Что же касается небес, то они вне этого разделения, они, имея свое место расположения, проникают во все слои мироздания.

Такое понимание слоев мироздания может быть объяснено двуполостью этих двух частей среднего мира. Небо с одной стороны охватывает верхний слой (небосвод) и поверхность земли и связывается то с мужским, то с женским началами. Поверхность земли достигает до водной массы, которая протекает под землей, под ней уже земля нижнего мира, а под ней преисподняя, которая предстает как мужское начало. С ним (мужским началом) же связывают небесные светила солнце и луну. Правда в поздних представлениях народа о луне, она олицетворяет женское начало и связывается с главной героиней нартовского эпоса карачаевцев Сатанай (41). Связь луны с мужским началом отражается в игре *тузлу-гюттю*, о котором мы вскользь упоминали. Это представление в игре выражается в том, что девушки клали в корытце с водой иглы и оставляли его на ночь в очаге, чтобы свет от луны, проникнув через ды-

мобде отверстие, мог воздействовать на их сон, способствуя видению во сне будущих суженых (42). Бездетные женщины, в другом обряде, сидели ночью на очажных камнях при лунном свете, считая, что от лунного света они забеременеют (43). Появление полнолуния связывалось с мужским духом - *Къыйлы Деуэт* (пастух играющий на свирели). У него имеются два сына в образе собак *Тер-Солтан* и *Бий-Солтан*. Тень от луны появляется от пятен на нем (*чулай-хатау*). *Къыйлы Деуэт* носит посох (*ындырбий-таякъ*). После полнолуния при появлении месяца (*джоджу-шат* или *шатай*), полагают информаторы, на щеках женщин появляется румянец, а мужчины начинают присматривать себе невест (44).

Во время новолуния, ранней весной произносили заговор змеи, принуждая его оплодотворить природу:

<i>«Уфу-джылан, супу-джылан,</i>	<i>«Уфу змея, супу змея,</i>
<i>Джерле умут суху джылан,</i>	<i>Для желаня земель (Ты) суху</i>
<i>Кертегейли керти джылан,</i>	<i>змея,</i>
<i>Керти кюнюнде керти</i>	<i>Змея истины,</i>
<i>джылан,</i>	<i>В своем истинном дне (Ты)</i>
<i>Гюнейлеге Эр-джылан,</i>	<i>истинная змея,</i>
<i>Эр къылыкны кёр джылан,</i>	<i>Для пятен солнца (или луны)</i>
<i>Эр-джамчинги кий джылан,</i>	<i>(Ты) Змей,</i>
<i>Эр-къамчинги ал джылан,</i>	<i>Мужской норов прими змея,</i>
<i>Дагъастагъылыны сёзюсе,</i>	<i>Мужскую бурку свою накинь</i>
<i>Дагъастагъылыны кёзюсе,</i>	<i>на себя змея,</i>
<i>Эркечлениб, чюйрелениб,</i>	<i>Мужскую плеть свою бозьми</i>
<i>Къайтда ююннге кир джы-</i>	<i>змея,</i>
<i>лан».</i>	<i>Природы (Ты) слово,</i>
<i>Уф, тюу, тюу, тюу - 7 (9) ке-</i>	<i>Природы (Ты) глаз,</i>
<i>ре.</i>	<i>Мужское дело (Ты) сделав,</i>
	<i>преобразовавшись (? - М.К.),</i>
	<i>В дом свой, возвратившись,</i>
	<i>войди змея».</i>
	<i>Уф, тюу, тюу, тюу - 7 или 9</i>
	<i>раз (45).</i>

Столь лестное отношение к образу змеи, как олицетворения оплодотворяющего начала, по всей видимости, отождествляется с образом дракона, как образа вселенского тела, из которого образуется земная поверхность и отражается динамика мирообъектов. Это позволяет нам отметить о связи этой динамики с постоянством, с которым образ змеи связан непосредственно и образует с ним единый символический круг. Кроме того, в этом представлении карачаевцев и балкарцев прослеживается земледельческий характер культурно-хозяйственного быта этих народов и его доминирование над скотоводческим хозяйственно-культурным типом.

В то же время период хаоса отрицает человека, появление которого невозможно без космического порядка. Поэтому сама по себе змея не может быть оставлена в покое и должна подвергаться губительному воздействию со стороны человека с помощью сил данных ему богом с применением языка змеи, языка постоянства, вечности, что мы обнаруживаем в ниже приводимом заговоре:

«Ану-джылан, Сану-джылан.

Терт къакъышлы дертли джылан,

Тешигинге кет джылан,

Уф джылан,

Дуниядан тас бол джылан».

Уф - 6 кере.

Перевод:

«Ану змея, Зрячая змея,

Четвероногая мстительная змея (Наличие у змеи четырех ног означает, что она всегда находится в состоянии мести по отношению к людям. Это связано с тем, что люди не защитили ее от духа неба и дали ему возможность низвергнуть ее под землю, сделав ее безногой. Поэтому змея старается спрятаться от людского глаза на двадцать лет. Она это делает для того, чтобы обрести с помощью Матери Озера (Кемисхан) ноги и прежний вид - стать драконом (сарыубек) - примечание информатора).

В нору свою уйди змея,

Уф змея,

Из мира сгинь змея».

Уф (без плевка) - 6 раз (46).

Представление о змее, как порождающей дракона субстанции имеет аналог в верованиях тюркоязычных народов (47). Правда в карачаевских верованиях для превращения змеи в дракона необходимо, чтобы он прожил вдали от людей, как правило, вблизи озера (некоторые информаторы указывают на озеро Кара-Кель, считая, что дракон по сей день проживает в этом озере) 20 лет (редко 21 год) (48), а не 100 лет. У змеи по прошествии этого времени появляются ноги и если человек увидит их (ноги) в то время когда они еще небольшого размера, то у увидевшего слепнут глаза и гибнут родственники, из которых первыми умирают его дети (49). В этом явлении прослеживается злое начало у дракона, образ которого непосредственно связан с изначальным состоянием мира. Вероятно, дракон или змей могут быть познаны человеком только после его смерти. Поэтому для этого необходимы ритуальные действия, позволяющие человеку защитить себя или свое потомство от напасти в среднем мире. Ритуал очищения от воздействия духа дракона сопровождался жертвоприношением ему черной овцы (*къара къой*) (50). Пребывание дракона в среднем мире, будь то в колодеце (*хую*), озере (*кель*) или в других местах связанных, как правило, с текущей водой (то есть, с уходящей в земную бездну), а также в пещерах отражает мир темноты неподвижности, то есть проявления постоянства в среднем, подверженном динамизму мире. Данное представление об этом образе вполне может быть связано с космогоническими представлениями об изначальном миропорядке. Для карачаевца мир хаоса имеет свой порядок, познав который человек становится ясновидящим, шаманом, жрецом или колдуном, магом. Иначе это можно понять как приближение человека, обладающего этими чертами к богу творцу. Постоянное, вечное явилось той субстанцией, из которой формировалось все живое (не живых объектов в традиционных верованиях вряд ли можно обнаружить). И это постоянное, в котором пребывают боги и духи контролируют средний для человека (а в традиционных воззрениях карачаевцев для верхнего мира) созданный мир. Поэтому-то бог громовержец Чоппа непосредственно побеждающий дракона и способствовавший тем самым появлению света и трехслойного деления мира пускает свою молнию и грозу вместе с Курю (божество урагана, грозы) из вечного мира для оплодотворения среднего мира, свет, который появился из глаза дракона (51).

Приведенному выше заговору змеи соответствует по своему воздействию другой магический текст:

«Уху-джылан, уу-джылан,

Марруанга кет джылан,

Хей джудунда Эр-Джылан,

Тешигинге кир джылан».

Перевод:

«Уху-Змея ядовитая змея,

В слои абсолютной (черной) смерти уйди змея.

Во время (джул-прим. информатора) хаоса или в хаосное
время

Змей.

В нору свою вползи змея.

Сказительница не помнила - сколько раз произносился данный заговор, и были ли плевки в сторону предполагаемого объекта или вещи, с помощью которого змея изгонялась (52).

В заговоре связанном с умерщвлением ползущей змеи, змея выступает образом вселенского духа, который летает ночью на ветровой лошади с ветровой плетью к Большой Медведице:

«Къууфу джылан, уу-джылан.

Тешигинге кир джылан.

Джел аты, джел къамчиси.

Джел атына миниб,

Джетегейге джетиб,

Къол аяздан,

Къош къулакъдан,

Ол аяйдан» (53).

В другом заговоре, в начале змею приветствуют, как олицетворение миропорядка и только потом умерщвляют:

«Хубу тайлы чюйюртай,

Деуэтайлы шошумтай,

Ары джаньида талатай,

Бери джаньида талатай,

Ану-джылан хорутай.

Шанэ-джылан тюнюртай,

Ану-джылан, Тайсар-джылан,

Тешигинге кир джылан,

Тешигинден чыкъ джылан,

Ууунгу, заранынги кесинге кьой джылан».

Уф, тью, тью, тью - 19 раз (54).

Перевод:

«Хубу отпрыск чюйюртай,

Деуэта отпрыск шюшумтай,

С той стороны талатай.

С этой стороны талатай,

Ану-змея девственница (хорутай)

Шапэ-джылан осел,

Ану-змея, Тайсар-змея,

В нору свою выолзи змея,

Из норы своей вытолзи змея,

Яд свой, вредность свою у себя оставь змея».

Расчленение заговорного текста на Слово и Знание этого Слова, в данном случае магического определялось единством Слова и Знания, которые хотя и имеют божественные сверхъестественные истоки, однако не могут быть исследованы без посредника между Словом и Знанием. Магическое знание руководит действиями служителя культа, слово же в понимании карачаевцев пусть оно и магическое проявляется двояко. Словом обладают как злые духи, так и добрые, тогда как Знание всегда несет в себе положительные заряд. По представлениям карачаевцев о Знании и его истоках отмечается, что злые духи не обладают знанием (*анэ*), а являются носителями памяти (*эс*). А знание и память не одно и тоже по той простой причине, что память сохраняет, что было, но не способствует нормальной жизни в будущем. Поэтому духи без знания, но с памятью в своих действиях безалаберны, - считают старожилы Карачая, нанося тем самым невосполнимый урон живущим по божественным установлениям. Для того, чтобы они заполучили знания эти духов надо кормить посредством жертвоприношений. Всякая жертва, приносимая от имен Бога (*Теһри*) и его помощников, покровителей его объ-

ектов и явлений природы означало придание действиям злых духов доброго начала (55).

В то же время миссию жертвоприношения выполняли определенные религиозным сознанием люди-шаманы, жрецы и т.п. Последние обладали, кроме того, властными полномочиями, которые строго охранялись самим же народом по типу «так говорит обычай» или «так по обычаю».

Учитывая некоторую особенность заговорно-заклинательного ритуала от других видов обрядности в культовой жизни людей, приходится констатировать, что заклинатели в отличие от жрецов и шаманов выступают, по крайней мере, у карачаевцев, олицетворением знания и материализации воли богов. Поэтому их, как правило, не убивали, не изолировали от общества, всячески избегали встречи с ними или же говорили с ними исключительно не о земных делах, дабы их знание не навредило собеседнику. Знание заклинателя передавалось по наследству или по выбору, то есть когда знатоки заклинаний сами выбирали себе наследников. Как правило, это были внуки или внучки заклинателей. Для определения может ли наследовать способности заклинателя внук или внучка, которые, как правило, были первенцами (*тунгуч* или *тунгюч*) проводили обряд «*Билкир оюн*». Он заключался в том, что заклинатель привязывал к голове собаки шкуру с записями заклинаний и подводил ее к спящему первенцу. Если собака не отворачивалась от младенца, то полагали, что он сможет перенять заклинания и заговоры от заклинателя и их применение будет действенным (56).

По объяснению старожиллов Карачая, знающих заклинательные обряды, этот обряд проводился издревле и связан с легендой о письме, которая пропала вместе с собакой нарта Сосурка (57). По другим версиям это письмо унес Черный Ворон, украв у спящей собаки Зийкьуна (покровителя коневодства - М.К.). Кроме того, Зийкун, выступая покровителем, духом сторожевых собак, является вместе с Верховным Богом хранителем знания. О человеке непоседливом, и живущим жизнью дервиша, говорили и говорят ныне: «*Зийкьунну итича нек айланаса?*» («Что ты как собака Зийкьуна бродишь?») (58). В третьей версии говорится о причастности нарта Тьююрмана из Хассхуртокова рода к похищению вместе со своим сыном письменности у князя нартов Сибилчи. Все нартовские заклинатели собрались на это бедствие, так как в этих письменах была записана вся генеалогия народа нартов. И только Дауту, главе всех заклинателей и музыкантов удалось с помощью птиц, лягушек и мышей, язык которых он знал и понимал, воссоздать эту генеалогию. Старый же свиток он при поддержке мышей, построив ветро-

вую лестницу, поднялся на небо и увидел в зубах собаки этот свиток и, напустив на него пять из семи стрел, испугал ее так, что она выпустила свиток из своей пасти и скрылась в пещере, которая является дверью в дом Аймуша (покровителя овцеводства и жизни младенцев - М.К.). Свиток этот по сей день хранится или у шатибековцев, или у ачеевцев, которые являются подразделениями карачаевцев, объединяющие такие фамилии, как: Хубиевы, Биджиевы, Кечеруковы, Дотдаевы, Хачировы, Хурбатаевы (вымерший род), Хубтыевы (вымерший род) и Шидаковы, Лайпановы, Урусовы. Из этих фамилий было немало жрецов, знатоков заговоров и заклинаний (59).

Культ змей в Карачае был весьма распространен. К такому выводу нас подводит наличие не только большого количества заговорных текстов и иных, религиозных культово-обрядовых позиций связанных со змеями, но и весьма глубокими знаниями карачаевцев о природе их поведения.

«В прошлом, - вспоминает информатор Б.А. Ахтауова, - люди знали время и место начала боев змей. До их начала шаманы (*ктымсачы*) проводили обряд имитацию боя змей, который назывался *табулукъ-бёрюш*. Шаманов при этом обряде называли *апуачы* или *апуаджанлы ктымсачы* (60).

При исследовании заговорно-заклинательной традиции карачаевцев и балкарцев можно обнаружить единство практической и мировоззренческой частей ритуала. Сверхъестественное и реальное в заговорах и заклинаниях нельзя разъединять, как нельзя рассматривать знатока этого ритуала как лишь обладателя практической части ритуала. Если мы отметим, что заговорные тексты явление сверхъестественное и реальное для их носителей. И что под реальным всегда понимается действие заговора и заклинания на объект, а под сверхъестественным - слово данное божеством или духами, то это будет более верным для всего заговорно-заклинательного ритуала всех народов мира (61).

Язык (слово) - действие главная формула существования анализируемой магической традиции. В то же время в данном случае мы лишаемся главного элемента мифологического сознания - **МЫСЛИ**. Если в мифологии *мысль*, появляющаяся среди ее героев четко осознается носителями мифов, что она конкретна, то в заговорно-заклинательной традиции *мысль* оторвана от человека или его мифического или же реального предка. В данном случае поиск носителя мысли, выраженной в словах и действиях служителя культа

или просто знатока заговоров и заклинаний, подводит нас к необходимости обратиться к знатокам языка змей.

Знатоков языка змей (по данным информатора А.И. Шидаковой) называют *дыттыр-къатын* (женщина дыттыр) и *дыттыр-кыши* (мужчина дыттыр). Обряд заклинания они проводили при помощи колотушки *чотта-харсы* и веточек неизвестного дерева *ситил*. Положив колотушку и ветви около котла, бросали в кипящую воду завернутые в красную материю разрезанные куски засохшей кожи лягушки, которые олицетворяли змею. Далее наливали в котел пиво (*ара-сыра*). Получалась своеобразная смесь, которую называли *эргышу* (непонятный термин - М.К.). Двое молодых неженатых мужчин макали в эту смесь колотушку и, взяв один котел со смесью другой колотушку, проходили пять раз вместе с *дыттыр-къатын* вокруг дома. При прохождении заклинатель произносила магические слова:

«Апу-джылан,	Большой Медведицы (Воза)
«Апу-змея, Суну-змея,	душа змея,
Суну-джылан,	На семи небесных слоях семь
Джетегейни джаны джылан,	змея,
Джети кёкде джети джы-	Под землей Змей,
лан,	Останься во времени хаоса,
Джер тюрбюнде Эр-джылан,	На остров вступи змея,
Хейир чакьда къал джылан,	Бапан камень стереги змея,
Айрымканга атла джылан,	Под землей (ты) Змей,
Бапан-ташны сакьла джы-	Эржекам (подземные духи)
лан,	(ты) Тер-змея,
Джер тюрбюнде Эр-джылан,	В норе своей живи змея,
Эржеклеге Тер-джылан,	Из норы выползи змея,
Тешигингде тур джылан,	Апу-змея, Суну-змея,
Тешигингде чыкъ джылан,	«Чаяния мои уважь змея».
Апу-джылан, Суну-джылан,	Уф - 21 раз.
Хатерими эт, кёр джылан».	
Уф - (без плева) 21 кере (62).	

Число 21 указывает на то, сколько раз заклинатель должен произнести заговорный текст, для того, чтобы он подействовал на заговариваемый объект.

Понимание того, что змея (змей) непосредственно связана (связан) с духами и божествами, отражено во всех заговорах змеи. Дух змеи (*джаньюуар-къачы*), отвечая за динамику, или сам выступая образом этой динамики, всегда постоянен, то есть он абсолютен, проявления которого в среднем и верхнем мирах приводят в движение от рождения до смерти объекты мироздания. В то же время для заклинателя он важен в своем постоянстве. Образом этого места выступает нижний мир, откуда его просят выползти лишь для того, чтобы не нарушалась динамика жизни в среднем мире. Для этого он должен по замыслу людей не только выйти из нижнего мира в средний, но и сохранять образ верхнего мира, олицетворением которого является Большая Медведица. В заговорах отразились фактически все космогонические представления карачаевцев, которые мы наблюдаем в эпических сказаниях, в мифах и героических сказаниях. В них первым насельником вселенной (*айгъалам*) выступает никто иной, как Змей, превращающийся через определенное время в дракона (63).

Язык змей (*джаньюуар-тил*) имеет божественное происхождение, независимо от того какие функции выполняет образ змеи в религиозном мировоззрении карачаевцев. Знатоки же этого языка, таким образом, приближен или связан со сверхъестественными силами.

Связь образа змеи с божествами и духами проявляется и в практической, обрядовой части ритуала, которая проявляется в одном из мифов о полнолунии и в колядках.

«Было это давным-давно, - отмечается в мифе, - когда человек не знал что такое железо. Жил на высокой превысокой горе великан по имени *Гойбышым* и было у этого великана огненное сердце и кольцо с огромным камнем. И у сердца был дух и у камня того тоже был свой дух. Эти духи помогали великану жить и править племенем своим. Как мне рассказывали старики (разрядка информатора) в этом великане соединились человеческое и волчье начала, поэтому-то прозвали его в народе *Хур-Бытдай*. Было у него много сыновей. Но кроме двух своих сыновей он ни кого из них не привечал. Старшего его сына звали *Къутуракъчы*, среднего *Орхакъчы*, а младшего *Боракъчы*. О других я не помню. Около великой реки *Индиль-суу* они жили. Много у них было скота и садов (*сагит*). Но не давал им покоя огромный змей *Эрки-Джылан*. Но он не мог ничего

поделать с ними, так как боялся духа камня на перстне этого великана и его кольчуги (*кюбе*), а также панциря на нем и его лошади (*бютёу-кюбе* - панцирь). Да и средний сын его был страшен для *Эркли-Джылана* так как волчьи у него были повадки - он зорко стерег камень отца. Он знал язык не только растений, но ветра и даже когда спал ближе, чем за крик невозможно было приблизиться к нему. За эти его повадки его прозвали *Араугъан*. Но хитрость змея все же была изощренней, чем человеческая. И он догадался обратиться к *Аллаху*, о котором вовсе забыли люди, и жили в невежестве (*джахил*) и в язычестве (*меджисуу*). Всевышний (*Улуу-Аллах*) удовлетворил просьбу *Эркли-Джылана* и камень тот оказался у последнего. Но *Аллах* наказал ему хранить перстень во рту, а чтобы великан не умер изредка через каждые 99 лет выпускать его изо рта. Говорят, в это время начинается полнолуние и дух луны (*ай-къачы*) скрывает пастухов (пятен на луне) проживающих в ней. При этом ночи бывают самые светлые. Что же касается появления полнолуния, то это тоже связано с этим камнем. Существует поверье (*ийнам*), по которому царь змей *Эркли-Джылан* выглядывает из своей норы или из колодца. В это время он зевает, и дух того камня дает силу для луны, и он становится круглым. Поэтому царя змей называют *Шах-Марджан Джылан*, его камень *марджан-мынчакъ*, который был желтого цвета с синими пятнами (*кёк сепкилли сары мынчакъ*) (64).

По всей видимости, камень змей (*джылан-мынчакъ*), который по рассказам информантов был синего цвета с желтыми пятнами, являлся талисманом (оберегом), обладал божественной магической силой. Вера в его существование бытует в народе и сейчас (65).

Хотя во многих мифах образ нижнего мира связывается со змеей (66), в тоже время в карачаево-балкарской мифологии он выступает образом охватывающим всю вселенную. И это неудивительно. Хаос, олицетворением, как бы агентом которого выступает змея, не только не исчезает во времени космическом, но и проявляется во всей динамике объектов природы. Ночь, сон, закат солнца, смерть объектов мироздания невозможны без существования образа, из которого не могла произойти жизнь. Хаос в данном случае трансформирован как бы в тот период жизни человека и окружающего его мира, который останавливает эту жизнь и тем самым выступает периодом постоянства, дающего начало новому (человек просыпается, - значит, начинает новую жизнь, солнце восходит - происходит микровоскрешение объектов космического порядка и т.д.). Поэтому-то в образе змеи люди видели символ начала жизни, без которого немислима катастрофа (эсхатология) для появления новой жизни резко отличающейся от божественного первичного

космического порядка. Вряд ли мы можем в данном случае говорить о влиянии на карачаевское мировоззрение христианства или иудаизма, как и ислама. В домонотеистической мировоззренческой системе карачаевцев и балкарцев полностью отсутствует спаситель (мессия), который будет вести борьбу с антихристом. Хотя в религиозном мировоззрении карачаевцев и балкарцев существует много элементов из Ветхового Завета. Например, присутствует сюжет нападения на доисторический Карачай (как и на Египет времен Моисея) полчищ саранчи или скорпионов-демонов, приведших к гибели почти всю страну. В живых, по эпическим преданиям и мифам, осталась только одна женщина, прародительница карачаево-балкарского народа (67).

Этими же налетами скорпионов (*гыбы джаугъан заман - время нашествия пауков*) карачаевцы и балкарцы связывают начала строительства в Карачае и Балкарии склепов и захоронение людей в каменных ящиках. По всей видимости, с ветхозаветной традицией связаны заговоры с тайным языком (*таша-с'эз*), которые широко бытуют в Карачае. Эти заговоры относятся к оберегам от сглаза, болезни и даже смерти. Тайность языка таких заговорных текстов, которые называются *мошаакъ-тили*, обусловило особое отношение к ним и к их носителям карачаевцев. Приведем один из них:

«Иррей тиррей сирей Теирихан,

Ир тир сир Теири,

И ти си»

Уф, тюу, тюу, тую - 27 кере (раз) (68).

Перевод этих текстов представляется неправдоподобным. По объяснению информатора эти слова означают «*Доброе от нас Тебе слово Великий Теири* (Верховный Бог карачаевцев и балкарцев - М.К.)».

Встречаются также же тексты в заговорах змеи, типа:

«Уффулаучаненг,

Уффулаучан,

Уффу-джылан, Суффу-джылан,

Уффу, суффу болуучан,

Джел джамчингде таяныучан,

Джел къамчинги алыучан,

Джел ожамчинг, джел кьамчинг,

Уффулаучан Джел-ожьлан.

Джелни кьойда оджерге тюш,

Джер тюбюнде эки ёз».

Уф - тюу, тюу, тюу 9 кере (69).

Перевод:

«Уффу (непонятный термин - М.К.) ты Ты делала,

Уффу ты - делала-делаешь-и-будешь-делать,

Уффу змея, суффу змея,

Уффу и суффу ты - становился-становишься-и-будешь-становиться,

На ветровой бурке ты - отдыхал-отдыхаешь-и-будешь-отдыхать,

Ветровую плеть ты-брал-берешь-и-будешь-брать,

У тебя ветровая бурка и ветровая плеть,

Уффу ты - был-есть-и-будешь.

Оставь ветер спустись на землю.

Он под землей чтобы ты оважовы умер (ёз так считает информатор, на карачаевском языке понятие умри (умереть) передается словом ёл (ёлорге), тогда, как, под термином «ёз» понимают «сытость», «основу». Не нарушая перевод информатора, отметим, что немалое количество понятий в заговорах не всегда соответствуют их реальному пониманию в живой лексике народа).

Уф тюу, тюу, тюу - 9 раз.

Если ориентироваться на взаимоотношения между объектом и заклинателем, то нельзя не заметить, что карачаевские заговоры слишком абстрактны, то есть отвлеченность от конкретного объекта, на который должен воздействовать заговорный текст является основным отличительным признаком карачаево-балкарской заговорно-заклинательной традиции. Отсутствие объекта воздействия (назовем его так) восполняется числом (*биджи*) и буквой (*кьари*). Фактически количество произносимых заговорных текстов заменяют не только сам объект, на который происходит воздействие, но и практическую часть, обряд заговорно-заклинательного ритуала. Для

заклинающего или заговаривающего нет необходимости прибегать к практическим действиям достаточно лишь произнести несколько раз магические заговорные слова, как воздействие происходит мгновенно (70). Число в карачаево-балкарской мифологии сакрально. Ему придается особое значение, что отражено в заговорной традиции. Как правило, каждый заговорный текст необходимо произносить строго определенное количество раз. При исследовании этого аспекта, причем для космогенеза существенного, в ритуале выявляются такие числа: *1, 3, 5 (редко), 6 (редко), 7, 9, 21, 27 (редко)*. Необходимо заметить, что в заговорах связанных с болезнями человека, животных числа *6, 21, 27* отсутствуют, числа *7, 9* присутствуют редко. Видимо это обосновывает мифологическую конструкцию о космообразующем характере образа змея. При этом нельзя не заметить другую абстрактную сторону карачаевского заговора, как-то его космогоничность. Это проявляется в том, что заговаривают объект не для того, чтобы его убить или заставить его дух работать по заданной заклинателем системе, а с тем, чтобы, например, через образ змеи предотвратить гибель или прекращение существования вселенной и объектов его составляющих. Однако, в этом случае возникает проблема - почему змея выступает образом миротворения и миростроения, а не другой какой-либо объект! Разрешить эту проблему можно, если мы рассмотрим символическую сторону вещи, но не саму вещь. В данном случае главным выступает вещь в себе (по Э. Канту), и, прежде всего, символическая сторона этого «в себе». Взаимодействие в карачаевском заговоре происходит не в одностороннем порядке «субъект-объект», а в форме диалога «субъект-субъект». Заговаривающий не только просит или наказывает, произнося божественные магические слова по отношению к «объекту воздействия» сделать то-то и то-то. Но и выступает уже как человек, обладающий этими словами жертвой, как в словах *«хатеримми эт, кёр джылан»* (сделай и увидь, то о чем я тебя прошу - см. выше), показывая тем самым, что в знатоке заговоров и заклинаний сконцентрированы божественные (ведомые Его мыслью) и человеческие (телесные) начала. Несмотря на абстрагированность, то есть неотраженность в заговорных текстах поведения реального пресмыкающегося, мы можем обнаружить допущение единства реального поведения, например, змеи с его образом типа: *«Къалып хансада жатыуунг, бек аманды къабъуунг...»* («В густой траве ты отдыхаешь, очень сильно ты кусаешь...») (71).

Частое упоминание в карачаевских вариантах магической поэзии карачаево-балкарской заговорной традиции духов и божеств доиудейского, дохристианского и доисламского религиозного мировоззрения позволяет отметить не столько их переход с принятием

абсолютного монотензма в эзотерическую сферу, сколько об архаичности заговорно-заклинательного ритуала карачаевцев. Здесь прослеживается жесткое разделение древней религиозной шаманско-жреческой лексики на молитвенные тексты и заговоры. Поэтому все заговоры связываются в народе с языками объектов и явлений природы, а не с молитвами обращенными к обладателям этих языков (духам и божествам). В Карачае заговоры не поют как в Балкарии, а произносятся исключительно шепотом или про себя. Это обусловлено с боязнью, навлечь на себя дух объекта, который, и дает человеку право владеть знаниями этих языков (72). Другой стороной такого произношения магических текстов является тайное получение этих знаний, после болезни «челеней-ауруу» (73) - нечто вроде шаманской болезни. Человек заново рождается, но уже со знаниями предвидения и магических способностей, которые не могут передаваться в песенной форме (74). Впрочем это ясно из самих понятий заговор (*тукюрюумеш* или *тукюрюумек* и *тукюрюу* - букв. *заплевывание* или «*плевание*») и заклинание (*тилленурумек* или *тил-билнурумек* - букв. процесс овладения языком объектов и явлений природы). Болезнь «челеней» идет только от добрых сверхъестественных небесных сил и обладатель магической силой должен вести про себя обыденную речь с объектами, так как болезнь приводит к изменению не только сущности человека, но и формы произношения текстов, приближенных к обыденной, а не «игральной» (по выражению информатора) речи (75). С этим выводом нельзя не согласиться. Нам представляется, что карачаевские заговоры отражают более высокую и в тоже время более устойчивую стадию формирования магического, мистического мировоззрения, закрепленного религиозными институтами. С появлением жреческого института оно законсервировалось и дошло до нас в архаическом виде. Наличие весьма сильного и влиятельного в карачаевском обществе жреческо-шаманского сословия с признаками сословного иммунитета, отразились не только в отнесении части карачаевских фамилий к этому подсословию сословия узденей. И не только наличием приличного количества названий жрецов и шаманов по степени их статуса в жреческой иерархии, но и в борьбе представителей и даже целого института служителей традиционного культа против распространения христианства и в особенности ислама среди карачаевцев, что оттянуло окончательное принятие последнего на столетия. Нет необходимости в этом исследовании говорить о роли ислама в судьбе карачаево-балкарского народа. Однако следует отметить о его прогрессивном влиянии на судьбы людей, на их мораль, на культуру и в целом на мировоззрение. Приобщение к религии вселенского масштаба не могло не повлиять на весь ход развития народа не только в

познании других культур и народов, но и в сохранении своего этнического и этнографического облика.

В балкарских вариантах карачаево-балкарских заговоров мы наблюдаем утрату многих элементов арханки - числовую оформленность, передачу понятия «заговор» через слово «алгыны» (здравица, благопожелание, позднее - тост), а не через слово «тил» (язык) как у карачаевцев, произнесение магических текстов речитативом и самое главное отсутствие главного носителя заговорно-заклинательной традиции, жреческо-шаманского института или его слабая роль в обществе.

Незавершенность сложения религиозных институтов делает заговорную систему рыхлой, неустойчивой в лексических формулах, способствуют к изменению, вариациям устных заговоров. При окончательном же их оформлении знатоки заговорных текстов выступают в мировоззрении людей обладателями божественной силы и божественного слова, полученного ими через страдание - болезнь *челей*. В противном случае теряет смысл знания магического текста. Сила заговорного слова в этом случае теряет силу. По объяснению информаторов заговор в таком случае переходит к не переболевшему шаманской болезнью с силой тьмы, воздействуя на объекты и на самого, решившего применить заговорно-заклинательный ритуал по отношению к объектам и явлениям природы со знаком минус, и может навредить окружающим его людям и самому заговаривающему (76). Таких людей в народе называют *къара хыйнычы* (*черный маг*), а их деятельность - *хыйны-халмеш* (*колдовство*) (77). Фактически эти люди превращаются в людей, обладателей двойной силой, что делает их оборотнями, которые обнаруживаются по его зрачкам - они двузрачковые (78). Они же являлись знатоками знаков, которыми они использовали для заклинаний (79). Эти знаки назывались *загъат-мичик*, а сами они *эрклейчи* или *эрлейчи* (80). Известны и названия знаков - *хакълирей* (знак дождя), *джирей сирей* (знак света, тепла), *ёрюзей* (знак зверей в звездном небе), *шауайлирей* (знак луны), *тыгъырей* (знак моря), *мангарей*, *лакъ-лакърлией*, *сарасанлирей* (знак зимы, божество зимы, снегов у карачаевцев имеет то же название *Къарла-Анасы Сарасан - Мать Снегов Сарасан*, по объяснению информатора М.К. Чотчаевой слово «*сара*» нельзя путать со словом «*сары*» (*желтый*), которым обозначают светлое, белое, то есть снег) (81). К сожалению очертания этих знаковых символов не известны информаторам, кроме знака *хакълирей*, напоминающего лестницу с двумя перекладинами.

В завершении исследования образа змеи в заговорно-заклинательном ритуале карачаевцев и балкарцев необходимо под-

черкнуть о весьма широком бытовании в обществе магических текстов, а также иных традиционных мировоззренческих позиций связанных со змеей и ее образом (82). Образ змеи, наряду с образом волка в отличие от других символических знаков не только широко бытует в наше время, но и имеет «всенародный мировоззренческий охват». Его знают все пожилые люди Карачая и частично Балкарии (Чегем, Баксан). Устойчивая лексика во всех без исключения вариантах заговоров змеи (которые отражают не столько вариант одной их направленности, сколько применение каждого варианта к различным состояниям человека и окружающих его объектов, а также явлений природы) позволяет нам усмотреть в магических текстах связанных с образом змеи молитвенные тексты и сложившуюся культово-обрядовую и эзотерически мифологическую систему. С духом змеи (см. прим 82) связаны заговоры от укуса змеи, заговоры звезд, заговоры от сглаза, болезней и др. При этом во всех этих заговорных текстах присутствуют заговорные слова-клише: «Уну-Джылан, Суну-Джылан» с фонетическими вариациями, типа «Уфу-Джылан, Суфу-Джылан» или «Уху-Джылан, Суху-Джылан» и т.д. Чуть ли не во всех заговорах у змеи *бурка* и *плеть*, но, правда, с различной смысловой символической нагрузкой - *саицовой, ветровая, земляная*. При этом главным для нас моментом в заговорах змеи является ее наречение именем «*истинная*». Этой ее функции придается главное значение во всех заговорах. Нельзя обойти и другую сторону «заговорного» существования змеи как-то пребывание его в «*своем доме*». У нее обязательно существует место пребывания - *нора, ашхара/ашхарла* - которое связано с нижним миром. В отмеченных заговорных закрепках можно встретить и другое место пребывания змеи, которое непосредственно связано с нижним миром - *хей* (хаос). Время, таким образом, в образе змеи растягивается от докосмического периода до времени катастрофы (*халахостяу-лукъ*). После же катастрофы и появления райской вечной жизни образ змеи в магических текстах обнаруживается в словах «*истинный день*», «*истинная змея*». Фактически образ змеи отражает вечное время, к которому стремится человек. Можно ли при столь широком распространении заговоров змеи говорить о культе этого образа? В этом случае выявление обрядов жертвоприношения становятся актуальными. По рассказам информаторов во время произношения всех заговоров делали подношения, одаривали змеиных духов, которые отражали наличие у змеи нескольких духов подчиненных единому Верховному Духу змеи. К ним относились *Кертегейли* (этот дух отвечает за проглатывание (*кертгей*) змеи, которому приносили в жертву семена ячменя (83)), *Керегейли* (этот дух отвечает за извивание (*керегей*) змеи, серебряные предметы (84)), *Эге-*

тейли (девушку из холопской семьи три раза отпускали в колодец и поднимали из него (85)), *Чегелейли* (этот дух отвечает за ползание как длинная веревка, за удлинение (*чегелей*), которому зарывали в землю золотую монету или золотой предмет (86)), *Асселейли* (оставляли на ночь в открытом сосуде молоко и клали его на очажные камни так, чтобы на него падал свет от луны и звезд (87)). Духам *Джестегейли* и *Эрклилейли* делали те же дарения в виде кормления, как и духу *Асселейли* (88).

Змея в отличие от Змея не антагонист земным объектам и неземным сверхъестественным силам. Контуры антагонизма, некоего контрагентства начинают проступать у змеи при одиночестве, слепоте и глухоте человека, как медиума, хранителя божественного начала в среднем мире соединяющего нижний (нечеловеческий мир) с верхним миром, - божественным. Поскольку змея находится рядом с человеком и в тоже время спускается в нижний мир (нору), то в представлениях людей она не может быть не знакома или не соприкасаться с духами нижнего мира. В архаических мифах перво-творения змея выступает исходным материалом для появления земли. Проживая в мире хаотическом, она не только не видит людей, которых не существует еще в мире хаоса, но и является той основой, на которой может существовать космический порядок. Поэтому в ней воплотились все порождающие новую жизнь начала - земля, самец, ветер, звезды, мировые светила - луна и солнце. Но для того, чтобы мир все же обрел «космическое лицо» необходим был антагонистический его образ, способный, не нарушая в целом змеиное начало, породить круг космического начала. Перерождение доброго начала в злое, невозможно без отличительных от первоначального состояния черт. При этом заметим, что, переродившись в дракона, змея архаическим сознанием сохранена и тем самым она может потерять ноги, крылья, ядовитый свой язык, а значит обрести свое доброе изначальное начало. Этот мифический аспект сохранился у карачаевцев и балкарцев в поверии о происхождении у змеи яда. Яд, отмечается в поверьях народа, змея получает из ног зеленых (*джишил*) и желтоватых (*саргыыл*) ящериц (*кеселекке*). После того как эти ящерицы отдают змее свой яд, они по их закону попадают в бочку с водой и умирают. Их яд идет от духа зла (*джаман-къачы*). А когда они умирают, то их души (*джан*) обретают покой, а тело преобразуется и появляется змея без ног. Но вот существует черная ящерица (*къара кеселекке*), которая ходит ночью и появляется днем в очень жаркое время, сторонится змею и у этой ящерицы имеется яд не в ногах, а в языке. Чтобы эти ящерицы не выходили из своих нор и не жили вблизи домов и полей делали тряпичную затычку в норе и зажигали костры вокруг поля (89).

Змея, таким образом, выступает единством доброго и злого начал, посредством которых при их соединении из постоянного мы получаем динамичное. Безвременье постепенно переходит в развитие и появление объектов мира. Если мы проанализируем заговорно-заклинательный ритуал карачаевцев и балкарцев через призму медиаторской способности мифической змеи, то обнаружится, что наиболее всепроникающего медиума вряд ли возможно обнаружить среди других образов. Он и в небе и под землей и в среднем мире. Несмотря на эти способности-соединителя всех частей божественного мироздания, а также последнего с хаосом, все же образ змеи не статичен, то есть выступает некой схемой-связкой существующего в статике мироздания. Он динамичен и в этой диахронии просматривается архаический миф творения из тела перевоплотившихся - змея-змеи/дракон-черепаха-яйцо-19 тыс. объектов вселенной. Такая мифологема присуща и для явной мифологии карачаевцев, по которой из частей тела, дыхания (дыма) Верховного бога Тейри создается мир. Но если в эзотерической мифологии в эти класс объектов входят животные, а иногда и сам человек, то в мифологических сюжетах явного характера объекты мироздания и вселенной (реки, горы, явления природы, звезды и т.п.) созданы из тела, дыхания демиурга. Такой богоборческий характер не имеет аналог в мифологии у тюркских и Северо-Кавказских народов. Такая структурная парадигма мифического мировоззрения карачаевцев и балкарцев весьма отчетливо воплощена в их заговорно-заклинательном ритуале. Эзотерический характер заговорно-заклинательного ритуала заключен не в этиологии мирообъектов, а в констатации уже созданных объектов мироздания и тем самым миф в этой сфере мировоззрения уступает место ритуалу, как бы вычлняясь из него и превращаясь в реальный миф. Миф перестает быть в этом ритуале необходимой частью, а становится не религиозной повествовательной формой о генезисе большего, божественного, далекого предкового. Объекты мироздания в мифах присутствуют лишь как вспомогательный материал для восполнения полноты созданного сверхъестественными или даже культурными героями мира. Этиологические мифы об объектах и явлениях природы уступают место эсхатологическим мифам, когда для носителя религиозного мировоззрения важно его последующее существование, нежели мифы о зарождении того или иного объекта природы. Вероятно, в ранних мифологемах проблема этиологизма необходима для того, чтобы самоутвердиться в мире, показывая перед ним свое знание его источников, тем самым, приближая себя в коллективном или в индивидуальном плане к божественным силам. И в то же время, ограждая себя от поведения объектов и явлений окружающего мира. В этом смысле заговорно-

заклинательный ритуал наиболее действенная система этого «ограждения». Его астральная природа не только обретает религиозный характер. Она влияет на человека в стремлении обрести стимул для самосохранения, самоидентификации. Но не с сотворенным, а с самим творцом и его помощниками - сверхъестественными силами. Первоначальное происхождение света, воды, огня, гор и т.д. для заговора не существенно. В его функцию входит безопасность космического порядка и его безболезненное вхождение в мир после эсхотоса, вторичного космического порядка, как, например, у карачаевцев и балкарцев. Магическая природа заговоров и заклинаний указывает на то, что миф в отличие от нее назидание, генос, а затем десакрализация мифа, его постепенная трансформация в сказку, анекдот. Проблема же веры отражается в постоянстве (в религиозном сознании) божеств и духов, что мы наблюдаем в заговорной традиции. В мифе отражается процесс «строительства мира» богами, но вера в это строительство постепенно переходит в иную систему его восприятия от сакрализации до насмешки, анекдота. Заговор же не ставит перед собой эту проблему. Он выступает «строителем» взаимоотношений между человеком, его творением (дом, ремесленные изделия и т.п.) и его собственностью (скот, имущество и т.п.), а также теми силами, которые вредят его - человека стабильному существованию, и «человеками» (между друзьями, соседями, незнакомцами и т.д.), между человеком и его недугами (болезнь, например) и т.д. Поэтому функционирование заговорно-заклинательной традиции видоизменяется в содержательном смысле, но она неизменна в системе веры, религиозности. Сакральное для этой сферы ритуала более чем необходимо, так люди обращаются к ней по субъективным проблемам. Объективность же здесь прерогатива магических формул, влияющих на субъективные переживания людей по той или иной причине. Фактически в заговорно-заклинательной системе объективное, вне сознания людей существующее начало, влияет с помощью ее знатока на субъективное. Этим она носит характер обращения не человека к сверхъестественному началу, а наоборот. Только это обращение временно, пока произносится заговор или происходит его воздействие. В разрешении этой религиозной проблемы существенным фактором выступает сама вера, которая жива в каждом человеке и осознаваемая им, как жизнь людей в объективной сверхъестественной магической, заговорно-заклинательной словесной формуле, находящейся рядом, но, правда, не в самом человеке. Об этом было отмечено выше в связи с функцией знатока заговорно-заклинательной лексики и его роли в их познании и его месте среди сверхъестественного. Поэтому в среде карачаевцев и балкарцев существуют такие заговорно-

заклинательные формулы, которые должны знать все, и связаны они с демнуртом, Верховным Богом Тейри. Но это другая сфера сверхъестественного слова, которая понятна всем и сближается с молитвенными текстами, но в то же время не оторвана от заговорной традиции. Эзотерический характер присущий в магическом ритуале в этом случае прослеживается слабо, типа - боязнь не по делу, всеу применять эту формулу. Мифологический мотив в карачаево-балкарском заговоре, в тоже время выстроен таким образом, что для карачаевцев, например, вера в силу заговорного слова сопряжено с верой в начало народа и обретения им родины. В мифо-легенде о нахождении Карчой (родоначальником карачаевского народа) своей родины, отмечается: «Когда Карча жил в Архызской стороне, то на него напали войска Джабакку, и запросили у него дани по семь коров с каждого двора. На что Карча не согласился, а отправил к требующим дань врагам мертвую змею. Разгневанный Джабакку, послал к Карче своего сына Инала. Карча, увидев огромную армию, был вынужден примириться с требованиями Джабакку и выплатить ему требуемую дань. Когда через год семена Джабакку прибыли к Карче, он приветил их с почестями и устроил для них пир. Своим же сподвижникам Наурузу, Адурхаю, Будияну и Траму велел собраться в доме Науруза. А рядом с приехавшими «гостями» оставил отцов Науруза Боттана, Трама Чубуна, Адурхая с Будияном (они считались братьями) Дэле-хана. Чтобы гости не почували неладное он велел своим поздним сподвижникам Кустосу, Къайтымлы Къустосу и прибывшим на пиршество из Эльтаркача Шатибековским отпрыскам из тукума Хубий заменить вызванных, а Дадияну, брату из-под палки Будияну нарядиться в Карчу. Пьяные гости не узнали такой замены и продолжили пировать. Карча же приказал - после пира всех гостей разделить на ночлег в дома сподвижников Карчи, и когда они заснут всех убить. Как сказал Карча, так и было сделано, только Адурхай не смог убить своего гостя. За него это сделал отец Адурхая Дэле-хан (по другим версиям сам Карча). Увидев кровь убитого, Адурхай потерял сознание. В связи с чем, в народе по сей день, говорят: «Къандан эс ташлагъан адурхайла/от крови в обморок падающие адурхаевцы». Погрузив трупы на волокуши, к их поясам собачьи головы, Карча отправил их к Джабакку. После нескольких столкновений Карча был вынужден со своим народом переселиться в Карачае (Эльтаркаче), где жили Шатибековцы и Крымшамхаловы. Однако на пути к ним предстал огромный змей, поглощавший девушек из рода Шатибека. В народе говорили, что этот змей подчинялся Джабакку. Его убил отважный Науруз, что привело к полному обретению карачаевцами свободы на новой земле» (90). В этом мифологическом сюжете змей выступает порождением доисториче-

ского образа, победой над которым завершилось становление легендарных карачаевцев. Этот промежуточное звено в превращении архаического мифологического времени, где существуют полулюди, полубоги в архаическое легендарное время, в котором появляются реальные исторические персонажи, вобравшие в себя богоборческие черты, но не с реальными богами, что присуще мифическим персонажам героического времени, погибшим вместе с терратологическими существами, а с первоначальными добожественными образами. С этого времени начинается переход обращение людей не к прошлому, а к будущему, что мы наблюдаем в легенде и в заговорно-заклинательном ритуале. Для человека главным выступает вера в жизнь души после смерти, а не вера в рождение. В этом случае с богом нельзя бороться, а необходимо ему помогать в деле сохранения сотворенного им. В карачаево-балкарских мифах чертами культурного героя обладают не только богатыри нарты, но и легендарные предки народа. Карча (задумывает и убивает мифических слуг полудзмя Джабакку) или Бёкюрлю Карачай (убивает огромного полудзмя, полудракона, полудракона Къара Бугъа Дудея), Науруз (змея), Боташ (находит родину - один из родоначальников карачаевского и балкарского народов, преследует оленя и открыл Карачай), Мушук (открыл для язычников дерево жизни бога и научил их молиться), брат Шатибека, от которого пошли рода Биджи, Хурбатды и Хубтний, Бёденек (дед рода Юченег, тукума Биджи) (убив сарыубека изобрел кольчугу, во всем Карачае ценились биджевские кольчатые кольчуги, которые называли Юченекланы Бёденекле (91)) выступают культурными героями. В то же время в этих сказаниях, видны явно историческое повествование, которое не выражено через мифическое слово, то есть в нем мы не обнаруживаем богов и духов, связанные с верой мотивы, а в них просматривается четко выраженный этнический, этно-территориальный характер (карачевцы, Карачай, Теберда, Карачай-кьобан и т.п.). Поэтому образы змея или иного демонического существа не несут в себе чисто героическое или чисто историческое мифические начала, а выражают историко-героический характер повествований. В заговорной же традиции (не без исключения!) нет место ни героизму, ни историзму, а в нем прослеживается наиболее архаическая система мировосприятия. Для историзма и геройства необходимо наличие боя мифического далекого себе подобным (но может быть отличающимся качествами мага или имеющими демонические характеристические данные) или с демоническими существами, то в заговорах его мы не обнаружим. В нем процесс творения, оплодотворения, выздоровления, изгнания недуга (то есть упорядочения существующего космического порядка) задан изначально и не может

подвергаться изменению. Поэтому мы с большой натяжкой можем характеризовать схожесть заговорно-заклинательного сюжета с сюжетикой этиологического и крайне редко эсхатологического мифов. Вряд ли возможно также сблизить этот ритуал в его словесной части с молитвами. Наличие проклятий (элементов окказиональной обрядности) в заговорных формулах, эзотерический его характер бытования среди людей и неэтнический характер его функционирования не дают возможности объединить его с молитвенной формулой, что, однако, не отрицает наличие молитвенных систем в этом ритуале. По всей видимости, мы имеем особую полумагическую (потому что в нем соединились и опора на божественные и обращение к дьявольским силам, в нем, однако, нет колдовства, нет места шарлатанству, колдовству, чародейству), полувопросающую (полумолитвенную), полумифическую систему, которую мы характеризуем как заговорно-заклинательный ритуал, вобравший в себя частички всех существующих мировоззренческих систем. Космогонизм заговорно-заклинательного ритуала, таким образом, заключен в перманентном поддержании структуры мироздания, его порядка, не космического, который может быть изменен богом, а божественного, неизменного, predetermined, то есть того, который по замыслу бога был, есть и будет. В этой связи миф в этом ритуале выступает его составной частью, включенный в одну из звеньев заговорно-заклинательного ритуала. Сам по себе миф трансформичен, динамичен, заговор схематичен, вечен, абсолютен (в понимании людей), что позволяет увидеть в ритуале доминанту над повествованием, его порождением. Заговорно-заклинательный ритуал вобрал в себя сжатую информацию о замысле бога. Миф же характеризует рамочные (во времени и пространстве) события, которые исчезают или даже обновляются, но в это люди верят или, веря в это особо не чувствуют себя дискомфортно, если миф исказят или не до конца познают, от этого никакого вреда по их представлениям не будет. Что же касается заговора, то здесь тайное неразрывно связано с верой в это тайное. Миф не реалистичен даже в ранние эпохи человеческой жизни, наличие даже одного человека изменяющего мифологический сюжет, а иногда и всего мифа, в силу своих раздумий над его смыслом, сутью (а почему это так, а не иначе) позволяет не выделять миф из ритуала. Там, где явный ритуал перестает функционировать, происходит постепенное отмирание и мифа, как архаического мировоззрения. Функционирование же заговорно-заклинательного ритуала то активизируется, то принимает пассивный характер. Они у карачаевцев и балкарцев записываются, сохраняются в сундуках, в укромных местах, а иногда и вклеиваются к последним страницам Корана. Это же явление имеет место и у дру-

гих народов. Магию же будь-то черная или белая (при которой иногда используют заговоры), люди сторонятся, в отличие от заговоров или заклинаний. Фактически в заговорно-заклинательном ритуале мы обнаруживаем некий слепок высшего разума, от имени которого заклинатель общается с субстанцией изменяющей или желающей изменить богопорядок. При этом заметим, что в заклинании не важно мифическое формирование объектов и явлений природы, а главным в нем аспектом выступает процесс творения, а не орудия, которым или с помощью которого творят. По сюжетам, предложенным в исследовании, явствует вечное, абсолютное (оплодотворение, соединение, изменение, по сути, и по форме, как такого явления). В то время как кто (что) оплодотворяет, и что (кто) соединяется это не важно. Перед нами в этом ритуале проступают универсальные системы вечного движения, смычка постоянного и динамического, которые существуют независимо от рождения жизни и смерти телесного, но не духа и души - вечных спутников созданного

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Инф.: Шидакова Айшат Исмаиловна (1910/1912-1992 г.), запись 1991 г., Мифы народов мира. М.1991. с. 24-25

2. Аджиев Ислам Акаевич, 1909 г.р., аул Ак-Кала.

3. Основная часть информаторов (пожилых женщин)

4. Инф.: Ахтауова Байдымат Алиевна, 1904 г.р., аул Учкулан; Гёбенова Мамурхан Эльбуздуковна, 1906 г.р., аул Учкулан.

5. Инф.: Шидакова А.И. (см. прим. № 1). Наряду с соединением образов змеи и собаки существовала связь покровителя собак *Лакъ-Лакъкита* с покровителем подземного мира *Эр-Джылатом* (Змеем). Заговоры собаки называемые *тай-гыыз-тиги* (язык собаки) произносили для успокоения собаки (*тыныч тидирим тыккюрюу* - заговор «я успокоил» - по объяснению информатора). Заговор сопровождали обрядом: тряпкой заворачивали лезвие топора (или ножа, или же ножницы) и заставляли 7-ми летнего мальчика воткнуть его в пенек. После данной процедуры заклинатель, присев на корточки и взяв палку с ответвлением (*гиздох-таикъ»), произносит заговор:*

«Бисмиляхи р-рахмати р-рахим

Лакъкит, Лакъкит,

Элей Лакъкит,

Антау салам Джуммай Лакъкит,

Уф, чуф эгерим,

Манга чабма джерге чаб,

Джерни джети къатында,

Эрк-Обурну анхсырына кьараб,

сюек кьаб.

Туу бстинге кьара ожажъ».

Уф - 7 кере.

Перевод:

«Бисмилляхи р-рахмани р-рахим.

Лаккат. . Лаккат.

Улей. Лаккат.

Стой сна

Это Джуммай-Лаккат.

Уф, чуф моя охотничья собака.

Не лай на меня, на землю лай,

На Эрк-Обуровское подземелье посмотрие.

Кость съешь Тыфу (?).

В слове «туу», по объяснению другого информатора Дотдуевой Дж. К.-Г. (1907 г.р., аул Морх) подразумевается понятие «истинное», «красивое», что следует из контекста заговора «на лицо свое черное намажь!».

Уф - 7 раз (по другим сведениям 4 раза - М.К.) (Инф., Акбаева Мариам Хаджиевна, 1912 г.р., аул Морх).

После того, как собака переставала лаять и бросаться на человека, когда он был в недосягаемости от нее, заклинатель вынимал острый предмет из пня, развязывал тряпку и произносил заговор «орнуна келтириумек»:

«Лаккат, Ум-лаккат,

Лакны аузун ач Лаккат,

Кьай отдулу Кьай-лаккат,

Эрк иссиден кьач Лаккат,

Эрк-джыандан кет Лаккат,

Джуммайыга кьайт Лаккат,

Кьара кьабдан чыкъ Лаккат».

Уф. Тку. 12 кере.

Перевод:

«Лаккат, Ум-лаккат.

Собаки (лак-эфемизм) пасть отпусти Лаккат,

Небесно-огненный Небес (Ты). Лаккат,

От жары Эрка убси Лаккат.

От (покровителя подземного мира) Змея Эркауйди Лаккат,

В средний мир возвратись Лаккат,

Из черной личины своей выйди Лаккат».

Уф. Чуф. 12 раз.

(Инф.: Акбаева Кейнат Адиль-Гериевна, 1909 г.р., г. Карачаевск). Числовая оформленность заговорно-заклинательных ритуальных действий отражает космогонические представления народа. Количество раз произносимых заклинательных текстов позволяет проследить не только диахронический аспект традиционного мировоззрения людей, но и структуру мироздания, а также какую функцию выполняют его составные части. Если в эпическом сознании карачаевцев и балкарцев отразились мифические аспекты мироздания и мироощущения, то в «*тенивой тайной*» (магической) обрядности (ритуале), наряду с разделением мира на нижний, средний и верхний миры обнаруживается функциональная роль духов и божеств в этих слоях вселенной. Кроме того, в нем прослеживается основа религиозного мировоззрения - вера. На карачаевском ритуальном языке число передается понятиями «*биджикнакь/биджи*» или «*бёденей*». По разъяснению упомянутого в настоящей статье информатора, людей наносивших на камнях числа называли «*чончула*» или «*сирейчиле*». Понимание числа как системы отсчета жизни народа, динамики объектов и явлений природы, указывает на его происхождение из докосмического, божественного, вечного периода. В Карачае понятие «*число*» («*биджи*») было до такой степени сакрализовано, что обладателей особым даром правильного исчисления (*туру санану*), идущим от Верховного Бога, выделяли в обществе. *К таким людям относились люди из фамилии Биджилары*, к которым отношение народа особое. Представители этой фамилии своим даром пользовались для защиты людей от злых духов, от сглаза. Им же, как правило, давали право нести знамя князя или народа во время походов в другие страны или отражения набегов соседних народов

6. Инф.: Акбаева Мариам Хаджиевна, 1912 г.р., аул Морх.

7. Инф.: Гебенова М.Э. (см. прим. № 4).

8. Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записках и публикациях. Нальчик. 1983. С. 101. По представлениям карачаевцев и балкарцев в прошлом до появления нартов в горах жили *джуры*. Эти джуры были полновластными хозяевами всех гор. Среди них главным был Арраухан, еми Хузпатай-Улу Деузга. Они поклонялись луне. Нарты же матери солнца Кюлюн. Между ними не было никакой вражды, и они соединились друг с другом и стали все нартами. Только вот одни назывались *къара-нартами*, а другие *узденами*. И только когда пришли предки карачаевцев *чъиты-адамла* (истинные люди), то уздени, кроме одной женщины стали *бёденели нарты-къарачайлы* (бёденеевскими нартовскими карачаевцами), а джуры стали холопами карачаевцев. После налета на Карачай желтых пауков и бегстве в разные страны карачаевцев эти джуры получили право называться карачаевцами, но их все равно относили к сословию крестьян, зависимых как от князей, так и от узденей, которых со всего света собирал Карча. Так из Абхазии (*Хачьтсы*) пришли *Ли-Пухчалары*, *Къайтым-Зачилары* и из Хунмак-Тала *Къустос-Чибилары*. В Карачае же к приходу Карчи из Крыма жили *Шатибеклары* (в местности *Эльтаркач*), *Крышшухазлары* (там же). *Кустослары* (в местности *Архыз* и в местности *Борхьустан*). Все они ныне зовутся карачаевцами (Инф.: Джуккаев Добай Мужевич, 1886 г.р., аул Учкулан, запись 1992 г.). Кроме того, в рели иэтно-мифическом мировоззрении карачаевцев луне отведено образа доброго начала. Так, если разведывают лягушку и змею, когда последняя заглатывает ее и при этом это действие совершено во время, когда солнце еще не закатилось, а луна только взошла или когда луна не зака-

титось, а солнце уже взошло, то человеку будет в жизни сопутствовать удача и у него будет много сил и родится много детей (Инф.: Джуккаев Д.М., 1886 г.р., аул Учкулан). Если змея заплывает лягушку, то солнце и луна останавливаются и смотрят на происходящее. Необходимо ударить по змее плетью и раздвинуть их. Такие плети сохраняли, и все в округе знали, что у такого-то человека она имеется. Ее использовали при трудном отеле и при трудных родах, чтобы корова быстро отелится, а женщина легко родила (Инф.: Биджиев Мухаммат Хасанович, 1914 г.р., г. Карачаевск; Джуккаева Гемха Аубекировна, 1894/92 г.р., аул Учкеек).

9. Чотчаева Мариам Кулчораевна, 1918 г.р., аул Джингирик; см. прим. № 5.

10. Шидакова Айпат Исмаиловна (1910-1992 г.г.) - слышала от своей матери Долаевой Салимы Аслановны (Джокка-кызы Салима - 1868-1972 гг.). Свернувшаяся в клубок змея (*джылан чырмадган*) является вестником смерти, если кто-либо его тронет (*Джылан чырмадгана тийген чырмады кьалады/Кто тронет свернувшуюся в клубок змею, тот сам свернется, умрет*) (Инф.: Биджиева Хузаймат Калмуковна, 1920/21 г.р., г. Карачаевск). Кроме того, если путнику встречалось много змей свернувшихся в клубок (*джылан кьытта*), то необходимо было взять плеть и ударить по клубку. Считается, что змеи дерутся из-за камешка. Камешек находился под языком или прищипом к змее. Эту змею называли *Бийуусу* или *Эр-Джылан*, который являлся царем всех змей. Камешек был, синим с желтыми пятнышками или пестро-синим (*чубар-кёк*). Этот камешек прикладывали к пупку ребенка или прикрепляли около полового органа, чтобы он не страдал энурезом. В силу этого данный камешек называют *«Джылан мынчакъ - куурукъ мынчакъ/Змеинная бусина - мочевого пузыря бусина»*. При смерти кого-либо говорили: *«Джыланни джансыт мынчакъыча бу да ёлюбю кьалды?/Словно единственная бусина змеи тот тоже, что ли умер?»*. Плеть, которая была применена при разгоне змей, хранили в сундуке, называя его *«Джылан урсын кьамчи/Плеть, ударившая змею»* или *«Джылан ёлтурсен кийиз кьамчи/Змею убившая войлочная плеть»*.

11. О свернувшейся в клубок змее и о змеинной бусинке информацию предоставили Джатдоева Б.Н., 1920 г.р., аул Учкеек; Шидакова М.У., 1911 г.р., г. Карачаевск; Биджиев М.Х., 1914 г.р., г. Карачаевск. О первоначальных истоках в утробе матери, мы упоминали в своем исследовании. - М.Д. Каракетов. Из традиционной обрядово-культурной жизни карачаевцев. М. 1995, с. 200.

12. Основная часть информаторов. О *минлин-суу* (вечной, живой воде) более полно дал сведения Биджиев М.Х., 1914 г.р., г. Карачаевск.

13. Буркеер Василиса. В стране карачаевцев // Записки Крымско-Кавказского горного клуба. 1915. № 3-4, с. 36.

14. Инф.: Джуккаева Гемха Аубекировна, 1892 г.р., аул Учкеек (о термине *«теп-зей-тиш язык неба»* по уверению информатора) Аджиев Ислам Акаевич, 1909 г.р., аул Ак-Кала; Ахтагуова Б.А., 1904 г.р., аул Учкулан.

15. Инф.: Джуккаев Добай Мужевич, 1886 г.р., аул Учкулан.

16. Инф.: Гебенова М.Э., 1906 г.р., аул Учкулан.

17. Инф.: Шидакова А.И., 1910 г.р., аул Морх. Глиняному кувшину в традиционной религии карачаевцев придается большое значение. По поверьям карачаевцев в прошлом искусными мастерами гончарами (*соларчы*) являлись представители фамилий из подразделения *кустосла*. Их часто приглашали для руководства смазкой внутренней части дома и пола, из-за чего старики говорили: *«Юйню ичи кьоюуналады, иди саз-топракьы саз-кьёбуздай ойнатыркьёды джашауну. Внутрь дома окувшинилась»* (то есть сделалась кувшиноподобным), теперь глина как *саз* (музы-

кальми инеграмент) заставит играть жизнь (то есть жить в веселье и в счастье) (Инф.: Гебенова М.Э., 1906 г.р., аул Учкулан). В других, в основном космогонических мифах говорится о том, что изначально мир представлял собой огромный кувшин, наполненный живой водой (*минсин-суу*), который плавал в бесполом океане Бог *Оьван* (*Сюймасын*) разгневался на кувшин и разбил его. Из глины появилось дно того океана, а из живой воды змея и черный ворон *Къара-Къузъун* (Инф.: Гашулева Болду Даутовна, 1905 г.р., аул Сары-Тюб). В эхотологических мифах, кроме приведенного в тексте исследования, отмечается, что: «Когда весь свет исчезнет, то на земле останется Ворон (*Къузъун*) и Черная Ворона (*Къара-Къарътай*). Бог пошлет им два кувшина. Один наполненный просом, а другой - ячменем. *Тейри* (Верховный Бог карачаевцев в балкарцев - М.К.) ударит по звездам и на кувшин с просом упадет звездный топор (*джулдузу батта*) и разобьет его на мелкие кусочки, а просо рассыплется по всему темному миру. Ворона начнет клевать зерна, и когда она склюет последнее чернышко, земля содрогнется от тяжести Вороны и ее шишковод лопнет и из него вылезут маленькие люди (*таккуш*) ростом в 5 пядей (*къарыш*) и с бородой в 10 пядей. Из топора они сделают плуг, из бороды смастерят хомут, и будут сеять и пахать. На второй же кувшин бог пошлет свои огненные стрелы и из том кувшин также разобьется и озарит всю землю. Ворон также начнет клевать зерна. И когда последнее зерно будет склевано, Ворон лопнет, и вновь во всем человеческом обличье появятся души умерших людей и придут на смену карликам. Каждый из этих карликов, увидев этих людей похожих на них, но более совершенных, превратятся в духов, покровителей человека и орудий, которыми они пользуются (инф.: Долаева Хузаймат Казмуковна, 1921 г.р., г. Карачаевск, Биджиев Мухаммад Хасанбиевич, 1914 г.р., г. Карачаевск).

18. Инф.: Акбаева Кейнат Адиль-Г сриевна, 1909 г.р., г. Карачаевск; Джатдоева Байдымат Панаевна, 1920 г.р., аул Учкееп.

19. Инф.: Акбаева К. А. (см. справку № 18); Карамурзина Гокка Нанчыковна, 1912 г.р. (по паспорту, в реальности 1896 г.р.); Джатдоева Б.Н., 1920 г.р., аул Учкееп. Последний информатор знает этот заговор в другом варианте:

«Уфу-джылан, суфу-джылан.

Кертс, ейли кертс джылан.

Кертс кюнлюде Эр-джылан,

Эр-джамчинги кий джылан.

Эр-къамчинги ал джылан.

Дагъыстагъылань сёзю-се (необходимо тянуть звук «ю»),

Дагъыстагъылань кёзю-се.

Къайтоа юйюнге кир джылан».

Перевод:

«Уфу-змея, суфу-змея,

Пустыни Ты настоящая змея,

В настоящий твой день Ты Змея (то есть, «в вечности Ты Змея»),

Самцовую (Змея) бурку накинь на себя (то есть, «обрети себе истинное лицо»).

Самцовую плеть возьми (в свои руки, то есть «покажи свое истинную личину Дракона»),

Природы Ты слово (или «Слово Твое основа природы»),

Глаз Твой основа природы,

Во зертись и зайди в свой оам».

Другой вариант этого заговора был приведен в записях Назифы Кагивеой. См. газ. «Ленини Байрагы /Ленинское знамя» от 22 декабря 1983 г.:

«Ану-джылан, сугу-джылан,

Кертеленген кертти джылан.

Джел кьамчинчи ал. джылан,

Джел одамчинчи кий. джылан,

Джел атынга мин, джылан.

Джел тешикке кир, джылан.

Даса-ханы дасыт джылан,

Дакъыстанга кет джылан».

Перевод:

«Ану-змея, сугу-змея,

Ставшая истинной настоящая змея,

Ветровую бурку свою накинь на себя,

Ветровую плеть свою возьми змея,

На ветровую лошадь свою оседлай, змея,

В ветровую пору влезь (втопши), змея.

Дасахановская дасыт змея,

В Дажестан уйди змея».

Представляется, что последний вариант имеет заговорное искажение, что часто встречается в заговорно-заклинательном ритуале. Это связано с тем, что заговорное слово, как правило, преломляется через его носителей, то есть при передаче заговорных текстов новый их носитель позволяет себе добавить в него без изменения старого текста новое слово. Без этого, как отмечают информаторы, заговор теряет свою силу, как и при его огласке для несведущих или при изменении старого текста. Это явление связано с тем, что дарованная с небес сакральная сила дает новому знатоку заговора как бы свою печать на старый текст.

20. Инф. Карамурзина Г.Ш., 1906 г.р., аул Учкулан.

21. См. сноску № 17.

22. Чотчаева (по м. Тотуркулова) Уркуят, 96 лет, аул Ак-Кала.

23. Основная часть информаторов. Змей карачаевцы делят на несколько видов: *Къари-уу Джылан* (сильно ядовитая змея), в этот вид змей, в субботу (*ша-*

бат-кюн), перевоплощаются Черные Джинны (Инф.: Аджиев И.А., 1909 г.р., аул Ак-Кала); **Уу-Джылан** (ядовитая змея). Этот вид змей, которых заговаривают, стараются нанести вред умершим людям. При всех заговорах (так считает информатор) подлагалось, поймав ее, найти ее сердце и оставить его на холме **Тотур-Къая** парю подков **Тотуру**, чтобы тот оберегал покой умерших душ и могилы (он же). **Ыстауат-Джылан** (змея, обитающая рядом со скотом или змея при скоте) и **Шугут-Джылан** (змея при доме) это жизненные спутники людей, их трогать запрещается (Инф.: Чагаров Х.А., 1914 г.р., аул Ташкентюр). Если же так случилось, что по случайности убили упомянутых видов змей, то необходимо 7 раз произнести заговор:

«Бу кишини мен къабмам,

Къабмамда сау къалмам,

Уусу артыкъ болсун,

Теири нелер болмасын».

Перевод:

«Этого мужчину или человека я не ужало,

Если не ужало, то целым не останусь,

Пусть его уну (дух убитой змеи) лишим будет (то есть пусть он перевоплотится в новую змею).

Верховный Бог пусть спутником не будет (то есть в этом перевоплощении не участвует Бог Теири, а сила духа змеи будет равной творительной силе Бога)». (Инф.: Хубиев Билял Танаевич, 1901 г.р., аул Учкеек).

Если же человек желал чтобы **Шугут-Джылан** уполз или его дух ушел из дома; а он является охранником дома, то необходимо было поеминать муку в том месте, где она полагалась (Инф.: Семенова Б.Т., 1920 г.р., аул Учкеек); **От-Джылан** (букв. Огненная змея), который является духом молнии (*шыбыла*) и слонм Божества, покровителя шаровой молнии (*чартлаъган шыбыла*) **Шаккай+я**. Он, как пуля проходит через тела человека и забирает его душу. Плюс к этому вредит беременной женщине, забирая у плода душу. Эта змея почиталась особо. Ему приносили в жертву козленка (*чопни-улакъ*). **От-джылан** всегда соперничает с **Суху-джылан** (по *данным информатора термином суху* обозначали *воду*, а понятием *Уху-джылан - духа Грома, или духа Стрелы*) и только овцы являются помощниками **Уху**. Они съедают детей **От-джылана**. **От-джылан** порождает **Джеллимаууз** (дракона), который залезает в колодцы. Для того, чтобы он не выходил из колодца, в него опускали девушку первенца, считая этим, что **Джеллимаууз** насытится, увидав ее (инф.: Семенова Б.Т., 1920 г.р., аул Учкеек; Биджиев Мухаммат Хасанович, 1914 г.р., г. Карачаевск; Габиева Апаалистан Расуловна, 1927 г.р., аул Карт-Джурт). Такие же поверья известны славянским народам, в которых Огненная Змея-Дракон вредит женщинам, проносящая в них - См.: Русское народное чародейство. М. 1991, с. 152, 159). **Сарыкъулак-Джылан** (уж). Если дети или взрослые по неосторожности убили ужа, то его заворачивали во что-либо матерчатое и закапывали подальше от дома и огорода на возвышенности с приговором «**Теири тглю берсин сарыкъулакь джанга/Пусть Бог даст потомство душе ужа**» (Инф.: Шидакова А.И., 1910/1913-1992 гг., аул Морх).

24. Инф.: Чотчаева Уркуят Алиевна, 1905 г.р., аул Ак-Кала.

25. Инф.: Акбаева М.Х., 1912 г.р., аул Морх.

26. Инф.: Аджиев И.А., 1909 г.р., аул Ак-Кала; Каракотова А.И., 1913 г.р., аул Морх.

27. См. справку № 17.

28. Инф.: Карамурзина Г.Н., 1896 г.р., аул Карт-Джурт. По ее уверению, в прошлом змея, которая сворачивалась в клубок, называли *чынты-джылан*, также как перепелку в эвфемической лексике - *чынты-кыи*, вместо *бёдене*. Она считает, что словом *чынты* нарекали животных и людей, которые жили в богатстве *чынты-кибик джашагъан адам* - человек живущий в круглом богатстве (то есть в достатке). Термин «*чынты*» мы встречаем в легенде «*О проклятии змеи*». Давным-давно, когда на одной болотистой земле (*мырдыты джер*) жило огромное племя. На это племя налетели пауки. Они съели все растения, животных и принялись за людей. И только с помощью *чынты-джылана* они поселились на острове по середине болота. У этой змеи было семь детенышей. Однако люди не одобрили это место и начали травить змею. Тогда змея проклала их. Все люди, кроме маленького мальчика (а на младенцев проклятие змеи не действует), умерли. Этого мальчика от голода и гибели спасло существо похожее на волчицу. Он стал расти, и волчица назвала его *Тоторхун*, тогда как в своем племени его звали *Дезэт*. Когда он вырос, волчица женила его на себе и родила десять сыновей: *Алауган, Адраман, Тьююрман, Бораман, Чегиумен, Сибилмен, Къуяман, Азнорман*. О других сыновьях информатор дал следующие сведения - *Хытырман* (заимствование из персидского или арабского языков - М.К.), *Бёдемен* или *Бёдемен* и *Эсерей*. От них остался только *Тьююрман*, который стал великим кузнецом (*юрбеджи*) и, женившись на дочери хана, основателем народа жившего на северных просторах. От этого человека, появился народ дэле, а от их хана родились друзья *Карчи Адурхай* и *Будиян*, основатели многих фамилий Карачая и мои родственники от них происходят, как и мои *ашхы улан* (добрый молодец). - закончил свой рассказ информатор М.А. Биджиев (1914 г.р., г. Карачаевск). Информатор, мою и свою причастность к Адурхаевцам и Будияновцам, выводит из фамилий *Долаевых* (прабабушка респондирующего и жена информатора), *Шидиковых* (бабушка респондирующего) и *Чотчасевых* (мать респондирующего). Этот Тоторхун был (после смерти волчицы) женат несколько раз, от последней его жены родилось еще девять сыновей, имена которых информатор не помнил. Этот легендарный сюжет напоминает нам древнетюркские генеалогические легенды о появлении на земле предков тюркских народов (см. справку № 90). В то же время в этих именах не прослеживаются названия племен, родившихся от родоначальников гузнов и тюрков.

29. Инф.: Гебенова М.Э., 1906 г.р., аул Учкюлан.

30. Инф.: Бостанова Сапият, 1910 г.р., г. Карачаевск (информатор является знакомом ритуальных календарных песен «*Эрирей*», «*Сандыракъ*», «*Горий*», танцев «*Къапатейна Тыпчынай*»). Танец «*Къапатейна-Тыпчынай*» сильно отличается от горских танцев, как по своей композиции, так и по музыкальному сопровождению. В этом танце водят кругами, потрясая руками, с начало правой, затем левой на уровне груди. Одна нога при этом еще дотрагивается до земли, другой (правой) - резкие движения вверх вниз. При этом поют песню «*Фырге, Фырге, Келиб кетди Тыпчынай, Келиб кетди Тыпчынай. Къапатейна, Къапатейна Къайтасирле келдизе, Сеи уруб кетдизе, Къапатейна келиб кетди, Къапатейна келиб кетди*». Девушка, а за ней юноша проходят по кругу, отталкиваясь левой ногой. Данную фигуру называли *джыланча-барыу* (идти по-змеиному). Этот танец проводили около священного дерева во время поминовения древних. Во время танца один из танцующих сжигал камышовый тростник для того, чтобы изгнать нечистую кару (*къвара мужуй*) из мест поминовения.

31. Каракетов М.Д. Хазаро-иудейское наследие в традиционной культуре карачаевцев. // Вестник еврейского университета в Москве. Москва - Иерусалим. 1997. № 1(14), с. 103-110.

32. Основная часть информаторов.

33. По записям венгерского ученого Вильгельма Прёле (1909 г.). См. Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях (Составление и комментарий Л.И. Алиевой). Нальчик. 1983. с. 294.

34. Созарукова Сапрахан Ахьяевна, 1912 г.р., аул Морх.

35. См. сноску № 17.

36. Ганс Бидерманн. Энциклопедия символов. М. 1996, с. 164.

37. Инф.: Гебенова М.Э., 1906 г.р., аул Учкулан.

38. Малкондугев Х.Х. Обрядово-мифологическая поэзия балкарцев и карачаевцев. Нальчик. 1996, с. 29.

39. Инф.: Джуккаев Добай Мужевич, 1886 г.р., аул Учкулан.

40. Инф.: Акбаева Кейнат Адиль-Гериевна, 1909 г.р., г. Карачаевск.

41. Къарачай-малкъар фольклор (на карачаево-балкарском языке). Составитель, автор вступительной статьи Т.М. Хаджиева. Нальчик. 1996, с. 14.

42. Инф.: Чотчаева М.К., 1918/1919 г.р., аул Джинширик.

43. См. сноску № 17.

44. Инф.: Казиев Гиназ Чомасвич, 1903 г.р., аул Хурзук.

45. Инф.: Чотчаева Айшат Апеневна, 1914 г.р., аул Экисуу-Арасы (знает и другой вариант).

46. См. сноску № 17.

47. Мифы народов мира. М. 1991, с. 50.

48. Инф.: Батчаева Хабий Саламатовна, 1909 г.р., аул Кыллал-Кала. В преданиях славянских народов Змей появляется из змеи, которая не слышала людей в течение 7 лет и из рыбы, которая не видела людей в течение 40 лет. - См.: Славянская мифология. М. 1995, с. 196.

49. См. сноску № 17 и № 48. По ее же данным во время роста растений на земле появляется глава всех змей *Къира Джаныууар* (*Черное животное*), которого необходимо остерегаться, так как он не любит тех людей, которые трогают растения во время их роста. В этого же время у него (у остальных змей они почти не видны, но тоже весной имеются) появляются ноги, от чего *Кари Джаныууар* именуется *Аякъллы Джылан/Змея с ногами*. Кто увидит его ноги, тот может погибнуть, если не скажет молитвенные слова: «*Упу сакъла, Упу сакъла, Упу-джылан сен сакъла/Упу спаси, Упу спаси, Упу-змея ты спаси*».

50. Инф.: Бостанова С.И., 1910/09 г.р., г. Карачаевск.

51. Инф.: Казиев Гиназ Чомасвич, 1903 г.р., аул Хурзук; см. сноску № 50.

52. Инф.: Гебенова М.Э., 1906 г.р., аул Учкулан. Как правило, люди старались не убивать змей. Для того, чтобы она не появилась в доме применяли панцирь. По поверьям народа панцирь или его кусочек выступали оберегом людей от духа змеи, поэтому на месте строительства дома закапывали кусок панциря (Инф.: Бостанова С.И. 1909 г.р., г. Карачаевск). В то же время части тела змеи использовали при различных заболеваниях: язык для лечения от малярии (лихорадки), так как считалось, что в змеином языке находится яд, уничтожающий болезнь (Инф.: Абиева Зубайда Азретовна, 1919 г.р., г. Карачаевск); для лечения от разных кожных заболева-

ний использовали кожу змеи. Опустив кожу в воду, протирали ею больные места (Инф.: Джуккаев Д.М., 1886 г.р., аул Учкулан): сброшенный кожный покров змеи, порезав на мелкие кусочки и приготовив вместе с чесноком массу, давали есть корове, чтобы она сбросила послед; если укусит змея, то необходимо змеиным жиром протереть место укуса (Инф.: Хубиев Билял Танаевич, 1901 г.р., аул Учкеек); сердце змеи давали вкусить в приготовленном на вертеле виде при болезни *бежек-ауруу* (см. справку № 17).

53. Народное поэтическое творчество балкарцев и карачаевцев (на карачаево-балкарском языке). Пальчик 1988, с. 192

54. Инф.: Семенова (соб.ф. Джуккаева) Гемха Лубекировна, 1892/94 г.р., аул Учкеек.

55. Инф.: Карамурзина Г.И., 1896 г.р., аул Карт-Джург.

56. Инф.: Багатырова Саният Алиевна, 1903 г.р., аул Кумыш.

57. Инф.: Хубиева (по м. Деккушева) Мелехан Даутовна, 1910 г.р., аул Морх.

58. Инф.: Батчасев Даут-Хаджи, 1898 г.р., аул Кумыш.

59. Инф.: Джуккаев Добай Мужевич, 1886 г.р., аул Учкулан.

60. Инф.: Антахова Б.А., 1904 г.р., аул Учкулан.

61. Топоров В.И. О древнеиндийской заговорной традиции. // Малые формы фольклора. М., 1995, с. 8-104.

62. См. справку № 17.

63. Основная часть информаторов.

64. Инф.: Бостанова С.Н., 1909/10 г.р., г. Карачаевск; Джатдоева Байдымат Нанаевна, 1920 г.р., аул Учкеек.

65. Основная часть информаторов.

66. Ариэль Г. олан. Миф и символ. Иерусалим, М., 1994, с. 77.

67. Исход, 10:14-15; Инф.: Аджиев И.А., 1909 г.р., аул Ак-Кала; Узденов Абутали Адурхаевич, 1892-1992 гг.; см. также Джургубаев М.Ч. Древние верования балкарцев и карачаевцев. Пальчик, 1991, с. 48.

68. Инф.: Шндаков Мухаммад Исмаилович, 1920 г.р., аул Морх - указал на существование тайного языка, которым пользовались пожилые карачаевки, в том числе его мать Долаева Салима Аслановна - 1868-1972 гг.; Шндакова Айшат Исмаиловна (1910-1992 гг.); Каракозов Джагафар Дадиянович (1906-1988 гг.).

69. Инф.: Борлакова Хауа Сонгаевна, 1906 г.р., аул Учкеек.

70. Основная часть информаторов.

71. Малкондурев Х.Х. Обрядово - мифологическая поэзия балкарцев и карачаевцев. Пальчик, 1996, с. 20, 22, 23. Автор различает родовые фамилии, присущие одному роду заговоров, и общенародные. Нам представляется, что, хотя некоторые заговоры называются по имени одной фамилии, все же их нельзя назвать таковыми. Для примера Х.Х. Малкондурев приводит заговор змеи, бытующий у Газаевых и у Аккаевых:

«Бисми-лахи-р-рахмани-р-рахим,
Къан Элия - къамичинг,
Къамичинг бла уркъанса,
Болатчы къыздан, туукъанса,
Мен муну тилей келгенме, бошла деб,
Таблюкге баш уруб.
Акъ дарийден келегинг,
Ызындан жорююдо атлы белегинг,
Таулада битген прият ёрюш,
Тюзледе битген къызыл будай,
Къызыл будай ётмек кибик,
Узун жилиян, кенг жилиян,
Бошла муну бошламасаң,
Жарыл да ёл, жилиян».

Перевод:

«Бисми-лахи-р-рахмани-р-рахим,
Крoваяя молния - твоя плеть,
Плетью твоей ты поразила,
От дочери Болатчы ты родилась.
Я пришел к тебе с просьбой отпусти.
С поклоном к таблюк.
Из белого шелка твоя рубашка,
За тобой следуют несколько всадников,
В горах растущий прият ёрюш,
На равнинах растущая красная пшеница,
Красной пшенице подобная,
Длинная змея, толстая змея,
Отпусти это (опухоль), а если не отпустишь,
Лопни и умри змея».

Существует и другой вариант этого заговора и он используется при укусе змеи. Хотя этот вариант и отличается от приведенного выше, нам все же представляется, что они являются двумя вариантами одного заговора, расчлененного по частям и называемым ныне нами вариантами:

«Апу-джылан, суну-джылан,

Кертгилейли керти джылан,
Къын Элия къамчинг сени,
Гамалия джамчинг сени,
Къамчинг тийди кѣбдюрюю,
Джамчинг тийди чекдюрюю,
Болатчы кыздан тууъанса,
Хей-эссейден къалъанса,
Бошласанга бошла джылан,
Кѣбдюргенни къойма джылан,
Юрюш-сыра берейим.
Тауда тюзю кѣрейим
Къызыл будай,
Къара будай,
Будай апдан кери бол,
Будай апдан джелли бол,
Джелли болда олла бол,
Оллачеден къайыр бол,
Олла сен,е тенг болмасын,
Оллачеден тенг болмасын.
Акъ келечиг,
Акъ атынг,
Анга минюа кенг джолъа чыкъда,
Узун болда тас бол джылан»
Уф - 5 кер.

Перевод:

«Иду змея, сулу-змея,

Пожны Молния твоя плеть,

Волчий (Гамалия по данным информанта) дух твоя бурка,

Плеть твоя отпрунулась - опухло (появилась опухоль),

Бурка твоя отпрунулась - отпустило (болезнь),

От дочери Болатчы ты родилась,

От хей эсся ты осталась,

Отпусти (пожалуйста) ты отпусти (болезнь) змея,

Кто укусил - не оставляй, змея.

Юрюши-тисо дам тебе,

На горе, на поляне увижу (тебя).

Пшеница,

Умень,

От създания пшеницы подальше будь,

От пшеничной совы ветровой будь,

Ветровды быс, волком (олла) будь

От волницы (оллаче) сепрее будь,

Пусть волк тебе росней не будет,

И волница то же не будет таковой (то есть, пусть эти благородные животные остаются с людьми, с селением - объяснение инф.).

Белая рубашка у тебя.

Белая лошадь у тебя,

На него (лошадь) съедь выйди на широкую дорогу.

Стать длинной и исчезни змея».

Уф - 3 раза.

(Инф.: Газаев Шамаил Исмаилович, 1899 г.р., аул Куман). В этом заговорном тексте мы обнаруживаем пережиточную категорию различения слов по родам - *олла-оллаче*, функционирующей и в другом слове *бий-бийче* (князь-княгиня). По всей видимости, исчезновение рода среди карачаевцев и балкарцев связано с развитием анафигма в разговорной, но не в письменной среде, а также утратой письменной культуры, имевшей хождение среди высших сословий, что и зафиксировано в словах символах высших слоев населения.

В другом заговоре интерес имеет слово-абракадабра «гуса», которое не совсем свойственно заговорам змеи. Но нам представляется, что данное слово устаревшее и легко переводится информаторами, знаками других заговоров, в которых это слово присутствует:

«Бисми-лахи-р-рахман-р-рахим.

Арраумуса, буг-бумуса?

Иижил келди, тьтыр келди,

Сары Иссыны - усасы,

Тукьуму - усасы,

Уу-бши кьан кьамчи».

«Бисми-лахи-р-рахман-р-рахим.

Аррау ли ты, бубу ли ты?

Евангелие пришло, тьтыр пришел.

Желтого Иссы - гуса.

Своего рода - гуса.

Ядоголовая кровавая плеть».

В приведенном заклинании выражен в сжатом виде синкретизм христианского, мусульманского (арабское *Исса* - *Иисус Христос*, арабское < греческое *Иижил* - *Евангелие*) и языческого мировоззрения карачаевцев и балкарцев. В варианте записанной нами заговоре от укуса змеи коровы и теленка присутствуют те же слова.

«Ау-джылан, Уху-джылан,

Кертти кюпюкюс кертти джылан.

Пррейрмисе, буьвоумуса?

Гауаса гуса, гауаса гуса,

Ынишадууна гусаса,

Тукьумунада гусаса

Гауаса гуса, гауаса гуса,

Тотор келди Иножил берди.

Къайыр къамчи къан къамчи,

Джылан къамчи кер къамчи».

Уф - 3 кере.

Перевод:

«Ау-змея, уху (информатор считает, что это имя духа молнии) змея.

В день твой истинный настоящая змея,

Ты райская или ты канюшы?

Гауаса гуса, гауаса гуса,

Сыну Ынишу ты гуса,

Ро-у его ты тоже гуса,

Федор пришел Евангелис дал,

Сиреная плеть кровавая плеть,

Дух змеи увидай плеть (то есть изгони педуг коровы).

Уф - 3 раза (Ииф: Чотчасва Айпат Апеновна, 1914 г.р., аул Экисеу-Арасы).

В другом заговоре против слабости (хилом виде) ребенка (*джашу-ауруу*), произносили заговор, в котором присутствуют устаревшие слова *гауаса, гуса*:

«Гаммашия Гауаса Гуса (по данным информатора Гаммашия была дочерью покровителя диких животных Апсаты).

Окья Элия Байры. Ай АЗ другом варианте *Окья Элия Мария*. В другом же варианте, автор переводит понятие *Гауаса-Гуса*, как бык. - Ииф: Боспанова С.И., 1909 г.р., г. Карачаевск).

Гиди кока».

Уф - 9 кере

Перевод:

«Заболел Коровы дух (Гауаса) крылатый (гуса),

Золотой Пия Божий месяц (или Золотой Пеля, Мария Богоматерь),

Пож столб».

Уф - 9 раз (Инф.: Чотчаева А.А., 1914 г.р., аул Эжикуу-Арасы).

В этих заговорах явно прослеживается христианское влияние на мировоззрение карачаевцев и балкарцев. На это указывают понятия при изгнании недуга у человека, ребенка и у коровы и теленка с помощью Евангелия, пророка Илии, св. Фелора, Иисуса Христа и Марии Богородицы.

72. Основная часть информаторов.

73. Инф.: Багатырова Сапият Койчуевна, 1903 г.р., (запись 18.09.1991 г.), аул Кумыш (По ее информации она сама переболела в три года этой болезнью и стала преподавательницей - *билгич*, ср. хазарское *валгич* - то же самое).

74. Все информаторы.

75. Инф.: Аджиев И.А., 1909 г.р., аул Ак-Кала.

76. Инф.: Хубиев Б.Т., 1901 г.р., аул Учкеек.

77. Инф.: Махаметова (Чотчаева) М.К., 1919 г.р., аул Джингирик.

78. Инф.: Шидакова Аишат Исмаиловна, 1910/13-1992 гг. (Она считала, что один зрачок от джангууара - зверя (в данном случае термин «*джангууар*» надо понимать как злой дух), а другой человеческий).

79. См. сноску № 77.

80. Инф.: Ахстагова Байдымат Алиевна, 1904 г.р., аул Учкулан.

81. Инф.: Батчаева Байдымат Туугановна, 1920 г.р., аул Сарытоз. Лайшанова Джоджак Хамызовна, 1914 г.р., аул Ак-Кала; Махаметова М.К., 1919 г.р., аул Джингирик (во время написания этой статьи пришло печальное известие о смерти (9 февраля 1999 г.) Махаметовой (собственная фамилия Чотчаева) Мариам Кутчораевна - прекрасного знатока карачаево-балкарского фольклора и восточной средневековой поэзии. Она знала наизусть поэму «*Зухра бла Тахир*» на карачаево-балкарском языке, слова которой были в XIX в. положены на карачаево-балкарский музыкальный мотив - Аллах джандетли эсин); Шидакова А.Н., 1910-1992 гг.

82. При слезе кожи человека, от которого она воспалялась, использовали змеиную кожу, прикладывая ее к воспаленным местам, произносили над больным магические слова:

«Ану-джылан, суну-джылан,

Керегейли керти джылан.

Керти джерде Эр-Джылан.

Бу кимни кезюеседэ,

Оу болсун, кзуу болсун».

Уф - 7 кере

«Ану-змея, суну-змея.

Керегейская истинная змея,

В настоящей земле змея.

Кто слезил (бука, у кого есть сила слезил),

Пусть у того, у кого сила слеза умрет, засохнет».

Уф - 7 раз.

(Инф.: Семенова (соб. фам. Салшагарова) Гокка Бийболатовна, 1910 г.р., аул Учкеек);

Она же знает заговор змеи:
«Ату-джылан, сулу-джылан,

Кере тейли керти джылан,

Керти джерде Эр-Джылан,

Теши, шиге кир джылан.

Джылан кебсюн,

Джылан чексюн,

Оу болсун, кыу болсун,

Паратай ча ши болсун».

Уф - 7 кере.

Перевод:

«Ату-змея, сулу-змея,

Кере тейская истины змея,

В вечной земле Змей,

В дом свой вползи змея,

(Пусть) змея раздувается,

(Пусть) змея раздувается,

(Пусть) умрет, сгинет,

(Пусть) Паратаю едой станет» (По данным информатора под землей существуют реки, моря, земля и огромное дерево *Къалаунеля*, которое является стержнем всей земли и держит ее. Оно является частью тела *Тейри*. Имя *Тейри* является одним из имен Аллаха (?). У этого дерева есть дубло, в который попадают грешные люди, которых истязает огромных размеров шенок - *Паратай-Кючюк*.)

Уф - 7 раз;

«Улу-джылан, Сулу-джылан,

Керти кюнде керти джылан,

Хей дегенде Эр-Джылан,

Эримеда кел джылан,

Теши, шиге кир джылан,

Теши, шиге ден чыкк джылан,

Уууну, зараныгы кесинге ал джылан.

Аман палахдан Тейри-улу Чотта-Тейри сен сакъла».

Уф - 21 кере.

Перевод:

Упу-змея, супу-змея.

(Под термином «супу» информатор понимает «нить, жилу», но не реально, а судьбы.)

В день истины (ты) змея истины,

При слове «хей хаос» (ты) змей,

Не поленись приходи, змея.

В нору свою выползи, змея,

Из норы своей выползи, змея,

Яд свой, порчу свою себе возьми (оставь), змея.

От трагедии Сын Теири Бог Чотта ты огради».

Уф, тюу, тюу, тюу - 21 раз.

(Инф.: Чотчаева Айшат Апеновна, 1914 г.р., аул Эжисуу-Араси).

Нами зафиксировано три варианта этого заговора, несущественно отличающихся друг от друга. В одном варианте вместо слов «*Хей дегенде Эр-джылан существуют понятия «Хей-дейирде Эр-джылан Во времена хаоса ты змей»* (Инф.: Дотдугева Джинджу Кала-Гериевна, 1907 г.р., аул Морх), в другом же варианте вместо выражения-просьбы «*Аман палахдан Теири-улу Чотта-Теири сен сакъла*» мы имеем «*Теири кезлю Топтай-тирхам* (читай: *тырхан-тархан*) *сен сакъла Глаз Теири Топтай владыка ты спаси, огради»* (Инф.: Аджиев И.А., 1909 г.р., аул Ак-Кила).

Когда пропадали овцы, произносили заговор завязывания пасти волка. При произнесении заговорных слов втыкали топор в корявый пеньк:

«Ухла джылан, курт джылан,

Эжю алда кьой джылан,

Усхуртукълай къат джылан,

Айтхам сёзюму анъыла ал Джылан,

Тешигин де бол Джылан».

Уф, тюу, тюу, тюу - 3 кере

Перевод:

«Ухла змея, курт змея,

*Возьми ковш змея (эжю, по объяснению информатора песню подпевали тогда, когда певец брал в руки ковш с пивом. Поэтому и подпевание называют термином **эжю бли джырлау - петь с ковшом**),*

Как усхуртук останься змея (то есть, останься нормальным животным без ног, а не четвероногим как усхуртук. Информатор считает, что усхуртук табуированное название волка (? - М.К.)),

Слово мое разумей змея,

В норе своей жиси змея».

Уф, тюу, тюу, тюу - 3 раза

(Инф.: Сарыева М.Х., 1912 г.р., аул Морх).

При первом весеннем дне (21 или 22 марта) произносили заговор зимней ночи (*арт кыши кечеледе туюкюю*):

«Ану ажылан, сату ажылан,

Керти кюное керти джылан,

Къара кечеле Эр-джылан,

Тешилинге кир ажылан,

Пррей къамчинг, сиррей ожамчинг,

Нартайтыкъа айлан джылан,

Джумпарачы бол джылан».

Перевод:

«Ану змея, сату змея,

В настоящий день настоящая змея.

Для тьмы змея,

Райская у тебя плеть, из кости у тебя бурка,

Будь благородным змея,

Будь колесом змея,

По объяснению информатора у духа небосвода *Шонай-пукъ* был сын Джумпарачы, который вечером превращался в змея и, свернувшись в клубок, охранял людей от болезней и смерти. Люди, уверившие в этом, оставляли на очажных камнях разломанный пополам хлеб. После произношения (сколько раз инф. не помнил) заговора проводили три раза войлочной плеткой по рогам быка (Инф.: Кирамурзина Г.Н., 1896 г.р., аул Карг-Джурт).

Если корова не могла отелиться, то применяли войлочную плеть, которой когда-либо убивали змею, и, поглаживая, редко, ударяя корову по задней части, произносили заговор:

«Суту-джылан, обу-джылан,

Асселейи Эр-Джылан,

Кийз-къамчи къолумда,

Кийиз-ожамчи дубумда,

Кийиз-бёркям тулумда,

Тючелейде тюз ожылан,

Асселейде Эр-Джылан,

Тешилинге кир джылан,

Шадымейле кетсинле,

Хамирейле ёлсунле».

Уф - 3 кере.

Перевод:

«Супу-змея, обу-змея,

Асселевский Змей,

Войлочная плоть у меня в руках,

Войлочная бурка на дубу (непоягный термин - М.К.),

Войлочная шетка на темени моём,

В тозеее (в правде) (ты) правдивая змея,

В Ассеее (ты) змей,

В нору свою вползи змея,

Шадьмеи (пусть) уйдут,

Хамиреи пусть умрут».

По информации респондента под терминами «шадьмеи» и «хамиреи» называли первых людей, похожих на эмегенов (диклопов) и на людей, которых убили за их распутство. После них Тейри оставил на земле эмегенов, лаккушей (карликов), хурджуров и джурджуров. Последние были захвачены партами и служили им. Эмегенов парты перебили, а лаккуши поселились в мельницах, под землей и в пещерах. Они же вселяются в кошек и являются духами **обуров-ведьм**.

Уф, тью, тью, тью - 3 раза.

(Инф.: Тотуркулов Унух, 1884 г.р., аул Ак-Кала).

Объяснение информатора о неких людях *шамырях* и *хамырях* имеют аналогии с осетинскими сказаниями о том, какие народы жили до партовского племени - сначала бог сотворил *уадмиров*, затем *камбада*, после *замеров*, впоследствии *гумиров*, и, наконец, до партов - *уаисов* и самыми последними бог сотворил партов - Нарты. Осетинский героический эпос. М., 1989. Кн. 2, с. 6. По всей видимости, эти сказания восходят своими корнями к Ветхозаветным легендам о Гоморре и Садоме, а также о Гомере (о его людях, отрядах). См.: Иез. 38,6: с известной долей принесения традиционного мировоззрения.

Наиболее эзотерическими выступают те заговоры, которые имеют отношение к женскому началу. В прошлом считали, что змея, которая превращается в дракона или змея сташая змеем превращалась в молнию, если его увидел человек. У такого змея было два духа, которые поселялись на его крыльях - *Алхала* и *Балхала*. *Алхала* отвечал за смерть женщины, а *Балхала* за смерть мужчины. Поэтому им приносили в жертву голову старой лошади. При вступлении людей в брак, их желали оградить от смерти в начале супружеской жизни. Для этого произносили заклинание:

«Апу-джылан, сапу-джылан.

Керти кюнде керти оджылан,

Хей дегенде Эрк-оужылан,

Тешигиде тур оужылан.

Адамладан таркбай оужылан,

Тешигинде кълкы ожылан,

Атхатан, Баххалан.

Ат баш нохтап,

Ал да кетсин тилейме,

Бал да кетсин тилейме,

Тиши болсун анагъа.

Шалда болсун атагъа.

Шауай чаны эмелен.

Къара-Шауай ол деген.

Ол да барыб,

Ол болумда тохтасын».

Уф - 3 кере.

Перевод:

«Ану-ожылан, сапу-змея.

В день истины змея истины,

Если упомянуть хаос, то ты Эрк-змей,

В доме своем живи змея,

От людей поохлише будь,

В доме своем сти,

Аххана у тебя и Баххала у тебя.

В дар для тебя у меня голова лошади,

Пусть и Ал уйдет,

Пусть и Бал уйдет,

Пусть бабушка будет матерью,

Пусть мужчина будет опцом.

Шауай страна (чан или чын в других версиях об этом термине) - эмеленовская (страна).

Къара Шауай этот.

Значит - от *Эмелени* из страны *Шауай* родился. По данным информатора *Шауаим* звали страну, из которой происходила жена сына *Дебети Алауана*. Их сына называли по имени матери *Къара-Шауай*. У этой эмелени вместо человеческого ног были козлиные копыта. Считается, что та страна находится на севере, и там живут потомки смешавшихся эмеленов и людей. Они черные, от чего их называют *Къара-шауайлы*.

Пусть это так идет,

В этом состоянии пусть все останется».

Уф - 3 раза.

(Инф.: Гашпушева Болду Даутовна, 1905 г.р., аул Саргыюз).

Примерно такой же магический текст, в котором отразились духи Змея Алхана и Башкыла произносили перед первой брачной ночью:

«Ал халасы, бал халасы.

Ал башкында похтасы,

Од да барын.

Аны бла тохтасын».

Перевод:

«Ал хала у него, бал хала у него.

На голове лошади дар у него.

Этот пусть иды.

На этом пусть остановится».

См. Народное поэтическое творчество балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1988, с. 241.

Нам представляется, что эти божеества или духи связаны с хазаро-булгарской эпохой, так как, например, у славянских и тюркских народов Балканского полуострова (сербов, македонцев, болгар, тюркских народов Болгарии) эти духи *Ла* или *Хала* также как и у балкаро-карчаевцев связаны с образом змея (змеи). Среди других тюркских народов встречаются иные названия змеи и их духов. - См.: Славянская мифология. М. 1995, с. 384; Мифологический словарь. М. 1991, с. 581. В этих изданиях происхождение этого образа, как и слова, связывается с тюркским языком.

«Уфу-джылан, сулу-джылан,

Чегелейли керти джылан,

Джер-къамчинги ал джылан,

Джер-джамчинги кий джылан.

Джетелейли Джер-джылан,

Тешилинге кир джылан».

Уф - 3 кере.

«Уфу змея, сулу змея,

Чегелевская истины змея,

Земляную плеть свою созьми.

Земляную бурку свою накинь на себя.

Большой Медведицы ты земляная змея,

В пору свою уползи змея».

Уф - 3 раза.

Инф.: Созарукова Сапрахан Ахьяевна, 1912 г.р., аул Морх. Слышала от своего деда Созарукова Алия Джарантгиевича - около 110 лет - первая половина XIX в. - 30 годы XX века.

В некоторых заговорах, хотя начин такой же, как в заговорах змеи, однако, сам заговор имеет иную практическую направленность, например как в заговоре против бесплодия (*къара-тон*):

«Уху-джылан, къара-джылан,

Суту-джылан акъ-джылан,

Сол джанымда тул-джылан,

Тешигинге кир джылан,

Онг джанымда хур-джылан.

Тешигинден чыкъ джылан.

Хейир чакъда 'Эр-джылан,

Тешигинге кир джылан».

Уф - 3 кере.

Перевод:

Уху-змея - черная змея (по объяснению информатора так называли свернувшуюся в клубок змею),

Суту-змея белая змея (понятием «суту» отмечали змею ползущую и жидку животного или человека),

С левой моей стороны бесплодная змея.

В пору свою вползи змея.

С правой моей стороны хур-змея (буквально - женская змея),

Из норы своей вытолзи змея.

В хейир время (Ты) змей,

В пору свою вползи змея».

Уф - 3 раза (Инф.: Шидакова А.И., 1910/13-1992 г.г., запись 1991 г.).

В приведенном ранее варианте заговора змея с приметой (см. сноску № 23) если убили змею, отражает убийство реальной змеи, его физического состояния, в другом заговоре змея, который зафиксирован у того же информатора, изгнание ее духа возможно только при произнесении других, хотя и не сильно отличающихся от первого варианта, заговорных слов:

«Уашишу-джылан ух-джылан,

Эрк-кишилл Эр-джылан,

Бу кишини мен къабмам,

Къабсамди сад къабмам,

Ух-джыланни ууу къб,

Ууу къбде заран къб,

Бири артыкъ болсун, къуу болсун,

Теъртле не'ер болмасын».

Уф - 7 кере.

Перевод:

Уашишу-змея ух-джылан (понятием «уашишу» по объяснению информанта обозначали духов (*къачы*), которые соединяли в себе умерщвляющее (*Элюм-къачы*) и воскресающее (*Мийхланган-къачы*) начала).

Эрк-кишевский Змей,

Этого киши (человека, в данном случае информатор считает, что под эти термином имеется ввиду, дух змеи, я не укушу.

А если укушу, то живым не останусь,

У ух-змеи яда много.

А если яда много, то и беды от него много,

Пусть одна часть лишним будет (непонятно - М.К.),

Бо, у другом не будет».

Уф - 7 раз (Инф.: Хубиев Б.Т., 1901 г.р., аул Учкесен).

От сглаза призывали духов клейма (*Загъат*), чтобы заклеить дурной глазом, называя при этом заговор от сглаза «*джаныуар-тыл бла амин кёге тюкюрюмек/заговор от дурного глаза (сглаза) с помощью языка змеи (животного)*»:

«Ану-джылан, суну-джылан,

Эркилейли Эрки-джылан,

Джер-къамчинси ат джылан,

Джер-джамчинси кий джылан.

Джер-къамчинс, джер-джамчинс,

Ашхарлада Эр-джылан,

Тешилинсе кир джылан,

Загъат талагъа бар джылан,

Загъат талада тур джылан.

Загъаталаны кёзюсе.

Загъаталаны сёзюсе.

Загъаталаны кёю бла

Тюкюреме мен санга».

Уф, тюю, тюю, тюю - 9 раз.

Перевод:

«Вол-змея, благородная змея,

Покровителя подземного царства Эрки-змея,

Ветровую плоть свою возьми, змея,

Ветровую бурку свою накинь (на себя), змея

В подземном мире (ты) Змей,

В нору свою вползи, змея.

На поляну клеймения ищи, змея.

На поляне клеймения будь, змея.

Покровителей клеймения (ты) глаз (зрение),

Покровителей клеймения (ты) слово,

С глазом покровителя клеймения Загагатом

Заговариваю (я) тебя».

Уф, тую, тую, тую - 9 раз (Инф.: Салпатарова Зухра Саидовна, 1940 г.р., г. Карачаевск; Ахтауова Б.А., 1904 г.р., аул Учкулан).

В этом заговоре змеи змею уговаривают не жалить. Такие заговоры формируют особую группу балкарско-карачаевской заговорной традиции, которую по функциональной ее направленности можно отнести к упреждающим заговорам:

«Узу-джылан, сузу-джылан,

Айтханымы анла, тохта джылан.

*Къолумдагъы таякъ бла къагъа-
рыкъма.*

Сен айтханы сенге табарыкъма».

Уф, тую, тую, тую - 9 кере.

«Ученая змея, благородная змея,

*Пойми то, что я сказал, остановись,
змея.*

*Паткой той, что у меня на руке, я
ударю тебя,*

*То, что ты сказал (то есть, павел
порчу) тебе найду я».*

Уф, тую, тую, тую - 9 раз

(Инф.: Бостанова С.Н., 1910 г.р., г. Карачаевск).

Интересен заговорный текст, отражающий изменение человеческого облика у ребенка в чреве матери, который познавался после его рождения - то есть, появлялся ребенок с физическими отклонениями, и связанный с представлением о замене змеем красивого ребенка на урода. Для исцеления физического недуга произносили заговор (*аушдуруу:мек тили - язык обмена*) изменения облика ребенку, взяв в руки березовые ветки (*къайын чыбыкъ*):

«Апу-джылан, сапу-джылан,

Чегелейли чанлы Джылан,

Апука къызыл эмен.

Юрю болдан ионай бол.

Къайын болдан эмен бол.

Къызгартып кеб джашчыкъны къой.

Къайын терекке байлаб къой,

Апуу къайын санын бошлаб къой».

Уф, тую, тую, тую - 3 кере.

Перевод:

«Апу-змея, сапу-змея.

Чегелевская покатистая (чан, по объяснению информатора эти понятием обозначали отвесную скалу - чан къяя) змея.

Твоему Апу красный дуб (то есть уродство ребенка).

Чем быть человеческим правителем будь звериным (волчьим) владыкой,

Чем быть березой (красивым), дубом будь (некрасивым),

Много у тебя девочек мальчишка оставь,

На березу привяжи его,

Его березовое тело отпусти (то есть сделай красивым, отдав нам)».

Уф, тюу, тюу, тюу - 3 раза (Инф.: Бостанова С.И., 1909 г.р., г. Карачаевск).

В других заговорных текстах отмеченных в сборнике по карачаево-балкарскому фольклору, которых 5 вариантов (См.: Малъсарлыла бла къарачайтлаланы халкъ поэзия чыгъармачылыклары / Народное поэтическое творчество карачаево-балкарцев. (Составитель Т.М. Хаджиева, на карачаево-балкарском языке). Нальчик, 1988, с. 192-193), с приведенными магическими формулами не существует особого различия нет, что позволяет отметить устоявшуюся заговорно-заклинательной традицию по отношению к образу змеи в Балкарии и Карачае, берущую свое начало с периода существования единого этно-социального ядра балкарцев и карачаевцев. В то же время необходимо отметить, что в Карачае культ змеи, как и заговоров с ним связанных, был более активен и распространен.

83. Инф.: Акбаева Кейнат Адиль-Гериевич, 1909 г.р., г. Карачаевск.

84. Инф.: Семенова Гокка Бийболатовна, 1910 г.р., аул Учкесен.

85. Инф.: Акбаева Мариам Хаджиевна, 1912 г.р., аул Морх.

86. Инф.: Созарукова Сапрахан Ахьяевна, 1912 г.р., аул Морх.

87. Инф.: Тотуркулова Уркуят Алиевна, 1905 г.р., аул Ак-Кала.

88. Инф.: Ахтауова Байдымат Алиевна, 1904 г.р., аул Учкудан.

89. Инф.: Биджиев М.А., 1914 г.р., г. Карачаевск.

90. Инф.: Казиев Гиназ Чомаевич, 1903 г.р., аул Хурзук. Эту же легенду записывали ранее - См.: Талицкий Н.Е. Очерки Карачая // Сборник материалов для описания племен и народностей Кавказа. Тифлис, 1909, Вып. 40, Отд. 1, с. 53. Но поверьям народа, волк выступает символом способствовавшим рождению легендарного предводителя карачаевского народа *Карчу* (об этом сообщалось в исследовании Каракетова М.Д. «Из традиционной обрядово-культаевой жизни карачаевцев» (Москва, 1995, с. 111)), а волчица участвовала в спасении и выкормила главу нартов *Ерюз-мека (Теюра)* (см.: Балкаро-карачаевское народное поэтическое творчество (на карачаево-балкарском языке). Нальчик, 1988, с. 30). Корни этих антропогенетических мифов уходят по сюжетике (количество детей, которых вырастил(а) волк (волчица), участие в рождении не основателя крепости, города, а народа) сближаются с тунгусскими преданиями о происхождении их первопродка (см.: Бичурин П.Я. Собрания сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.-Л., 1950, т. 1, с. 220-227).

Цвет в традиционной культуре Карачая и Балкарии. (К проблеме истоков формирования традиции)

Л.В. Самарина

Задачей статьи не является систематическое описание колористики материальной сферы в культуре какого-либо определенно-го исторического периода. Это достаточно полно сделано в трудах Е.Н. Студенецкой, А.Я. Кузнецовой и других исследователей. Здесь предполагается обратить внимание лишь на два условно выделенные аспекта обширного проблемного поля, которое можно определить как «антропология цвета». Первый из них связан с естественно-средовыми детерминантами формирования устойчивых цветовых характеристик и цветовых предпочтений в культуре (в данном случае речь идет о натуральных цветовых красителях), второй - с социально обусловленными причинами формирования также достаточно стойких этнокультурных предпочтений и стереотипов по отношению к цвету. Рассмотрению этих сюжетов на материале культур Северокавказского региона было посвящено несколько публикаций автора (1). В данном случае основное внимание посвящено аргументации в пользу версии о том, что традиции использования различных цветов в значительной мере обусловлены влияниями более ранних периодов в истории карачаевцев и балкарцев, в частности, доисламским - языческим (аланским, хазарско-печенежским) и христианско-иудейским.

Избранный для исследования регион Северного Кавказа, где удельный вес автохтонных высокогорных селений в прошлом был так значителен, представляет в свете вышесказанного уникальный интерес. Известная типологическая общность горских культур вообще позволяет поставить Северо-Кавказский материал в более широкий культурный контекст и придать обобщениям более убедительный характер, поскольку есть основания предположить, что некоторые закономерности по отношению к цвету у народов региона действительно являются общими для культур подобного типа.

В настоящее время характерное для традиционных обществ производство и использование природных красок у всех народов региона практически сведено к нулю. Как известно, искусственные, в частности, анилиновые красители стали проникать сюда реально с конца прошлого столетия. Однако, полевой материал, данные письменных источников, этнографические музейные коллекции свидетельствуют, что еще во второй половине 19 в., а в некоторых высо-

когорных районах вплоть до начала 20 в. активно применялись натуральные краски местного производства.

Попытаемся выделить здесь известные и, вероятно, наиболее употребительные источники получения красок. Судя по всему, первостепенное значение в списке растительных источников во всех без исключения культурах региона имели корни растений семейства мареновых. Из них в зависимости от разновидности и технологии приготовления красок можно было получить достаточно богатый спектр оттенков от бордового, красного и темно-коричневого до светло-коричневого и розового. Значительное распространение получили также краски, изготовленные из скорлупы грецкого ореха разных стадий созревания; кожуры лука и граната; древесной коры дуба, ольхи, ясеня, березы, яблони, абрикоса; листьев айвы, барбариса, душицы, зверобоя, клевера и др. растений. Перечисленное сырье позволяло вырабатывать краски, покрывающие широкий диапазон желтых, красно-охристых и коричневых тонов разной светлоты и насыщенности. Черный цвет, различные оттенки серого и фиолетового цветов получали из отвара бузины разной концентрации. Совершенно очевидно, что практиковалось комбинирование двух или нескольких красящих веществ для получения необходимого цветового тона. Есть также свидетельства, что для приготовления красок использовались сильнопигментированные земли, глины, минералы, древесная зола и сажа. Основной областью применения красок из указанных источников была окраска кож, растительных волокон, шерстяной пряжи для домашнего ткачества, войлочного ковроделия и ручного вязания.

Рассмотрим конкретнее использование натуральных красителей при изготовлении войлочных ковров (кийизов) у карачаевцев и балкарцев. Так, исследователь народного искусства этих народов А.Я. Кузнецова отмечает, что цветовая гамма, построенная на добавлении оранжевого цвета к естественным тонам шерсти, (белому, черному и коричневатому), была в прошлом характерна именно для кийизов из Карачая и Балкарии (2). Отдельное внимание следует уделить специфическому цветовому строю кийизов или кошм, который сформировался благодаря использованию выше упомянутого очень популярного, особенно во второй половине XIX столетия на Северном Кавказе, и в частности, в Карачае и Балкарии красителя, добываемого из растений семейства мареновых. Краска из марены позволяла окрашивать шерсть в более яркие, чем из барбариса, охристо-красные, красно-коричневые тона, что делало войлочные ковры более выразительными и нарядными. По сведениям Кузнецовой был известен способ получения зеленой краски из отвара коры алы-

чи и яблони, но использовали его редко, как можно предположить из-за недостаточной тональной насыщенности.

Сложение художественного стиля балкарских и карачаевских кошм исследовательница справедливо видит в свойствах местного красильного сырья и особенностях традиционных технологий крашения. Итак, в основе всегда был «цвет некрашеной овечьей шерсти и небольшое количество теплых тонов, которые мастерицы в основную серебристую гамму вводили осторожно и бережно» (3). Нельзя не согласиться также и с предположением Кузнецовой о том, что тяготение к ярким цветам и цветовым отношениям - красного с зеленым, желтого с лиловым и т.п. возникло сравнительно поздно (по-видимому, к концу XIX – началу XX столетия) в связи с распространением искусственных фабричных красителей. Опубликованные ею материалы хорошо коррелируют с собственными визуальными впечатлениями, полученными нами, в частности, в селениях Карачая и Балкарии во время Северо-Кавказской экспедиции 1989 года (4). В убранстве домов, где соседствовали старинные, более поздние и современные кийизы, можно было достаточно отчетливо видеть в их цветовой гамме, границу, разделяющую эпоху натуральных и синтетических красок. Удалось даже зафиксировать свидетельства очень пожилых горянок, которые видели в детстве процесс окраски шерсти указанными выше натуральными красителями. В войлочных коврах последних десятилетий мастерицы селений Верхняя Теберда (Карачай) и Верхний Баксан (Балкария) строят геометрические композиции на смелом сочетании ярких, открытых цветов - красного и зеленого, красного и синего, а также соседстве этих цветов с достаточно насыщенными желтовато-охристыми тонами. Выразительность цветовых контрастов усиливают черные бордюры, как правило, обрамляющие цветочные пятна орнаментальных мотивов, среди которых наиболее популярные - треугольники, ромбы, кружки, «глаза», «бараньи рога», «клетки», «бегущие спирали», бордюрные зигзаги и прочие. Приемы построения цветовой композиции здесь очень близки к описанным Кузнецовой приемам современных мастериц из Старой Джегуты, Чегема, Карасу-Хуламского, Хуламо-Безенгийского, Черекского ущелий (5).

Несомненно, каждый из трех основных традиционных видов войлочных ковров, имеет, продиктованный спецификой технологии изготовления, свой особый цветовой строй. Такова, например, характерная для «ала кийизов» или «пестрых ковров», выполненных техникой валяния, размытость границ узора, заметно смягчающая контраст сочетаемых цветовых пятен. Естественно, что характер цветных орнаментов «джыйгыч кийизов» (техника аппликации) и «бичген кийизов» (техника мозаичного, врезанного орнамента) оп-

ределяет яркая, контрастная декоративность. Но для данной темы важно подчеркнуть следующее: в современных образцах войлочных ковров всех указанных видов, несмотря на неограниченные колористические возможности синтетических красителей, прослеживается достаточно отчетливая тенденция сохранить, воспроизвести основные из числа традиционных цвета и цветосочетания. Выразительным примером может быть цветовой строй выполненных современными мастерицами «бичген кийизов». При всем стилистическом и композиционном разнообразии цвет, как и в старину, используется чрезвычайно лаконично. Чаще всего оттенки некрашеной овечьей шерсти служат фоном для узоров, выполненных, главным образом, красным, оранжевым и черным цветами (с. Безенги, с. Герпегеж) (6). Предположение Кузнецовой о том, что данная цветовая схема сформировалась весьма ограниченными в прошлом колористическими возможностями местного растительного сырья представляются совершенно справедливым. Цветовой строй сохранялся неизменным, по замечанию Студенецкой, и в тех случаях, когда войлок заменялся сукном (7).

Даже скромный исследовательский опыт автора убеждает, что в колористике материальной культуры карачаевцев и балкарцев как и других горских народов региона - в убранстве жилища (прежде всего старых домов традиционного типа), предметов быта, одежде пожилых людей до сих пор гораздо отчетливее, чем на равнине (например, у кабардинцев, черкесов, абазин и др.) ощущается влияние цветового строя, сложившегося когда-то на базе местных красителей, главным образом, растительного происхождения. При этом сами натуральные краски уже реально не вырабатываются на протяжении более чем половины столетия.

Выяснению определенных стереотипов по отношению к цвету, половозрастные и сословные предпочтения в цвете через колористику одежды народов Северного Кавказа могут помочь материалы Е.Н. Студенецкой и А.Я. Кузнецовой, непосредственно посвященные данной теме.

Что касается мужской одежды, то цветовая гамма самого важного ее элемента - чепкена (так называлась у карачаевцев и балкарцев черкеска) как и у других народов региона была преимущественно темной: черный цвет, оттенки коричневого, серого, красно-коричневого. Чепкены чисто белые и светлых оттенков, были редки, они считались праздничными даже у представителей социальной верхушки. Прежде всего, это касается равнинных жителей - адыгских народов и плоскостных осетин. У горцев Карачая и Балкарии комплект мужской одежды подбирался, как правило, достаточно

продуманно, по принципу контраста. Так, считалось, что черный чепкен лучше всего сочетается с белым или светлых тонов бешметом и наоборот. Другим оживляющим моментом у мужчин служил башлык, праздничный вариант которого мог быть выполнен из белого или золотистого сукна. К светлому чепкену, напротив, подбирался темный башлык, темная шапка и ноговицы, отчего «белизна верхней одежды выявлялась с наиболее выигрышной стороны, воспринималась более празднично» (8).

Для понимания истоков формирования цветовых характеристик карачаево-балкарского костюма, по-видимому, следует учесть традиции использования цвета в одежде в более ранние периоды истории Карачая и Балкарии. Обратимся к материалам раскопок на территории интересующего нас региона. Так, в комплексе одежды пожилой женщины из средневекового могильника (урочище Байрым у с. Верхний Чегем, Балкария) (9) нижняя туникообразная рубашка имела светло-коричневый цвет, также коричневой шерстяной тканью была обтянута шапочка из войлока. Аналогичная коричнево-желтая гамма превалирует в женском комплексе одежды из погребения в Дзивгисе (Куртатия, Северная Осетия) (10). Причем такая небогатая в хроматическом отношении гамма была распространена в средние века, вероятно, не только в одежде простолюдинов, но и среди знати. Например, на фреске одного из карачаево-балкарских храмов несколько персонажей изображены в кафтанах серого цвета, а по предположению Т.Д. Равдоникас одежды людей в росписях северокавказских христианских храмов отражают не только византийские, но и местные традиции (11). Можно предположить, что такая колористика одежды обусловлена, прежде всего, окраской тканей на базе доступных населению растительных ресурсов, что характерно и для последующего времени вплоть до конца XIX столетия.

Сложнее обстоит, по-видимому, дело с выяснением традиции использования в костюме карачаевцев и балкарцев других спектральных цветов. Так, на фрагментах фресок средневековых христианских храмов (XI-XIV вв.), в частности, на территории Балкарии как в мужской так и в женской одежде, доминирующими цветами являются черный и красный (12). Здесь доминирование красного цвета обусловлено, вероятно, не столько местной традицией, но и значением красных и пурпурных тонов в византийской культуре. Целесообразно вспомнить коннотации указанных цветов, выделенные авторитетным специалистом по византийской эстетике В.В.

Бычковым*. А если учесть существовавшую в Византии традицию в знак особой милости, и конечно же, с целью поддержать свое влияние, посылать в дар чужеземцам, целые комплекты одежд, то можно с вероятностью предположить, что с одеждой так называемые «варвары» усваивали и эстетические принципы византийской культуры. Косвенным аргументом «богоизбранности» красного и пурпурного цветов в христианском мире, не ограниченном лишь византийским влиянием служит, например, свидетельство из хроник армянского историка V в. н.э. Мовсеса Хоренаци, где среди знаков отличия, пожалованных Арташесом (Арташес I - ?) Аргаму, значилась «красная обувь для одной ноги» (13). Возвращаясь к нашему сюжету, приведем еще ряд исторических свидетельств особого статуса пурпурно-красных цветов в средневековой культуре Карачая и Балкарни.

Изучая средневековые фрески, Т.Д. Равдоникас обращает внимание на наличие в костюме изображенных знатных персон клавов - это орнаментальные полосы, спускавшиеся с плеча и окаймляющие подол, которые обычно имели в одежде византийцев высокого социального ранга пурпурный цвет (14). Данные росписей и раскопок приводят ее к выводу о существовании на Северном Кавказе одежды типа византийского скарамангия и о дальнейшем превращении части подола скарамангия в кабардинское «защитное приспособление», которое, по мнению Н.П. Кондакова, до конца XVIII в. сохранило один из привилегированных при византийском дворе цветов - красный» (15). Здесь интересно остановить внимание на своеобразном симбиозе традиций, касающихся с одной стороны типов одежды, а с другой ее цветовых характеристик. Как известно, византийский скарамангий ведет свое происхождение от кафтанобразной одежды евроазиатских всадников-кочевников, которая в ходе длительных византийско-иранских войн с VII в. была позаимствована византийцами у алан, принявших участие в этногенезе нынешних карачаевцев и балкарцев (16). Итак, предназначенный для верховой езды аланский короткий кафтан с отрезной талией и собранным в складки подолом-юбочкой - прообраз византийского ска-

* Он, в частности, характеризует пурпурный цвет как важнейший в византийской культуре - цвет божественного и императорского достоинства: «Только василевс подписывался пурпурными чернилами, восседал на пурпурном троне, носил пурпурные сапоги; только алтарное евангелие было пурпурного цвета; только Богоматерь в знак особого почтения изображали в пурпурных одеждах». Красный цвет имеет свои, отличные от пурпурного, но не менее значимые коннотации: это «цвет пламенности огня, как карающего, так и очищающего, цвет животворного тепла, а следовательно, символ жизни. Но он же и цвет крови, прежде всего, крови Христа, по богословской аргументации, знак истинности его воплощения и грядущего спасения рода человеческого» (17).

рамангия зафиксирован на Северном Кавказе и в росписях и в материалах раскопок. Есть основание констатировать сохранение традиции ношения такой одежды среди карачаевцев и балкарцев (джый-рыкь-чепкен - собранная в складки юбочка). В частности, П.С. Паллас в своих наблюдениях в связи с путешествием по Кавказу в 1793-94 гг. отмечал, что «черкесские и туркменские (речь идет о тюркоязычных народах Северного Кавказа) феодалы носят поверх панциря сбоку у пояса довольно большой кусок плотной материи ярко-красного цвета, собранный сверху в сборки» (18). По мнению Равдоникаса, этот кусок ткани как раз и являлся частью подола ездового кафтана (19). Косвенным свидетельством того, что ездовой кафтан указанного типа был распространен среди тюркских народов интересующего нас культурного ареала, является цветной рисунок из альбома Н. Николаи (XVI в.), где в турецком костюме кафтан имеет ярко-синий, а юбочка-подол - именно красный цвет (20).

В традиционной женской одежде карачаевцев и балкарцев предпочтение красного, бордо, вишневого очевидно. Причем эта цветовая гамма активно используется во всех практически деталях убранства: девичьих и женских головных уборах, платьях, кафтанчиках, нагрудниках, нарукавных подвесках. Из красного сафьяна делали праздничную обувь, иногда даже девичьи кожаные корсеты (21). По данным Е.Н. Студенецкой рубашка красного цвета входила в свадебный женский костюм большинства народов Северного Кавказа (22). Как известно, в свадебном костюме различных, иногда весьма генетически отдаленных культур, красный цвет символизировал радость, был цветом плодородия, обладал защитным свойством отгонять зло от невесты. Источники по символике красного цвета, даже относительно только одежды, настолько обширны, что их анализ заслуживает отдельного исследования.

Возвращаясь к нашей теме, подчеркнем, что традиционная для карачаевцев и балкарцев XVIII-XIX столетий сословно-маркирующая роль красного цвета истоком также могла сложиться не без влияния византийских канонов. Как известно, особенно заметной социомаркирующая роль цвета была в традиционном костюме адыгов в частности, в Кабарде, где феодальные структуры были наиболее развиты. Представляется, что для Карачая и Балкаррии вышеназванные признаки справедливы с учетом менее жесткой нормативности. Помимо элементов одежды белого цвета, которые указывали на принадлежность к знатному сословию у всех народов региона, здесь существовали и другие социальные ограничения по цветовому признаку. Так, в XIX в. право носить одежду красного цвета сохранялась за местными феодалами. Только женщинам и девицам из княжеского и дворянского сословия разрешалось носить

платья и шапочки красного цвета. То же касалось и обуви: красный сафьян в основном у карачаевцев и части балкарцев (население Чегемского и Баксанского ущелий) был признаком княжеского происхождения, желтый - дворянского. Цветовой маркировке придавалось такое значение, что и по отношению к другим, кроме красного, цветам для женщин зависимых сословий существовали в этот период известные ограничения. Например, им запрещалось носить платье того же цвета, что и у их владелицы – княгини (23). Только в последней трети XIX века красный цвет в одежде кабардинцев, а также карачаевцев и балкарцев, приобретает распространение у всех слоев общества, но, по-прежнему, в праздничной одежде. В одежде женщин Карачая и Балкарии в XIX в. темно-красные оттенки для ткани платья были особенно распространены (24).

Выяснению истоков традиции отношения к красному и пурпурному цветам в культурах карачаевцев и балкарцев намеренно уделяется первостепенное значение пропорциональное их особому высокому социо-культурному статусу в рассматриваемых обществах. Однако представляется целесообразным кратко посмотреть, как другие спектральные цвета функционируют в данных культурах.

Как свидетельствуют византийские источники, помимо пурпурного и красного одежда типа скарамангия отличалась большим разнообразием ярких окрасок: зеленый, розовый, фиолетовый, персиковый, голубой, лимонный, желтый, белый. При чем костюм мог быть выполнен не только из цельного куска ткани, но также из разных, отличных также и по окраске. Поражает при этом контрастность сочетания цвета в одном костюме, например, красного и зеленого, зеленого и фиолетового (25). Вернемся теперь к этнографическим материалам по рассматриваемому региону. Если учесть относительную хроматическую ограниченность местных традиционных источников для получения красок, вызывает удивление спектральное богатство, зафиксированное, прежде всего, в образцах женской парадной одежды как из музейных коллекций, так и сохранившихся непосредственно в домах горцев и описанных этнографами. Датированы они, в основном, концом прошлого и началом нынешнего века. А поскольку парадный наряд шился из дорогих, чаще всего, импортных тканей и был приурочен главным образом к особо значимым событиям, прежде всего к свадьбе, то совершенно очевидно стремление не только сохранить его для передачи из поколения в поколение, но и воспроизвести в таком наряде и конструктивные и колористические особенности традиционных образцов. Вышесказанное дает основание предполагать, что комплексы одежды начала XX столетия вполне могут дать представление о ее колористике в более ранние исторические периоды.

Конечно, благодаря золотому и серебряному шитью, орнаментальным нашивкам и вставкам, металлическим украшениям и поясам колористический образ костюма, и, прежде всего, женского значительно богаче, чем представляется из приведенного описания. Но здесь, как и в случае с образцами войлоков, автор сознательно отказывается от подробного систематического анализа, выявляющего существенное значение взаимодействия колористики и орнаментального мотива, колористики и конструктивных особенностей одежды. В данном же случае основной задачей представляется выяснение закономерностей сложения этноспецифических цветовых образов, присущих данным культурам, пусть даже в несколько схематическом виде.

Впечатляет своим колористическим богатством комплект балкарской женской одежды из собрания Государственного музея Грузии, приведенный в неизданном альбоме М. Тильке (26): платье из темно-вишневого бархата, спереди через широкий продольный разрез видны полы бешмета из голубого бархата, орнаментированные к тому же золотым шитьем. Яркий цветовой контраст наряда усиливает оранжевый цвет нижней рубашки, золотое шитье на платье и шапочке. Образцы старинных платьев из атласа золотисто-охристого цвета были описаны А.Я. Кузнецовой в Баксанском ущелье и Верхней Балкарнии. В Карт-Джурте ей было показано зимнее платье традиционного типа, нарядность которому придавало использование темно-голубого бархата в сочетании с золотом галунов вдоль продольных клиньев юбки (27). Ярко-зеленым цветом по контрасту с золотым шитьем отличаются старинные платья из селений Нижняя Теберда и Безенги (28). Кузнецовой зафиксированы также образцы женские нарядов, для которых характерна не столько контрастная, сколько оттеночная цветовая гамма. Так, в одном из них (с. Безенги) розовый атлас платья сочетается с темно-красным бархатом нагрудной вставки, белым платком и белой же нижней юбкой, проглядывающей в разрезе платья. На сочетании различных теплых тонов построена колористика костюма из Учкулана: темно-коричневый шелк верхнего платья гармонично сочетается с нижней юбкой розового цвета. Другой наряд из Учкулана восхищает изяществом цветовых сочетаний серого репса, из которого сшито платье, с вышивкой золотом на ромбовидных кусках красного бархата (29).

Представляется излишне категоричным утверждение Е.Н. Студенечкой о том, что народы Северного Кавказа негативно относились к контрастам ярких теплых и холодных цветов в одном костюме (30) не только мужском, но даже женском, многие образцы традиционной женской одежды карачаевцев и балкарцев (впрочем, правда в меньшей степени, как и других народов региона, в частно-

сти, осетин, вайнахов), свидетельствуют о том, что сочетания красного с зеленым, красного с синим, красного с желтым, зеленого и синего с желтым были весьма популярны не только у молодых, но и в одежде пожилых горянок (31).

Было бы слишком прямолинейным объяснять использование столь ярких открытых цветов непосредственно византийским влиянием. Но определенное воздействие сложившихся в средние века под влиянием привнесенной из Византии вместе с образцами одежды колористических традиций и зафиксированным, прежде всего, в одежде карачаевских и балкарских женщин знатного происхождения, представляется весьма вероятным.

Как и во многих «традиционного» типа культурах, у народов кавказского региона цвет костюма в прошлом, помимо сословной маркировки был носителем социокультурной информации достаточно широкого диапазона. Эта тема нуждается в специальном развитии, ограничимся здесь лишь отдельной иллюстрацией. Так, у балкарцев, если девушка, по торжественным случаям, надевала зеленое платье, то это означало, что она еще молода и не желает близкого знакомства с юношами. Или, когда родители девушки не хотели вести переговоры со сватами, то выводили к ним дочь в зеленом фартуке, давая этим понять, что девушка еще слишком молода. Цветом мог быть маркирован у балкарцев не только возрастной, но также имущественный статус: желтый платочек, прикрепленный на знамя невесты, символизировал ее богатство (32). Подобная символика желтого объясняется, по-видимому, весьма распространенной ассоциацией этого цвета с золотом.

Сложившиеся внутрикультурные стереотипы сказываются и в колорите современной одежды пожилых людей. Несмотря на широкие возможности выбора тканей, как мужчины, так и женщины, предпочитают традиционно сложившуюся гамму: основу составляют черный, белый, коричневый и только темные оттенки красного, синего, зеленого цветов. Представители старшего поколения, по-прежнему, избегают светлых и ярких оттенков любого цвета и совершенно не допускают пестроты в сочетаниях красок костюма. Выводы сделаны на основании опроса в селениях Карачая и Балкарии и непосредственных визуальных наблюдений. Они вполне совпадают с мнением Г.Х. Мамбетова и А.Я. Кузнецовой (33). Кузнецова дает подробное описание растительных красителей, традиционно используемых в окраске тканей для одежды, и высказывает предположение, что красно-оранжевая гамма, которую давали, по преимуществу, эти красители (барбарис, марена и др.) стали излюбленными в праздничной женской одежде. Исследовательница аргу-

интерпретирует свой вывод тем фактом, что «даже покупная ткань для джелек, кафтанчиков, платков предпочтительно выбиралась из этих теплых, празднично насыщенных тонов. Такие же цвета как голубой, фиолетовый, зеленый в карачаевской и балкарской народной одежде появились сравнительно недавно» (34). Какое время подразумевается под выражением «сравнительно недавно» из текста, к сожалению, не ясно. Но в любом случае возникает необходимость прокомментировать приведенный довод. Теплая оранжево-красно-охристая гамма действительно доминирует в декоративном искусстве, в одежде данных народов, как впрочем и других народов региона, тем в большей степени, чем в большей степени они сохранили традиционные элементы жизнедеятельности (35)*. Все вышесказанное представляется верным лишь с той оговоркой, что по причине общедоступности данная цветовая гамма не всегда являлась и самой «излюбленной». Напротив, иногда более притягательными оказывались как раз реже встречающиеся цвета. Поясним это на следующем примере. Во время опроса среди женщин в карачаевских и балкарских селениях (1989 г.), они, как и кумычки (1991 г.) (36), в числе самых красивых и любимых назвали не наиболее употребимые цвета и оттенки некрашеной овечьей шерсти, а именно те, которые одухотворяют, например, кумыкские «дума» - голубой, бирюзовый, синий и близкие им тона. Здесь мы встречаемся с феноменом, обнаруженным автором не только на Северном Кавказе и в культурах кавказского региона, но во многих «традиционных» обществах мира. Имеются сравнительные данные по культурам, далеко отстоящим от рассматриваемого здесь региона. Действительно,

* Ранее нами было высказано предположение, что одним из оснований практически универсальной категоризации красного цвета в языках народов мира, исключительной культурной значимости этого цвета для всех человеческих цивилизаций, было широкое распространение природных красящих веществ - глины, охристых земель, минералов, окрашенных в красный и близкие ему теплые тона (37).

Следует оговориться, что натуральные красители можно рассматривать и как фактор, разноцветия природной среды и как составную среды искусственной - в обоих случаях это будет справедливым. Действительно, с одной стороны, краски, особенно растительные не достаются человеку в готовом виде: сырье, взятое из природы, перерабатывается людьми по определенным технологиям и часто из одного и того же растения, но, используя разные его части (кора, корни, листья), а также, применяя различные способы обработки, можно получить красители, заметно различающихся оттенков. Однако, с другой стороны, палитра получаемых таким образом красок достаточно жестко, особенно для культур с замкнутой системой жизнеобеспечения, увязана с локальными сырьевыми источниками, и, в этом смысле является естественно-средовым фактором цветности.

Изучение натуральных красителей в культурах народов Северного Кавказа подтверждает их огромную роль в формировании преимущественной колористики материальной культуры и отношения к цвету вообще.

высокое эстетическое и сакральное значение зеленого, синего, голубого цветов проявилось уже в древних цивилизациях Востока (Египет, Вавилон, Китай), в доколумбовой Америки, в христианских и мусульманских культурах (Византия, Балканы, Русь, арабские страны и т.д.). Вероятно, предположить, что и в прошлом аналогично действовал один из устойчивых общественных стереотипов по отношению к цвету: привлекательнее всего то, что редко, дорого, малодоступно, а потому отождествляется с богатством, престижем, властью и прочими «идеалами» обыденного сознания. Возможно, на формирование подобных предпочтений в цвете определенное влияние оказывал не только дефицит натуральных «холодных» красок, но также редкость в природе минералов и драгоценных камней сине-зеленой гаммы и, отсюда, их высокий социо-культурный статус у многих народов мира.

Анализ колористики материальной культуры Карачая и Балкарии ставит перед исследователем еще одну универсальную, на наш взгляд, для традиционных обществ проблему специфически негативного отношения к использованию блеклых, спектрально-неопределенных цветовых тонов и пестрой окраски. В частности, в одежде, особенно в праздничной, такие цвета и окраска всегда являлись нежелательным практически у всех народов интересующего нас региона, и, как представляется, далеко за его пределами.

Так в работе с информантами на предмет выявления предпочтений в цвете, как индивидуальных, так и групповых, внутрикультурных, независимо от их пола и возраста, достаточно устойчиво обозначились два с очевидностью взаимосвязанных момента:

1. практически единодушное неприятие спектрально-неопределенных, то есть бледных, блеклых и смешанных оттенков красного, желтого, синего, зеленого и пр. цветовых тонов (В русском языке подобные тона обычно определяются как «серо-буромалиновый»). Такие цвета отвергались чаще всего с формулировкой «некрасивый», «неприятный», «грязный», «непонятный» и т.п.;

2. негативное, в основном, отношение к многоцветной окраске, притом не всякой, но составленной из мелкого дробного рисунка, пятен, полос (в русском языке такого рода окраска, как правило, определяется терминами «пестрый», «рябой»).

Близкие по значению термины есть у всех народов Северного Кавказа и, в большинстве своем, они наделены вполне отчетливыми негативными коннотациями. Обычно пестрая окраска характеризовалась респондентами как «некрасивая», «неясная», даже «отталкивающая». Нередко выражалось презрение к пестроте в костюме, убранстве дома. По свидетельству Е.Н. Студенечкой у кара-

чаевцев и кабардинцев слова, обозначающие понятие «пестрый», применительно к женской одежде служило синонимом безвкусицы (38). Более того, приходилось слышать от респондентов, что пестрое любят только глупые или не вполне нормальные люди.

Попытка разобраться в истоках этого явления была принята в других наших публикациях (39). Здесь же представляется важным подчеркнуть только, что неприятие спектральной неопределенности и пестроты в культурах сохранивших, подобно карачаево-балкарской, черты традиционных, является, по убеждению автора, не только не случайным, но имеет глубокий смысл: для обществ, сохранивших признаки «традиционности» именно спектрально чистые цвета - белый, черный, красный, синий, зеленый, желтый и т.п., имеют первостепенную значимость, поскольку только они могут быть «наполнены», «нагружены» ритуальной, обрядовой, этносоциальной и пр. символикой и как своеобразные знаковые опоры участвовать в структурировании этими культурами окружающего мира.

На частном примере культур Карачая и Балкарии, можно проследить и выделить наличие в традиционных обществах с развитым социальным расслоением, по меньшей мере, две, относительно автономно сосуществующие системы функционирования цвета во многих проявлениях, в данном случае в достаточно ограниченной сфере материальной культуры. Итак, первая из них, обозначим ее условно как крестьянскую, в наибольшей степени опирается на местные ресурсы природного красящего сырья и почти полностью зависима от них. Здесь формируется локальный этно-специфический комплекс традиций по отношению к цвету. Вторая система складывается в среде социальной верхушки разного иерархического уровня. Поскольку в основном этим слоям общества доступен импорт красок, дорогих тканей, окрашенных материалов и предметов характерных для других, иногда достаточно далеких культурных ареалов, такая система соотносится с первой как более открытая, разомкнутая по отношению к внешним влияниям (в нашем случае византийскому). Но в то же время в рамках своей традиционной культуры вторая система создает свои специфические, не тождественные первой, стереотипы по отношению к цвету, влияние которых «крестьянская» система испытывает и прямо, обогащая по возможности свой колористический мир через использование престижной гаммы хотя бы в праздничной и обрядовой одежде, и, косвенно, например, через механизм сложения общезнаковых цветовых предпочтений и стереотипов по отношению к цвету.

Примечания:

1. Самарина Л.В. натуральные красители и цветовые предпочтения в традиционной культуре.// Традиционная этническая культура и народные знания. Материалы Международной конференции. М., 1994, с. 108-109; Ее же. Цвет в языке и культуре некоторых народов Северного Кавказа и Дагестана.// Краткое содержание докладов Давровских (Среднеазиатско-Кавказских) чтений 1993 г., СПб., 1994, с. 50-52; Ее же. Стереотипы цветовосприятия и их культурное значение в традиционных обществах. Давровские (Среднеазиатско-Кавказские) чтения 1994-1995 гг. Краткое содержание докладов. СПб., 1997, с. 87-89. Среды обитания и цветовой мир горской культуры (Северный Кавказ, Дагестан). Доклад на Международной конференции «Этнос и природа». Попрад, 1995.
2. Кузнецова А.Я. Народное искусство карачаевцев и балкарцев. Нальчик, 1982, с. 66
3. Там же, с. 67
4. 1989 г. Северокавказская экспедиция отдела народов Кавказа Института этнологии и антропологии РАН.
5. Автору были показаны образцы войлочных ковров различных типов, как традиционные, выполненные на базе растительных красок конца XIX – начала XX столетий, так и более поздние, вплоть до 80-х гг. нынешнего века, из шерсти, окрашенной фабричными красителями
6. География наблюдений: Верхняя Теберда, Учкеек (Карачай), Верхний Бакеан, Безенги, Верхний Чегем (Балкария).
7. Кузнецова А.Я. Указ. раб., с. 69-73
8. Там же, с. 87
9. Студенецкая Е.П. Узорные войлоки карачаевцев и балкарцев.// КЭС, 1976, вып. 6, с. 202-221
10. Кузнецова А.Я. Указ. раб., с. 107-108
11. Мичнев И.М. Средневековый мотильник «Байрым» у селения Верхний Чегем.// Сб. студраб. Кабардино-Балкарского ун-та. Нальчик, 1964, с. 16-22. Цит. По книге Т.Д. Равдоникас. Очерки по истории одежды населения северо-западного Кавказа. Л., 1990, с. 102, 104
12. Уварова Н.С. мотильники.// МАК, 1900, т. 8, с. 172. Цит. По книге Т.Д. Равдоникас. Очерки... с. 105
13. Равдоникас Т.Д. О некоторых типах аланской одежды X-XII вв.// КЭС, вып. V, М., 1972, с. 201
14. Извлечение из отчета В.И. Дробижевой об археологических поисках в Нальчикском округе Терской области.// ОАК за 1863 г., СПб., 1895, с. 102. Цит. По книге Т.Д. Равдоникас. Очерки... с. 98-99
15. Мовсес Хоренаци цит. По книге Т.Д. Равдоникас. Очерки... с. 127
16. Равдоникас Т.Д. Очерки... с. 93
17. Кондаков Н.П. Очерки и заметки... с. 289-295
18. Чекалова А.А. Быт и нравы. В кн. Культура Византии... с. 584-586
19. Бычков В.В. Эстетика. В кн. Культура Византии. Вторая половина VII-XII в. М., 1989, с. 449-450. Подробнее см. Также Бычков В.В. Византийская эстетика: Теоретические проблемы. М., 1977. Его же. Византия.// История эстетической мысли. М., 1985, т. 1; Кондаков Н.П. Очерки и заметки по истории средневекового искусства и культуры. Прага, 1929.
20. Свидетельство Н.С. Надласа приводится в статье Т.Д. Равдоникас. О некоторых типах... с. 203
21. Равдоникас Т.Д. О некоторых типах... с. 203
22. Сведения о рисунке Н. Николаи взяты из статьи Т.Д. Равдоникас. О некоторых типах... с. 203
23. Студенецкая Е.Н. Одежда народов Северного Кавказа XVIII-XX вв. М.,

1989, с. 217

22. Там же. с. 224
23. Там же. с. 217
24. Там же
25. Чекалова А.А. Указ. раб., с. 586
26. Описание комплекта одежды из альбома М. Тильке приводится по кн. Кузнецовой А.Я. Народное искусство..., с. 119
27. Кузнецова А.А. Народное искусство..., с. 116
28. Там же. с. 119-120
29. Там же с. 117-118
30. Студенецкая Е.Н. Одежда народов..., с. 218
31. См. например, цветные таблицы №№ 35-39 в кн. Кузнецовой А.А. Народное искусство... а также цветные таблицы №№ 5-8 в кн. Студенецкой Е.Н. Одежда народов...
32. Кудаев М.Ч. Карачаево-балкарский свадебный обряд. Нальчик, 1988, с. 79
33. Мамбетов Г.Х. Материальная культура сельского населения Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1971, с. 275; Кузнецова А.Я. Указ. раб., с. 100
34. Там же. с. 101
35. Самарина Л.В. Цветовой образ этнической культуры (Северный Кавказ и Дагестан). Северный Кавказ. Бытовые традиции в 20 в. М., 1996, с. 204-229
36. Ее же. Бытование цвета в культуре кумыков и цветовые предпочтения. Ланронские (Среднеазиатско-Кавказские) чтения 1994-1995 гг. Краткое содержание докладов. СПб., 1997, с. 85-87
37. Ее же. Традиционная этническая культура и цвет. Основные направления и проблемы зарубежных исследований. // ЭО, 1992, № 2, с.147-156.
38. Студенецкая Е.Н. Указ. раб., с. 216
39. См., например: Самарина Л.В. Цветовой образ..., с. 204-229; Ее же. Цвет как средство коммуникации в культуре (Северный Кавказ. Дагестан).// Невербальное поле культуры. Тело. Вещь. Ритуал. М., 1996, с. 52-57

РАННЕФЕОДАЛЬНОЕ ФОРТИФИКАЦИОННОЕ ЗОДЧЕСТВО БАЛКАРИИ

(замки Усхур (Утхи-къала) и Джабо-къала)

Б. Х. Атабиев

Архитектурные памятники Балкарии стали привлекать внимание исследователей еще с середины прошлого столетия. В результате к настоящему времени мы располагаем относительно полной и разнообразной информацией о средневековом зодчестве этой части Центрального Кавказа (1). Но при всей очевидности достигнутых успехов приходится констатировать и определенные пробелы, связанные как с характеристикой отдельных объектов, так и с освещением некоторых аспектов проблемы.

К числу малоизученных памятников относятся, в частности, замковые комплексы Усхур и Джабо-къала расположенные в Хуламо-Безенгийском ущелье (а).

Замок Усхур (б) - сооружен на узкой, Г-образно изогнутой платформе скального выступа, на правом берегу реки Черек-Хуламский, на склоне горного массива, возвышающегося над уровнем реки приблизительно на 160-180 м. Общая длина платформы - свыше 80 м. С южной и западной стороны она оканчивается отвесным обрывом высотой до 120-130 м. Стальная часть периметра смыкается с поверхностью крутого горного склона, где была возведена каменная стена, протяженностью около 65-70 м и толщиной у основания 80-90 см, от которой ныне сохранились лишь 3-4 ряда нижней кладки (рис. 1)*.

Архитектурный комплекс состоял из шести построек, возведенных из необработанных или грубо подтесанных камней на известковом растворе, оштукагуренных только снаружи, с толщиной стен от 50 -60 до 1-1,2 м. К настоящему времени четыре из них (сооружения 1, 2, 4, 6) разрушены до основания, остальные - приблизительно на две трети.

Ранние постройки (сооружения 1-3) локализованы в западной части скального выступа. Здесь, в северо-западной оконечности выступа в скале была вырублена полукруглая в плане хозяйственная яма размерами 1,25 x 1,3 м и глубиной 1,7 м, а в 4 м южнее сохранились едва прослеживаемые остатки сооружения 1. На полную длину фиксируется лишь его западная стена (6 м), слегка вогнутая внутрь и возведенная на поверхности огромного камня, ос-

* Выражаю сердечную признательность В.М. Батчаеву за предоставленные графические материалы и ценные консультации.

тальные три стены разрушены настолько, что визуально установить их длину невозможно.

В 11 м к югу находилось сооружение 2. Одна из его продольных стен дугообразно выгнута наружу, смежные стены неравны по длине и сходятся со второй продольной стеной под тупым углом. Размеры сооружения 4 x 8,7 x 7,8 x 14 м. Ввиду полной разрушенности постройки сказать что-либо об ее архитектурных особенностях затруднительно. Можно лишь отметить, что в юго-западном углу имеется узкое прямоугольное углубление, выложенное изнутри камнями на растворе. Его длина 3 м., ширина 0,6, а глубина около 1 м. На дне обнаружено несколько фрагментов глиняных сосудов.

Третье сооружение - вероятнее всего цитадель - находится в 13-14 м южнее вышеописанной постройки. В отличие от других, оно построено не на поверхности скальной платформы, а в небольшой нише отвесного обрыва. В плане оно трапециевидной формы, причем фасадная и две смежные боковые стены проходят по периметру скальной площадки, а задней стеной и «крышей» служит сама скала. Стены сохранились на высоту 4-4,5 м, их нижний край отстоит от поверхности скального массива приблизительно на 14-18 м. Основной строительный материал, судя по характерным особенностям поверхности скалы, добывался здесь же, одновременно за счет этого увеличивалось внутреннее пространство сооружения. Стены башни возводились с наклоном внутрь, с расчетом на полное перекрытие ниши. Судя по размерам последней, вначале она достигала высоты около 8 м, и имела не менее 4-5 этажей. Ныне прослеживаются гнезда от балок межэтажных перекрытий только на небольшом участке стены. Судя по ним, высота первого этажа была 1,8 м, второго 2,4 м, полная высота третьего этажа уже не фиксируется - его стена сохранилась только на 1,5 - 1,6 м. На первом и втором этажах западной стены сооружения сохранилось по одной прямоугольной бойнице.

Сооружение 4 - точнее, его северо-восточный угол, сохранившийся на 3-4 ряда нижней кладки, фиксируется в 23-25 м восточнее вышеописанного. Оно разрушено полностью, и определить его размеры и форму уже невозможно.

В 20-22 м к востоку от 4 сооружения сохранились остатки самого крупного сооружения (№ 5), сближающегося по размерам и пропорциям плана с так называемыми «жилыми башнями» горного Кавказа. В плане оно квадратное, длина стен 8,9 x 9,6 x 8,4 x 8,2 м. Толщина стен значительно больше, чем у всех других построек этого комплекса - от 1 до 1,2 м - и это неслучайно, учитывая местоположение башни в самой доступной части скального массива. Башня сохранилась на высоту 3-3,2 м. На северной стене имеется бойница, трапе-

циевидная изнутри помещения (35 x 35 x 30 см) и прямоугольная снаружи (36 x 25 см). Вход находился в западной стене, но она разрушена сильнее трех остальных, и остатки проема не фиксируются.

Наконец, в 2,3 м от восточной стены башни (№ 5) в 1987 г. археологической экспедицией КБНИИ (в составе В.М. Батчаева, А.Х. Нагоева и автора этих строк) были выявлены остатки полностью разрушенного наземного прямоугольного склепа (рис. 1, сооружение 6). Несмотря на его, сравнительно малые размеры (1,7 x 2,3 м), в нем были обнаружены останки не менее 20 человек. Погребения склепа были разграблены еще в древности, очевидно при его разрушении, вещевой материал из него немногочислен (2).

Судить о времени сооружения первых построек Усхура на основании, имеющегося на сегодняшний день материала затруднительно. Наиболее архаичными представляются фрагменты сосудов из сооружения 2, ассоциирующиеся с аланской керамикой домонгольской поры. Но ввиду не многочисленности и маловыразительности обломков настаивать на такой версии, пожалуй, преждевременно. Значительно легче идентифицируется подъемный материал - черепки золотоордынской эпохи, а находки в склепе четко датируются XV столетием. Таким образом, можно полагать, что, возникнув в XIII веке, замок функционировал до XV века включительно, а возможно и до середины XVI столетия (в).

Второй из интересующих нас объектов - замок Джабокьала (рис. 2, 3). Он находится приблизительно в 4,5 км к северо-востоку от с. Безенги и в 2,5 км южнее Усхура, на той же стороне ущелья, что и Усхур, на той же высоте и также сооружен на скальной платформе. Правда, в отличие от Усхура он более компактен: от основного сооружения замка территориально обособлена только обширная хозяйственная постройка.

Что же касается собственно замка, то он состоит из четырех пристроенных друг к другу в один ряд строений, из которых два крайних - башни (рис. 3; 1, 4), а два средних - жилые помещения (рис. 3; 2-3). В плане комплекс имеет пропорции прямоугольника длиной 27 м и максимальной шириной 6,7 м. «Фундаментом» послужил скальный выступ 6-7 метровой высоты в центре платформы, определивший параметры замка, а отчасти и сам подогнанный под его конфигурацию посредством скола какой-то части его смежной поверхности. Этот прием, равно как и строительство некоторых башен на поверхности огромных валунов (Сукан-суу, Амирхан-кьала), предвосхищает практиковавшуюся впоследствии забутовку первых этажей боевых башен с целью затруднить проникновение в них неприятеля.

Как и постройки Усхура, замок сооружен из почти необра-

ботанного камня (главным образом, это слоистые сколы от самого же «фундамента») на известковом растворе. Стены толщиной 0,7-0,9 м оштукатурены и слегка наклонны внутрь помещений (рис. 4).

Насколько об этом можно судить по характеру строительных швов, комплекс был возведен в 5 или 6 приемов. Самым ранним является просторное двухэтажное жилище (рис. 3; 3) с длинной сторон 9,8 x 5 м (замеры внутренние) и высотой стен до 6 м. Высота этажей практически одинакова - приблизительно по 2,8 м. В южной стене первого этажа на высоте 1,8 м устроена бойница размером 75 x 65 см. Местоположение входного проема неясно из-за полной разрушенности смежных стен. Перекрытие жилища, как это видно на фотографиях конца 1950-х годов, было дуэкатное, очень пологое. К сожалению, состояние замка не дает возможности проследить такие особенности интерьера, как местоположение и форма очага, лежанок, опорных столбов и т.д.

Вскоре к восточной стене жилища, или точнее «дома-крепости», была пристроена (трапециевидная в плане) боевая 4-х этажная башня (рис. 3, 4). Высота её лучше сохранившейся восточной стены достигает 9 м. Бойниц на ней нет, скорее всего, они были в смежных стенах. Гнёзда от балок межэтажных перекрытий фиксируют высоту этажей (снизу вверх): 2,4 м - 2 м - 2 м. Последний четвертый этаж сохранился на высоту 1,2 м.

Со временем к западной стене жилища пристроили второе жилое помещение (сооружение 2) длиной 6,5 м, а к нему - еще одно, самое маленькое - очевидно кладовую. Оба помещения трапециевидные в плане и вначале были одноэтажными. Затем на них надстроили еще по одному этажу, но теперь уже эти верхние этажи были оштукатурены только снаружи. В сооружении 2, в южной стене первого этажа устроена сужающаяся к внешней поверхности стены прямоугольная бойница. Ее размеры внутри - 50 x 70 см, снаружи 12 x 47 см. На верхнем этаже этого же помещения - еще одна бойница стрельчатой формы, высотой 50 см и шириной 40 см. Снаружи вдоль верхнего края этой же стены сохранился единственный элемент декоративного оформления в виде горизонтальной полоски из ряда квадратных выемок.

Последний компонент комплекса - это остатки обширного одноэтажного помещения длиной свыше 15 м и шириной около 5 м, построенного в нижнем ярусе скального массива в 24-25 м западнее замка. Со всех сторон оно окружено неприступными кручами и отвесными обрывами. Вероятно, оно служило хозяйственной постройкой вроде сарая или хранилища припасов.

Дата памятника определяется, с одной стороны, полным отсутствием в замке фрагментов керамики (особенность послемон-

гольского времени), а с другой - величиной бойниц, рассчитанных на стрельбу из лука. Исходя из этих ориентиров, комплекс Джабо-кьала можно датировать XV-XVI столетиями, не исключая, впрочем, вероятность уточнения этой даты в будущем.

Таковы некоторые из наиболее существенных особенностей двух рассмотренных памятников. Сохранность их, как мы уже видели, оставляет желать много лучшего. Определенные надежды на уточнение целого ряда особенностей топографии и планировки архитектурных комплексов Балкарии мы возлагаем на наземное дешифрирование полученных нами в ходе аэрофотосъемки 1997-98 гг. материалов и последующие раскопки.

При всем том достаточно очевиден высокий социальный статус их владельцев. Не особенно вместительные по размерам, замки были рассчитаны, главным образом, на проживание самого феодала вместе с домочадцами и каким-нибудь десятком слуг. Помещения для дружинников в них явно не предусмотрены, и потому следует полагать, что оба замка были рассчитаны на так называемую «пассивную оборону», т. е. просто на укрытие в них владельцев в случаях опасности.

Даже дошедшие до нас в руинах, замки дают наглядное представление о тех этапах балкарской истории, когда социальная стратификация общества и обособление нарождающейся феодальной элиты от общинников отразилось в соответствующем территориальном обособлении, строительстве на господствующих над поселениями горных высотах всякого рода «домов-крепостей», замков и боевых башен. Не последнюю роль здесь играл фактор престижности. В карачаево-балкарском эпосе укрепленная резиденция над селом - символ лидерства: богатырь Ёрюзбек, возмужав, «построил себе крепость и стал главой страны нартов» (3). Но были соображения и более прозаические - необходимость надежного укрытия на случай феодальных усобиц или конфронтации с общинниками: «Если бы мы про это дело (заговор крестьян - Б. А.) узнали в самом начале, то заперлись бы в башне, стоящей вверху аула» (4).

Правда, по европейским меркам рассмотренные объекты вроде бы не столь уж и эффектны. Весьма скромные по размерам и непритязательные по архитектуре, они, казалось бы, вовсе не соответствуют стереотипным представлениям о замках, как неотъемлемом атрибуте средневековья. Но критериями идентификации служат в данном конкретном случае не субъективные ассоциации и стереотипы, а реальные социо-нормативные параметры памятников. Являясь прерогативой исключительно феодального сословия, укрепленные резиденции вроде Усхура (Утху-кьала) и Джабо-кьала действительно могут рассматриваться как замки. А что касается архи-

тектурных особенностей, то сопоставление их с «классическими» замками Европы методологически неправомерно. Стадиально они больше соответствуют тем исходным формам европейских замков, о которых упоминает А.Л. Ястребницкая: «В X веке замок - это деревянная прямоугольная в плане башня (донжон), возведенная на естественном или насыпном холме» (5). Таким образом, наряду с иными архитектурными комплексами (Зылги, Малкар-къала, Болат-къала), охарактеризованные здесь памятники отражают сравнительно кратковременную и малоизученную стадию зарождения феодального фортификационного зодчества Балкарии. В этом плане они представляют непреходящую научную ценность.

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Историю вопроса см. Мизиев И.М. Средневековые башни и склепы Балкарии и Карачая. Нальчик, 1970.
2. Батчаев В.М. Археологическая экспедиция КБНИИ 1987 года. Нальчик, 1987, архив КБНИИ, инв. № 2393, с. 33-35.
3. Нарта Геронимский этнос балкарцев и карачаевцев. М., 1994, с. 310.
4. Сб.: Карачаево-Балкарский фольклор. Нальчик, 1983, с. 271.
5. Ястребницкая А.Л. Западная Европа X-XIII веков. М., 1978, с. 132.

Комментарии:

а) Селения Уехур и Джабобоевское, в которых расположены вышеупомянутые замковые комплексы - относились к Холмскому обществу Пяти горских обществ Нальчикского округа. К моменту репрессивного выселения балкарцев в 1944 г. здесь проживали, в с. Уехур) рода - Атабины (60%), Бабаевы (30%) и Гергоковы, Атаевы, Мишаевы-10% в с. Джабобоевском (Хабоева) - практически 100% - род Джабобоевых. Но настоящее время селения разрушены и не населены.

б) Замковый комплекс в с. Уехур известен под одноименным названием - замок «Уехур», но более точным является название замкового комплекса, как и скалы, на которой он расположен, - «Утху» («вызирный», «любидный»), соответственно - Утху-къала (крепость Утху) и Утху-тубю (местность под крепостью Утху).

в) **Комментарий редактора.** Время использования замка в с. Уехур значительно приближается к настоящему периоду - а точнее вплоть до середины XVIII века - если учесть археологическую находку конца XIX века, о которой упоминает газета «Кавказ», 1895 г., 31 августа № 230 с. 2. «Мы получили из Нальчика от г. Абасова следующее письмо: «Недавно мне показали в слободе Нальчик каменную плиту с надписью на местном татарском языке, наречии горцев, живущих в горах Нальчикского округа Терекской области, найденную случайно одним пастухом в старинном памятнике - в развалинах башни в Худамском обществе, в с. Скуру (Уехур)» (см. ЦГ ВИА - СССР, ф. 1300, оп. 7, д. 177а, л. 76) - несколько лет назад. В надписи значится, что она сделана в последний день раджаб 1127 г. по мусульманскому летоисчислению, т.е. в 1709 году. Явись документ этот на сцену в начале 1880-х гг., он мог бы иметь существенное значение для населения горских обществ Нальчикского округа - Балкарского, Безенгеевского, Худамского, Чегемского и Баксанского (Урусбиевского), для установления границ между плоскогорными (кабардинскими) землями и горской территорией, как юридический документ. В настоящее время он имеет значение лишь как исторический документ. Надпись подтверждает справедливость народного предания, что в те времена, когда сравнительно многочисленное племя Кабарда подчинялось Крымскому ханству, названные выше небольшие горские пле-

мена сохраняли самостоятельность, благодаря, надо полагать, отчасти недоступности горных ущелий, а главным образом, устойчивости и лучшему порядку в управлении.

Содержание надписи, как читал мне обладатель камня, гласит, что пять горских народов: малкар (балкар), холам, бezenги, чегем и баксан, с одной стороны, Крым и Кабарда - с другой, поспорили о границах земель и спор был разрешён мирным путём через посредство избранных лиц и приглашённых известных дагестанских и сванских князей, которые установили границы (в 80-х годах - примеч. М. Абаева - сделано большое отступление во вред горских обществ) между горскими землями и землями Крыма, населёнными кабардинцами. Между прочим, указываются и границы тогдашних русских владений».

По свидетельствам очевидцев, настоящий камень (т.е. «Хуламекий камень») вплоть до насильственной депортации балкарцев в 1944 г. находился в Институте - в настоящее время - КБИИИ ИФЗ. В годы ссылки под предлогом того, что раз не существует балкарского народа, то и не должно, быть и упоминаний о нём, - памятник был передан в архив. Настоящая его судьба неизвестна.

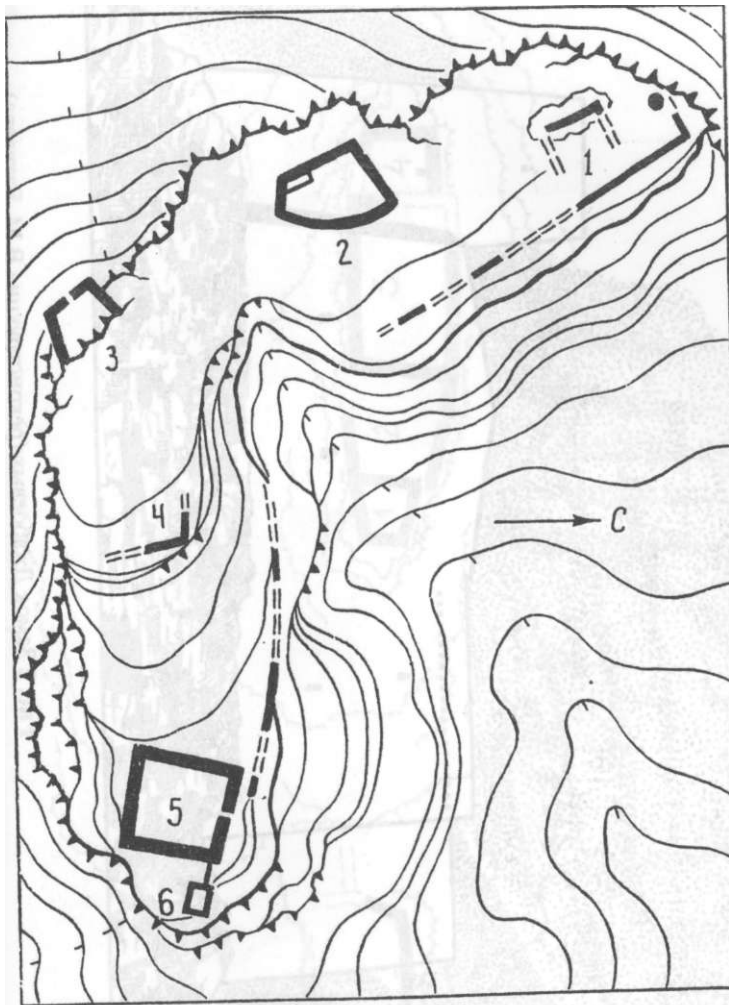


Рис. 1 План укрепления Усхур (Утху-къала)

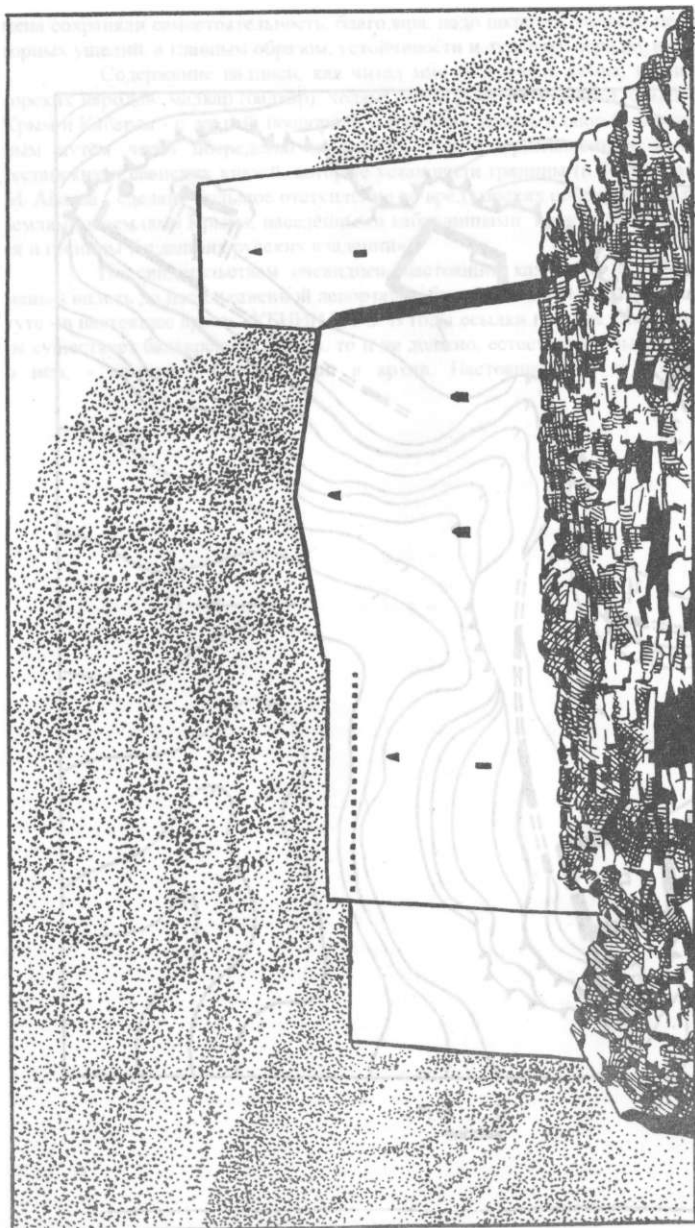


Рис. 2 Замок Джабоевых (реконструкция В.М. Багчаева)

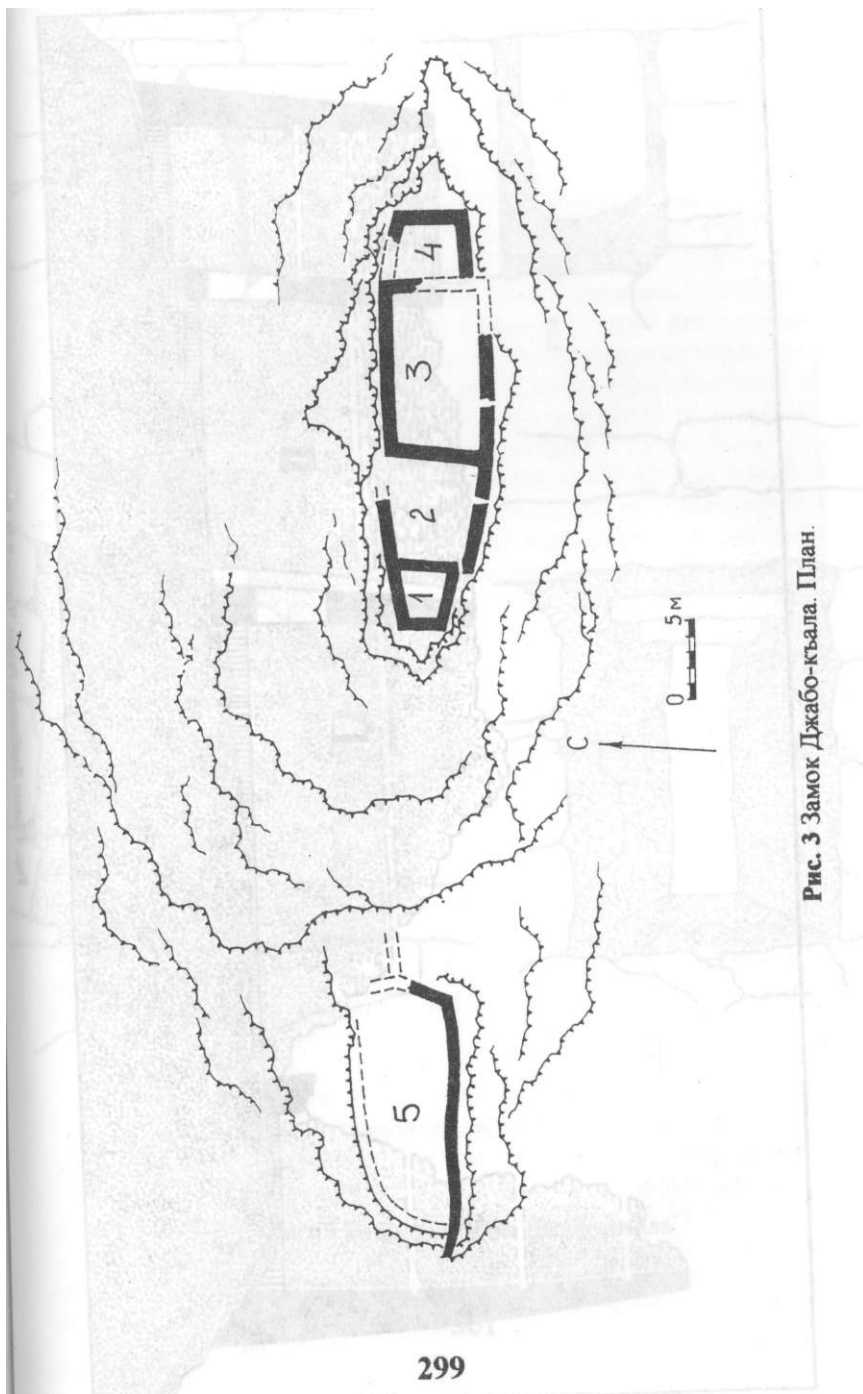


Рис. 3 Замок Джабо-къала. План.

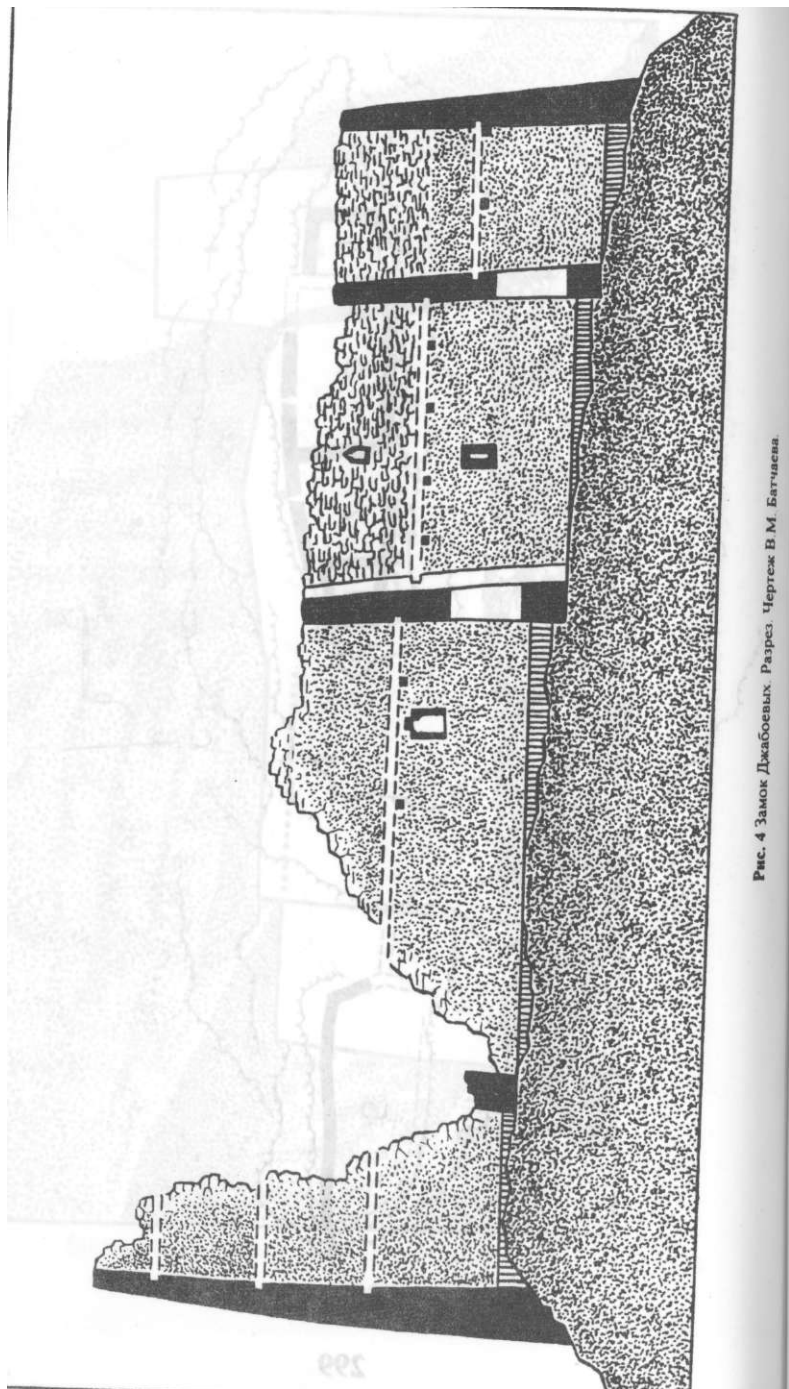


Рис. 4 Замок Джабоевых. Разрез. Чертеж В. М. Батчаева

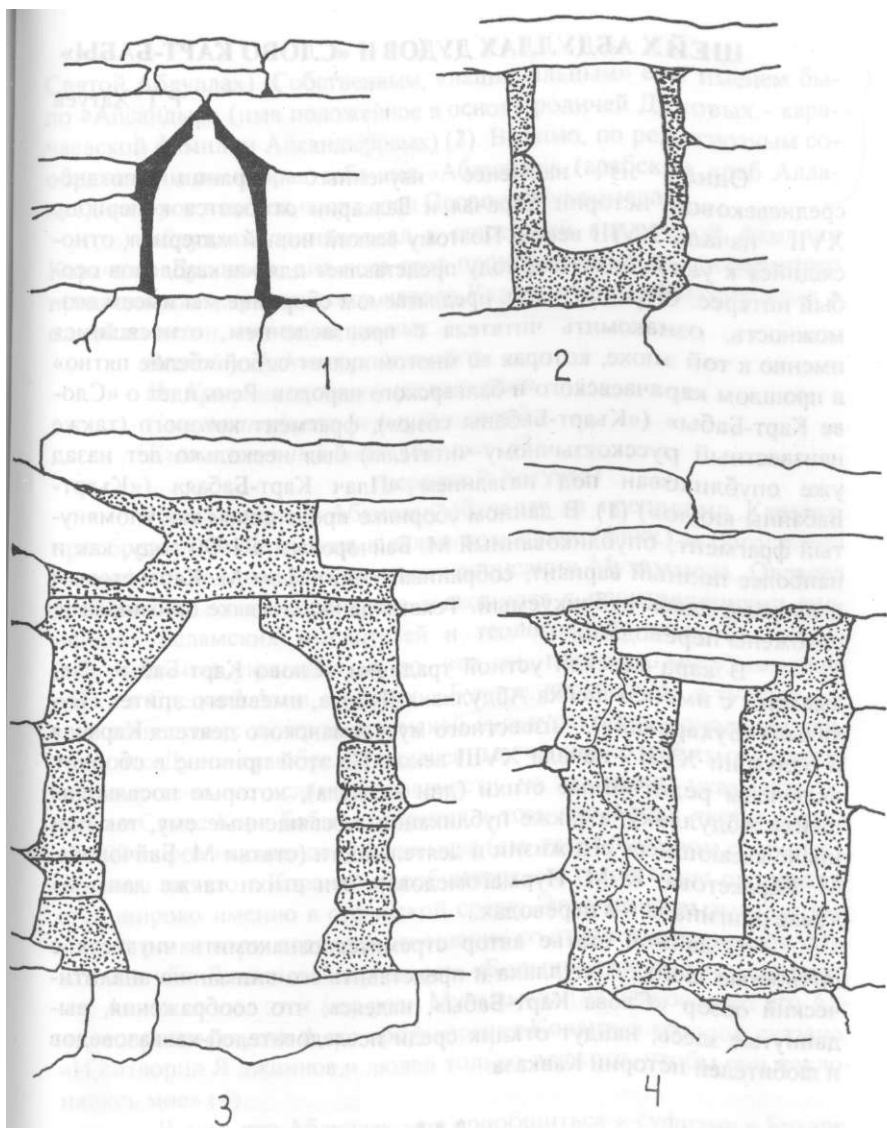


Рис. 5 Бойници замка Джабо-къала.

Одна из наименее изученных страниц средневековой истории Карачая и Балкарии относится к периоду XVII – начала XVIII веков. Поэтому всякий новый материал, относящийся к указанному периоду представляет для кавказоведов особый интерес. Отраднo, что в предлагаемом сборнике мы имеем возможность, ознакомить читателя с произведением, относящимся именно к той эпохе, которая во многом являет собой «белое пятно» в прошлом карачаевского и балкарского народов. Речь идет о «Слове Карт-Бабы» («Къарт-Бабаны сбзю»), фрагмент которого (также неизвестный русскоязычному читателю) был несколько лет назад уже опубликован под названием «Плач Карт-Бабая» («Къарт-Бабайны кюю») (1). В данном сборнике представлен как упомянутый фрагмент, опубликованный М. Байчоровым в 1990 году, как и наиболее полный вариант, собранный этнографом М. Каракетовым и впервые здесь публикуемый. Тексты даны на языке оригинала и, снабжены переводами.

В карачаевской устной традиции «Слово Карт-Бабы» связывается с именем шейха Абдуллаха Дудова, имевшего эпитет «Бухачы» («Бухарский»), - известного мусульманского деятеля Карачая и Балкарии XVII - начала XVIII веков. По этой причине в сборник включены религиозные стихи (дин назмула), которые посвящены шейху Абдуллаху, а также публикации, посвященные ему, так или иначе касающиеся его жизни и деятельности (статьи М. Байчорова, М. Каракетова, К.-М. Нурмагомедова). Эти стихи также даны на языке оригинала и в переводах.

В данной статье автор стремится ознакомить читателя с личностью шейха Абдуллаха и представить его вниманию аналитический обзор «Слова Карт-Бабы», надеясь, что соображения, выдвинутые здесь, найдут отклик среди исследователей-кавказоведов и любителей истории Кавказа.

* * *

Кадий и шейх Абдуллах (Айсандыр) Дудов вошел в историю карачаевцев и балкарцев как крупный религиозный просветитель и общественный деятель позднего средневековья.

В устных и письменных источниках он упоминается под различными прозвищами и эпитетами: Халал-улу Карт-Баба, Абдулкади Халалов, Карт-Баба (букв. «Старый Предок»), Абдуллах Бухарачы (Абдуллах Бухарский), Абдуллах-шыйых (шейх Абдуллах или

Святой Абдуллах). Собственным, «национальным» его именем было «Айсандыр» (имя положенное в основу родичей Дуловых - карачаевской фамилии Айсандыровых) (2). Видимо, по религиозным соображениям он избрал себе имя «Абдуллах» (арабское «раб Аллаха»), которое некогда носил отец Пророка Мухаммеда.

Абдуллах принадлежал к старейшей княжеской фамилии Карачая - Дудовым, она вела свое происхождение от знаменитого предводителя карачаевского народа Карчи, что и зафиксировано в одной из песен, ему посвященных:

*Весной у Дудовых родившийся,
На Крымшамхаловой женившийся,
Сто пятнадцать лет проживший
Благословенный шейх Абдуллах!* (3)

(перевод Р.Хатуева)

Несколько лет Абдуллах обучался за пределами Карачая, приобрел глубокие знания в исламском праве (фикх) и богословии (калам), в хрониках пророк и жизнеописании Мухаммеда. Овладел арабским языком, в оригинале знакомился с произведениями виднейших исламских мыслителей и теологов. Эпитет «Бухарачы» («Бухарский») указывает на то, что он, постигал мусульманские науки в Средней Азии, а именно в Бухаре, являвшейся в ту пору одним из ведущих центров исламской культуры. Есть основания считать, что Дудов приобрел определенные знания по суфизму - мистическому течению ислама. В частности, на это может указывать то, что в «Слове Карт-Бабы» говорится о том, что Аллах якобы создал 18 000 миров именно для Мухаммеда (см. текст в данном сборнике). Об этом ничего в Коране не сообщается, но такой тезис проповедуется широко именно в суфийской среде. Этот тезис вызывал и вызывает резко отрицательное отношение со стороны ортодоксов. Мухаммед ибн Джамиль Зину пишет: «Большинство суфиев считают, что Аллах создал этот мир ради Мухаммада (да благословит его Аллах и приветствует). А это противоречит Корану, в котором сказано: «И сотворил Я джиннов и людей только для того, чтобы они поклонялись мне» (4).

В том, что Абдуллах мог приобщиться к суфизму в Бухаре, нет ничего удивительного, поскольку именно Бухара считалась одним из центров мирового суфизма. Огромным влиянием здесь пользовались духовные наставники (ишаны) суфийских орденов Накшбандийя и Кубравийя, мнение которых не могли игнорировать даже самые могущественные владыки Бухарского эмирата и других государств Средней Азии (5). Возникшие в Бухаре и других центрах этого региона, суфийские тарикаты (ордена) распространились по всему мусульманскому миру. На Кавказе они имели сильное влия-

ние вплоть до недавнего времени в Дагестане и Чечне (6).

Еще одним косвенным свидетельством того, что Абдуллах в Бухаре приобрел к суфизму, служит то, что именно с его именем народ связывает распространение в Карачае религиозных песнопений (зикр). В данном сборнике приводятся некоторые из них. А известно, что именно зикр является основой суфийского мистического опыта, по сути, на зикре построен весь суфизм.

Абдуллах, по имеющимся устным сведениям, привез в Карачай «священную землю» с могилы пророка (7). Это означает, что он совершил хадж (паломничество) в Мекку и посетил Медину, где погребен Мухаммед. Стало быть, Абдуллаха можно считать первым из известных по имени карачаевцев, который удостоился почетного титула «аль-хаджи», коим наделялся человек, совершивший хадж.

Видимо, в странствованиях за пределами родины шейх провел много лет и вернулся в Карачай в довольно зрелом возрасте. Вернувшись, он проявил такую бурную деятельность по приобретению народа к исламу, что произвел неизгладимое впечатление на людей. Многие, видимо в последствии, действительно полагали, что он не может быть их соплеменником, а прибыл от чужого народа. Не случайно, в одном из фрагментов песни о нем он именуется «гостем Карачая» (стихи сочинил позднее Кипкеев Тогузак):

Ты - гость Карачая,

Ты - светоч нашей души,

Ты - бурак святых

Благословенный шейх Абдуллах! (8)

(Бурак - существо, перенесшее, по мусульманским преданиям, Пророка Мухаммеда из Мекки в Иерусалим).

Ничего удивительного в подобном восприятии народом знаменитого человека нет. Можно привести пример: почти два десятка княжеских фамилий Балкарии - практически все аристократические роды! - по преданиям являются выходцами не из Балкарии. Аналогичные примеры можно найти почти у всех народов планеты.

Точную дату рождения шейха определить вряд ли представляется возможным. Приблизительно же это можно установить, обратившись за помощью к генеалогии. Для этого необходимо основываться на какой-либо «опорной» дате (датах) и произвести расчеты, по поколениям исходя из традиционного в демографии положения о том, что на одно поколение приходится в среднем 30 лет. Имеющаяся информация свидетельствует о следующем:

1. Шейх Абдуллах был женат на дочери Крымшамхалова Эльбуздука Бекмырзаевича (см. статью М. Каракетова в приложениях), родного брата князей Камгута, Каншаубия и Гилястана Крымшамхаловых. Сам Эльбуздук упоминается в отчете русских

послов Ф. Елчина и П. Захарьева, посещавших Баксанский Карачай («Карачаеву Кабарду») в 1639-1640 годах. Вместе с Эльбуздуком упоминается его младший брат Гилястан (9). Все четверо братьев Крымшамхаловых также упоминаются в историко-лирической песне «Каншаубий» (10).

2. Дочь Абдуллаха вышла замуж за одного из владельцев из Казн-Кумуха. Внуком шейха от этого брака был Алиюкь, отец Алия - родоначальника карачаевской фамилии Алиевых.

3. Потомок Алия в 4-м колене - Мусса Касаевич Алиев фиксируется в материалах посемейной переписи карачаевских фамилий 1874 г. (11).

4. Внуком, упомянутого Муссы и потомком шейха Абдуллаха в 9-м колене, являлся известный общественный деятель Карачая Умар Джашуевич Алиев, родившийся в 1895 году. (12).

Таблица № 1

Эльбуздук (уп. 1639/40 гг.)→Абдуллах (1635 г.) =====
дочь Эльбуздука→Дочь (1635 г.)→Алиюкь (1685 г.)→Али (1715 г.)→Исмаил (1745 г.)→Умар (1775 г.)→Касай (1805 г.)→Мусса (уп. 1874 г.; 1835 г.)→Джашуу (1865 г.)→Умар (1895 г.р.)

1895-й год и будет являться главной «опорной» датой. Отсчитав от нее назад 270 лет (9 поколений по 30 лет) получаем 1625 год. Это и будет наиболее поздняя ориентировочная дата рождения шейха. Какова же наиболее ранняя ориентировочная дата рождения шейха?

Здесь мы обращаемся ко второй «опорной» дате - 1705 году. В этом году имя шейха (Абдул-кадий Халал-улу) фиксируется в Холамской надписи 1127 года хиджры или 1715 г. христианского летоисчисления (13). Если посчитать, что шейх даже умер в этом году, то он должен родиться не ранее 1600 года, поскольку прожил он 115 лет (14).

На наш взгляд, будет правильным за приблизительную дату принимать среднее значение между наиболее ранней (1600 г.) и наиболее поздней (1625 г.) ориентировочными датами, т.е. 1612 г. В таком случае годы жизни шейха мы можем датировать около 1612 – около 1727 годов.

* * *

Какова же была религиозная ситуация в Карачае и Балкарии в XVII столетии?

Основная часть местного населения, видимо, придерживалась языческих культов и почитала пантеон во главе с верховным

безличностным богом Тейри (от общетюркского «Тенгри»). В этот пантеон входил также покровители различных стихий и животных Тотур (Аш-Тотур), Апсаты, Аймуш, Элла, Шыбыла, Чоппа и т.д. Горцы поклонялись различного рода «священным» камням (камень Аш-Тотура у реки Чегем; камень Авсолуу у селения Верхний Чегем; камень Мамук-таш в Холамо-Безенгиевском обществе; Карындаш-ла-ташы в Балкарском обществе; камни Байрам-таш, Чоппаны-ташь в Карачае, Чегемском и Хуламо-Безенгиевском обществах; деревня Джуртда-Джангыз-Терек в Карачае, Раубазы в Балкарии и др.) (15). Язычники имели своих жрецов и шаманов, которых называли чоппачы, кымса, хамджау, табалтайчы и т.п. (16). Имелись языческие святилища и иные места поклонения.

Часть населения, очевидно, продолжала исповедовать христианство бытовавшее здесь в аланскую эпоху и распространявшееся позже католическими миссионерами. Правда, христианский культ исповедовался поверхностно. Ж. Шарден (1672-73 гг.) утверждал, что ряд горских народов, включая карачаевцев «не имеют понятия ни о сущности религии, ни об ее обрядах и не соблюдают никаких законов» (17). Имеется ряд свидетельств о реликтах христианства среди карачаевцев и балкарцев в XVII-XVIII веках.

А. Ламберти (1654 г.) о горских народах, включая карачаевцев: «Все они именуется христианами, но живут без законов». Он же: «Все они, хотя величают себя именем христианским, но ни по вере, ни по набожности ничего христианского у них незаметно» (18).

Кабардинские князья М. Атажукин и А. Гиляханов (1743 г.) о балкарцах: «Издравле они были христианского закона, который и ныне многие из них содержат. И для того весной семь недель и по окончании лета две недели постятся и никакого мяса, молока и масла не едят» (19).

И.А. Гильденштедт (1774 г.) о балкарцах: некогда они «сделались христианами греческого толка, от чего еще сохранились: несколько древних церквей в этой области, празднованье воскресенья, соблюдение великого поста и употребление в пищу свинины» (20).

В XVII в. (еще до начала активной деятельности шейха Абдуллаха) в Карачай и Балкарию проникал ислам (см. ниже).

Таким образом, в XVII веке карачаевцы и балкарцы придерживались трех различных культов - языческого (основная масса), христианства и ислама (последних меньшинство, в основном среди феодальной верхушки). Такая ситуация делала миссию шейха весьма затруднительной, тем более, сподвижников по распространению ислама у него было крайне мало. Хотя он и опирался на правящий слой горских обществ, уже частично исламизированную знать, однако метод принуждения, насильственного внедрения религии в

массы исключался. Необходимо было осуществлять проповедь мусульманства весьма осторожно, постепенно и неуклонно. Учитывая сложившиеся реалии, шейх начинал не с огульного осуждения и открытого отрицания прежних традиций, обрядов и ритуалов, а с того, что попытался внедрить в них исламские установки, как бы «исламизировать» эти традиции, делая упор на то, что все осуществляется во имя Аллаха. По рассказам карачаевских старожилов, шейх Айдуллах для того, «чтобы карачаевцы приняли ислам, проводил языческие обряды, существовавшие в Карачае в доисламское время (21). В народе они получили название «игриша шейха Абдуллаха» - «Абдуллах шыйыхны оюнлары» (22). Сама же личность шейха была окружена легендами и пользовалась таким почитанием, что вошла в сказания. Одно из легендарных преданий о нем гласит: «В некоем селении Шахил-Гонай-Эль жил один злой человек, который не осуществил какой-то «обряд предков», после того, как увидел дракона. Последний затмил небо и навлек на людей великие страдания. Помочь народу вызвался шейх Абдуллах, который взамен потребовал одного - принятия ислама. Люд согласились на это условие. Шейх надел на правую ногу «башмачок (божества) Чоппы», а на себя жреческое одеяние (Топпай-Тырхан-Къамталыкъ) и поднялся на поляну Байрым-Тюз. Затем он подорвал к себе старца из рода Дудовых и ребенка, также из княжеского сословия. Шейх попросил старца кинуть в озеро двух заранее пойманных гусей серого и алого цветов, а ребенка - кинуть за птицами в озеро землю. Старик и ребенок проделали предписанные действия, после чего небо в Карачае сделалось ясным и с ясного неба пошел проливной дождь» (23).

Глубокое знание духовного склада своего народа и основанная на этом тактическая гибкость, неутомимый труд в деле просвещения и настойчивость в избранном пути, незаурядные личные качества, умение вести диалог и убеждать, с течением времени создали высочайший авторитет священнослужителя в горской среде. При жизни за ним закрепились почетные эпитеты «шыйых» (святой) и «мубарек» (благословенный).

Абдуллах проповедовал призыв сострадания к обездоленным, воздержание от применения насилия ко всему живому и одновременно выступал с осуждением преступных деяний, обличал воровство, столь распространенное в ту пору, угнетение одних людей другими. Революционером, конечно, он не был. Его целью было смягчение отношений между зависимыми людьми и их хозяевами, снятие социальной напряженности в обществе (о проявлениях сословного антагонизма, даже о «восстании» низов против аристократии в ту пору упоминают карачаевские предания). Эгалитарная доктрина ислама, проповедующая, что все мусульмане - братья была

той действенной силой, которая могла ослабить сословные коллизии. Личный пример шейха наглядное тому подтверждение: будучи сам по происхождению из княжеской среды, он смог завоевать огромные симпатии и уважение в самых широких слоях народа, вплоть до лично зависимых категорий населения.

За Абдуллахом закрепилась слава умелого целителя. Изготавливая собственноручно различного рода настои трав, мази и иные снадобья, шейх избавил многих людей от недугов. По преданиям, он так снимал порчу и сглаз. Как истинный лекарь, он не успокаивался на этом и словом утешал страждущих, укреплял их веру в свои силы, успокаивал и вносил надежду в сердца отчаявшихся. Он не требовал платы и не принимал добровольных подношений за помощь, оказываемую им.

Первые упоминания о строительстве мечетей в Карачае связываются именно с его именем. Одна из мечетей была построена около родового квартала (тийре) Алиевых в ауле Карт-Джурт, вместо какого-то языческого «домика», видимо святилища (25).

С именем Абдуллаха связывают и распространение среди карачаевцев арабской грамоты (см. в данном сборнике работу М. Байчорова «Благословенный шейх Абдуллах»). Очевидно, данное утверждение имеет под собой реальную историческую почву. По крайней мере, ныне неопровержимо доказано, что в Кубанском Карачае в XVII веке арабская письменность бытовала. В декабре 1990 г. во время землеройных работ в селенье Карт-Джурт была обнаружена надмогильная каменная стела (сын тащ) размером 120 x 50 x 16 см. На стеле имеется арабографическая надпись выполненная на двух языках - арабском и тюркском (карачаевском). Арабский текст гласит: О Аллах! О Мухаммад!

Обладатель сего камня Батыр Мырза

Сын Сосрана

Мы - от Аллаха и к Нему вернемся.

Тюркский текст:

Надежда зиярата (посещения, в данном случае, могилы)

В молитве (за упокой души)

Сегодня (она) для меня

Завтра - для тебя (25)

На данной стеле отмечена дата по мусульманскому летоисчислению - 1107 год лунной хиджры, что соответствует 1695 году христианского летоисчисления.

Отметим, что упомянутый арабографический памятник на 20 лет старше Холамской плиты 1127 г. хиджры (1715 г.), о котором в свое время упоминал Л.И.Лавров (26) и который до этого считался самым старым эпиграфическим памятником карачаево-балкарского

языка, выполненного арабской графикой.

К.-М. Нурмагоматов совершенно справедливо выдвигает предположение, что Батыр-Мурза сын Сосрана принадлежал к роду князей Крымшамхаловых (27). Это предположение основывается на трех посылках.

Во-первых, стелы с письменами в Карачае были исключительной редкостью, вплоть до XIX века включительно могилы карачаевцев отмечались лишь небольшим куском каменной плиты без имен и дат; столь «пышный» памятник, очевидно, принадлежал представителю высшего сословия.

Во-вторых, основной княжеской фамилией в Карт-Джурте (где обнаружен памятник) были именно Крымшамхаловы.

В-третьих, из всех княжеских фамилий Карачая именно в фамилии Крымшамхаловых имеется атаул (клан) Сосранлары, т.е. носящий имя Сосрана (как и на стеле).

И, наконец, в-четвертых, стела Батыр-Мурзы сына Сосрана обнаруживает внешнее сходство со стелой Мухаммата Крымшамхалова атаула Сосранлары, которая датируется столетием позже первой стелы (28).

Поэтому, вслед за указанным автором, мы можем со всем основанием сказать - стела 1695 года принадлежит представителю рода князей Крымшамхаловых (напомним, что шейх Абдуллах был женат именно на представительнице этого рода). Не исключено, что надпись выполнена, если не самим шейхом Абдуллахом (ведь именно он подписался под одной из балкарских плит 1127 года - «писал Абдул-кади Халалов»), то одним из его соратников или учеников. Тем более столь, грамотных людей, владевших не только арабской графикой, но и арабским языком в полуязыческом Карачае, в ту пору было немного.

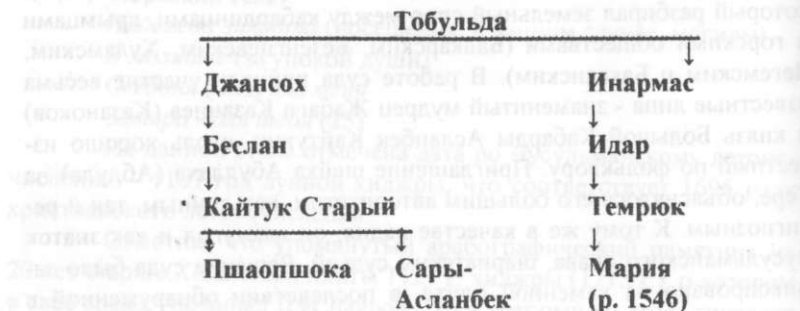
Известность шейха вышла далеко за пределы Карачая и Балкарии. В 1715 году он принял участие в третейском суде (тёре), который разбирал земельный спор между кабардинцами, крымцами и горскими обществами (Балкарским, Безенгиевским, Хуламским, Чегемским и Баксанским). В работе суда принял участие весьма известные лица - знаменитый мудрец Жабаги Казаниев (Казанок) и князь Большой Кабарды Асланбек Кайтукин, столь хорошо известный по фольклору. Приглашение шейха Абуллаха (Абула) на Тёре, объяснялось его большим авторитетом, как личным, так и религиозным. К тому же в качестве кадия, он выступал и как знаток мусульманского права, шариатским судьей. Решение суда было зафиксировано на каменной плите, в последствии обнаруженной в развалинах фамильной башни Гиргоковых (селение Усхур, Холамское общество). Текст, выполненный арабским письмом, но на ка-

рачаево-балкарском языке гласит: «Между кабардинцами, крымцами и пяти горскими обществами возник спор из-за земель. Пять горских обществ: Балкар, Безенги, Хулам, Чегем, Баксан. Горские общества избрали Кайтукова (Кайтукина, - Р.Х.) Асланбека, кабардинцы Казаниева Жабаги, крымцы Сарсанова Баяна, и они сделали тере - определили: с местности Татартюпх до Терека, оттуда до равнины Кобана, оттуда до перевала Лескенского, оттуда до Жамбаша и на Малку. Верхняя часть принадлежит пяти горским обществам.

С Таш-Каласы (Воронцовка) до Татартюпа - владение крымское. От Таш-Каласы вниз - владение русских. Свидетелями при этом были: из Крыма Агалар-хан, Отаров Отар; Отарова доставили горские общества. Писал Абдул-кади Халалов. Раджаб (месяц) в последних числах, в воскресенье 1127 г. хиджры» (29).

В деле улаживания спора, видимо, проявились и дипломатические способности шейха, прекрасное знание им тонкостей мусульманского права. Вряд ли в ту пору в Кабарде, Карачае и Балкарии имелся более авторитетный по знаниям исламского законодательства, да и по возрасту (в 1715 году шейху было около 100 лет) человек. Даже знаменитый мудрец Жабаги Казанокон, призванный кабардинцами на упомянутое Тере был в ту пору сравнительно молодым человеком (Жабаги родился в 1685 году, умер в 1750-м) (30). Намного моложе шейха был избранный в Тере от горских обществ Балкарии князь Асланбек Кайтукин (ум. 1746 г.). Известно, что прапрадед Асланбека - князь Пшаопшока Кайтукович был троюродным братом Марии Темрюковны (жены Ивана IV), которая родилась в 1546 году. Если считать их сверстниками, то Пшаопшока, принадлежа к младшей линии, родился около 1550 года. Его сын - Казий - в 1580 г., внук Джанбулат (дед Асланбека Кайтукина (в 1610 г., прапрадед Кайтук) отец Асланбека) - в 1640 г., сам Асланбек - в 1670 году (умер в 1746 году в возрасте около 76 лет).

Таблица № 2



Казий (уб. 1615)



Джанбулат

(р. ок. 1610)



Кайтук Младший

(р. ок. 1640)



Асланбек Кайтукин (р. ок. 1670 – ум. 1746)

Таким образом, второй (после Жабаги) участник Тёре Асланбек Катйукин годился шейху Абдуллаху во внуки! Естественным будет предположить, что почтенный возраст шейха, его принадлежность к высшему, княжескому сословию и, самое главное, высочайший религиозный авторитет в регионе побуждали многих влиятельных владетелей (в том числе, как видно из решения Тёре, феодалов Крымского ханства и Большой Кабарды) прислушиваться к мнению Абдуллаха. Видимо, мирное разрешение территориального конфликта еще более подняло престиж шейха среди знати окружающих Карачай народов.

Сам шейх использовал свое влияние и в целях сохранения политической независимости своего народа. Не известно ни одного упоминания о каком-либо конфликте между Кабардой и Карачаем, которое относилось бы к периоду деятельности Абдуллаха. Упоминаемый в «Песне Карчи» Сары-Асланбек Кайтукин, враждовавший с карачаевцами Баксана (31), это не тот Асланбек Кайтукин, который упоминается в Холамской плите 1715 года, и который умер в 1746 году. В «Песне Карчи» речь идет о брате Пшаопшоки Кайтуковича (прапрадеда «младого» Асланбека Кайтукина) - тоже Асланбеке Кайтукине, упоминаемом в 1589 году и родившемся около 1550-х гг. (см. таб. 2).

Таким образом, мы можем утверждать, что в немалой степени заслугой шейха Абдуллаха является сохранение политической независимости Карачая вплоть до первой трети XVIII века включительно.

Как гласят предания, шейх знал время своей кончины. Когда его поразила болезнь, он призвал к себе двух близких людей и сказал им: «Я умру на седьмой день, среду (барас кюн), пусть никто не узнает место моего захоронения» (32). Видимо, он не желал, чтобы его могила стала местом паломничества еще не до конца приобщившихся к исламу соплеменников. Он велел вырыть в Большом Карачае и Тебердинском ущелье несколько могильных ям, чтобы в одной из них его захоронили. Завещание его было выполнено. Од-

нако в народе существовало убеждение, что, он похоронен в Тебердинском ущелье, куда на его предполагаемую могилу люди и направлялись на зиярат (ритуальное посещение). В одном из стихов, посвященных ему, говорится:

*Ваша (шейха) могила - в Теберде;
Под высокими горами,
В прекрасных, чудных местах,
Благословенный шейх Абу:ллах! (33)*

(Перевод Р. Хатуева)

В 1911 году возле предполагаемой могилы шейха был погребен известный карачаевский просветитель князь И.Х.-П. Крымшамхалов (1864-1910 гг.). Подробнее о могиле шейха смотрите статью К.-М. Нурмагометова в настоящем сборнике.

Мусульмане на территорию Карачая и Балкарии видимо проникали еще за несколько веков до рождения шейха. Об этом свидетельствует фрагмент арабоязычного текста на каменной плите, датированный 1041 г. (Ниже-Архызское городище), а также остатки мусульманского мавзолея близ совр. Усть-Джегуты, датируемые золотоордынским временем - XIV в. (34). Однако эти фрагментарные данные не дают оснований говорить о принятии ислама частью местного населения. Лишь в XVII веке фиксируется наличие у балкарцев мусульманских имен: в 1629 г. упоминается балкарский владелец «Абдаулла», т.е. Абдулла, в 1651 г. - балкарский владелец Али-бек (35). В Карачае часть знати, видимо, приняла ислам уже во второй половине XIV века. В частности, на это указывает генеалогия князей Казиевых, фрагмент которого мы приводим в таблице № 3 (36).

Таблица № 3

Къазий → Учай → Къара-Мырзамек → Сарыбий → Каракан → Махмут (Къустос) → Мырзамек → Къоджакъ → Абдуллах → Ахмат → Исхакъ-эфенди → Окъуб → Ибрагим → Гаппо → Чомай → Гиназ (родился в 1903 г.).

Родоначальник-эпоним этой фамилии, сын некоего Къаусархана, родившийся по генеалогическим преданиям не позднее 1395 г. носит имя «Къазий», имеющее арабское происхождение (от «Гъази» - воитель за веру). Его потомок где-то в 8-м колене, которого зовут Къустос, и который родился не позднее 1652-55 гг., носит также и мусульманское имя Махмут.

Исходя из этих данных, мы можем утверждать, что активное проникновение ислама в Карачай и Балкарию следует относить к XIV-XVII вв., когда эту религию принимала княжеская верхушка, заинтересованная в том, чтобы обезопасить себя от сильных му-

сультманских соседей - крымских ханов, князей Кабарды и тарковских шамхалов. Низы же народа, очевидно, стали приобщаться к исламу, начиная именно с XVII века, и распространение этой религии среди масс мы со всем основанием связываем с деятельностью шейха Абдуллаха.

Вслед за народной устной традицией мы вправе связывать появление «Слова» именно с личностью шейха. Какова эта связь?

Во-первых, автором всего «Слова» мог быть, как гласят некоторые предания, сам шейх. Прозаическая часть произведения обнаруживает хорошее знание автором карачаево-балкарского фольклорного мира и шейх, будучи сам карачаевцем знал духовную жизнь собственного народа. Поэтическая часть «Слова» свидетельствует о глубокой эрудиции автора, прекрасном знании им разнообразных мусульманских источников (Корана, Сунны, иных материалов). Нет сомнения, что проведший много лет на мусульманском Востоке, и зная арабский язык, шейх мог усвоить эти знания.

Во-вторых, шейх мог действительно все «переписать» из более раннего произведения, упоминаемом Коркуу-улу Джатчыу, составленном не на Востоке, а в самом Карачае. И в этом случае данное произведение может датироваться временем ранее XIV века.

Мы должны обратить внимание на то обстоятельство, что имеющиеся в нашем распоряжении две версии («Слово Карт-Бабы» и «Плач Карт-Бабая») обнаруживают тождество поэтической части (пусть и не стопроцентное), в то время, когда прозаическая часть обеих версий различна. Поэтому мы вправе предполагать, что прозаическая часть носит вспомогательную нагрузку, служит как бы обрамлением поэтической части. Это означает, что прозаическая часть менее древняя, чем поэтическая. Мы полагаем, что прозаическая часть изначально не являлась частью «Слова», а принадлежала к иному источнику, нежели поэтическая. Можно сказать еще определеннее, что поэтическая часть «Слова», видимо, восходит к письменной литературной традиции, а прозаическая - к устной, фольклорной.

На наш взгляд «Слово» вообрало в себя как сугубо местные, национальные карачаево-балкарские традиции, так и традиции мусульманского Востока, соединило воедино элементы духа обеих культур. Не исключено, что шейх Абдуллах слил воедино, обработал в композиционном плане два произведения: одно (составившее прозаическую часть), автором которого являлся Коркуу-улу Джатчыу и восходящее к раннесредневековой эпохе, видимо, хазарско-аланской, и второе, почерпнутое шейхом из восточной литературы, а затем переложенное им на родной язык. Но, шейх мог и не переложить какое-либо произведение, а лишь использовать мотивы му-

сульманских преданий, которые он усвоил на Востоке, т.е. в этом случае он выступал не просто компилятором, а **соавтором** «Слова». Последнее нам представляется наиболее верным. Это мнение основывается не только на устной традиции, и как выше отмечалось, в «Слове» зафиксированы элементы суфийских воззрений (о творении Аллахом ради Мухаммеда 18 000 миров). В то же время известно, что именно Бухара, где обучался шейх Абдуллах, являлась одним из крупнейших центров суфизма. В «Слове» упоминается о походе Зулкарнея (Александра Македонского) на Страну Тюрков - Тюрк Эль. Эти сведения шейхом могли быть почерпнуты именно из Средней Азии, где образ Искендера Зулкернейна был весьма популярен в литературной традиции.

Таким образом, мы можем утверждать с большой степенью вероятности, что, по крайней мере, автором части (видимо, поэтической) «Слова» является шейх Абдуллах Дудов (Бухарцы).

* * *

Ниже мы постараемся подвергнуть краткому анализу один из вариантов «Слова Карт-Дабы», который был записан научным сотрудником Института этнологии и антропологии Российской Академии наук М.Д. Каракетовым у сказителя Биджиева Мухаммада Хасанбиевича. Этот вариант наиболее полный (всего М.Д. Каракетовым было записано три варианта «Слова») и, видимо, наиболее архаичный.

В этом произведении можно выделить три компонента: нартовский, христианский и арабо-мусульманский.

Нартовский компонент. Он выражен в именах действующих персонажей и сюжетных единицах.

На наш взгляд **Ораз-Бек** «Слова» не кто иной, как нартовский Ёрюзмек. И дело не только в том, что оба имени, по сути, являются собой две формы одного и того же имени Ёрюз/Ораз/Уруз/Урус + мек/бек с характерным переходом в тюркских языках - «б»/«м». Обнаруживается сходство мотивов.

Так, в «Слове» Ораз-Бек выступает врагом Зинзиула из рода Пука (Пукълары). По нартовским сказаниям, Ёрюзмек ведет смертельную схватку с угнетателем нартов Пуком/Фуком (37).

В «Слове» Ораз-Бека отравляют по наущению того же Зинзиула из рода Пука. Согласно нартовскому эпосу, именно сын Пука/Фука пытается организовать отравление Ёрюзмек (38).

Далее. В «Слове» Ораз-Бек был отравлен на пиру (во время сватовства). И нартовского Ёрюзмек враги пытаются отравить именно на пиру (39).

Кроме того, в «Слове» Ораз-Беку помогает дух бабушки в образе **волчицы**. По нартовским сказаниям, Ёрюзмеку выжить помо-

гает также волчица, которая вскармливает его своим молоком и отчего Ёрюзмека нарты прозвали «Волчьим выкормышем» (40).

Конечно же, все эти совпадения не случайны, в чем мы убедимся, обратившись к другим персонажам и сюжетам «Слова».

В «Слове» Деузт-Хан, Генджока, Улауган и Гу-Дили являются ближайшими родственниками, принадлежат к одной генеалогической линии. К одной генеалогической линии принадлежат и нартовские Деузт (Дебет), Генджок (Генджакешауай), Алауган и Гу (см. таб. № 4).

Таблица № 4

Деузт (Дебет)→Алауган→Генджок (Генджакешауай)

Деузт приходится отцом нартов Алаугана и Гу, Генджок (Генджакешауай) - сыном Алаугана (41). То, что в «Слове» дается несколько иное старшинство поколений одного и того же рода в данном случае несущественно. Поскольку в фольклоре контаминации - явление весьма распространенное. Главное здесь - принадлежность к одной генеалогической линии. Кстати, то, что в «Слове» Генджок выступает отцом Улаугана, а не наоборот (как в большинстве нартовских сказаний Алауган выступает отцом Генджока-Генджакешауая) тоже имеет под собой определенную традицию. Так, в записи одного из сказаний, осуществленном А.Н. Дьячковым-Тарасовым в 1898 году. Алауган относится к роду Генжокалары, т.е. выступает потомком Генджока (42) - точно так же в «Слове» Улауган выступает потомком Генджока. Таким образом «ошибка» сказителя «Слова» имеет под собой определенную традицию.

Далее. В «Слове» у Генджока имеется 19 сыновей, двумя из которых являются Улауган и Гу-Дили. Согласно нартовскому эпосу, у деда Генджока (Генджакешауая) было 19 сыновей, двоих из которых звали Алауган и Гу (43). Имеющая место контаминация опять-таки несущественна. Большинство имен, встречающихся в «Слове» имеют аналогию в нартовских сказаниях карачаевцев и балкарцев, в чем наглядно можно убедиться из приводимой сравнительной таблицы:

«Слово Карт-Бабы»	«Нарты», 1994; КБДК
1. Ачей	Ачьевы (с. 546-564), род нартов
2. Дуэт-хан	Деузт (с. 305)
3. Пука род	Пук, Фук (КБДК, с. 47-50; Нарты, с. 311)
4. Улауган	Алауган (Нарты, с. 394)
5. Гу-Дили	Гу (Нарты, с. 577)
6. Узхуртук	Усхуртук (Нарты, с. 78)
7. Тьююрман	Тейюр (Нарты, с. 335)

8. Индиль-бек	Индиевы (Индилери), род (Нарты)
9. Джети-бек	Джетиевы, род нартов (Нарты, с. 644)
10. Хубун	Хубун (Нарты, с. 552 и далее)
11. Таллы-Бора	Бора, Бора-батыр (Нарты, с. 535)
12. Ораз-бек	Ёрюзбек (Нарты, 308 и далее)
13. Генджок	Генджокаевы, род нартов (Нарты, с. 421)
14. Гилястан	Гилястан (Нарты, с. 529)
15. Зинзиуул	Зинзиуар (Нарты, с. 401-402)
16. Хабарлы-Шауай	Шауай, Кара-Шауай (Нарты, с. 413 и далее)

Образ «страшного хана» Зинзиуула из рода Пука очевидно контаминирован с образом эмегенши Зинзиуар из нартовского эпоса (44). На это указывает такая деталь: Пук/Фук, к роду которого принадлежит Зинзиуул, в эпосе называется «Красным», «Краснобородым» - «Къызыл Фук» (45). Зинзиуар в эпосе имеет ярко красную голову (46). Смешение, видимо, обусловлено традиционной идеей вражды эмегенов и нартов и сходством цветового характера.

Еще пять антропонимов «Слова» встречаются в различных фольклорных источниках. Имя Солман в форме Солманчыкъ (т.е. уменьшительное от «Солман») встречается в сказании о том, как маленький мужичок по имени Солманчыкъ хитростью побеждает свирепых эмегенов (47). В прошлом Солман/Солманчыкъ являлся одним из эпизодических героев нартовского эпоса. Кроме того, Солман - «огромное существо, которое появилось от слияния Солнца и Луны... Появление его предотвратило гибель солнца и соответственно людей» (48). По другим данным, Солман - «главная среди звезд», в связи с которым проводилось ритуальное игрище Солман-Той, проводившееся ночью и посвященное звездам (49).

Имя Будиян, как правило, связывается с родоначальником одного из союзов родов (къауумов) - Будиянлары, от которого ведут происхождение ряд фамилии Карачая и Балкарии - Акбаевы, Байрамуковы, Текеевы, Элькановы, Чотчаевы и др. (50). Родоначальник къауума Будиян по фольклорной традиции считается одним из ближайших сподвижников Карчи (Къарча) - легендарного предводителя карачаевского народа (51).

Имя Мехерен-Къула встречается в фольклорных текстах, как некий человек (?) из рода Туйюрмана (ср.: Туйюрман в «Слове»). В тексте песни ритуального игрища Адили-Оюн упоминаются имена и некоторых других персонажей «Слова» (мы выделяем их в тексте):

Адили Гудили - Гу-Дили в «Слове»

Хунутда Гудили - род Хунуттаевы в «Слове»

Олла Абдал - Абдал-Къул в «Слове»

Тейри-Къула

Майры-Къула

Тюйорманов сын - Тюйорман в «Слове»

Мехерей-Къула - Мехерей-Къула в «Слове»

Глава дружины - Баш иррейчи

Индил-бек - Индил-бек в «Слове»

Выйди и уйди - Чыкъ да кет (52)

Имя Сирей-хан, видимо, каким то образом связано с именем языческих жрецов Сирей, Ирей-Сирей-Тирей-Тейри-Хана, упоминаемых в фольклорных материалах (53).

Как указывалось выше, в фольклоре упоминается и род Хунуттаевы, фигурирующий в «Слове».

Еще девяти собственным и родовым именам (Шошта-бек, Бытвай, Чекмен-хан, Джалыкъ-хан, Куал-Бий, Тутар-хан, Абдал-Къул, Борангук, Хонтаевы) мы пока аналогий в карачаевском фольклоре не обнаружили. Может быть, одно из них - Шошта-Бек имеет связь с родоначальниками карачаевской фамилии Шоштаевых (Шоштайлары)? Добавим, что один из атаулов (кланов) фамилии Каракетовых носит наименование Тутаровы (Тутарлары). Однако имеет ли оно какую-либо связь с Тутар-ханом, упоминаемым в «Слове» опять-таки приходится только гадать.

Имя Бытдай может быть связано с именем родоначальника карачаевского рода Бытдаевы (Бытдалары), но каким образом вряд ли представляется возможным сказать.

Таким образом, из 30 личных и родовых имен, упомянутых в «Слове» (прозаическая часть) 16 находят полную или частичную аналогию в карачаево-балкарском нартовском эпосе (более 50%), 6 фиксируются в различных фольклорных источниках, 3 созвучны с наименованиями карачаевских фамилий и фамильных кланов, 5 нами пока не идентифицируются.

Есть одно наименование, которое встречается как в прозаической, так и в поэтической части «Слова» (единственный случай). В прозаической части «Слова» упоминается род Хонтаевы, а в поэтической - некие хонтаи (хонтайла), которым Зулькарней (Александр Македонский) якобы дал истинную веру (дин). По разъяснениям информаторов, сделанных М.Д. Каракетову и сообщенных им автору данной статьи, хонтаями в прошлом называли людей (народ?), которые жили на этих землях до карачаевцев. В современном карачаево-балкарском языке слово хонтай/хонта имеет значение «дурень», «приду рок», «дурак» (54), что вовсе не исключает в про-

шлом его иное содержание. В свое время этого вопроса касался М.А. Хабичев, связывавший слово хонтай/хонта с другим карачаево-балкарским словом гонда – «увалень», «нескладеха», а оба этих слова с этнонимом хун /гун, т.е. с гуннами-хуннами (55). С этим же этнонимом исследователь связывал балкарский топоним Хунтурту, которое, по его мнению, могло образоваться от «хун» + «урту» («йурту» - «родина», «местопребывание», «селение») (56), т.е. «хунское селение». С.Я. Байчоров выразил несогласие с подобной этимологией, ссылаясь на то, что слово хонта/гонда в современном карачаево-балкарском языке не имеют того содержания, которое вкладывает в него М.А. Хабичев, а связь Хунтурту с хуннами основана лишь на созвучии (57). Возражение неубедительно, поскольку в истории языка имеются многочисленные примеры, когда менялось смысловое значение слов, а различные этнонимы приобретали отрицательное значение, превращаясь в нарицательные имена. Пример этнонима вандал, позже ставший обозначением разрушителя культурных ценностей лишь яркий, но не единственный пример такого рода. Ругательным позже стало русское слово «поганый», изначально не имевшее столь отрицательного смысла и употреблявшееся для обозначения язычников, иноверцев. Вряд ли стоит перечислять примеры...

Термин Хон как имя народа встречается в трудах ранне-средневековых армянских авторов. Впервые Хоны упоминаются Егишэ и Фавстом Бузандом (V в.). Егишэ, называющий страну Хонов ворота Хонов, показывает тесные связи правителей страны Хонов с Арменией. Судя по тексту, Егишэ располагал страну Хонов севернее Дербента, называемого им Чором, или ворота Хонов, западный предел этой страны составляли Аланские ворота (58). Очевидно, под хонами армянские авторы подразумевали гуннов, действительно проникавших и оседавших на Северном Кавказе (59). Видимо, именно с этим народом связаны хонтай, упоминаемые в фольклоре (в том числе и в «Слове»), а также топоним Хунурты, о чем в свое время писал М.А. Хабичев. По крайней мере, на сегодняшний день иного объяснения мы не находим.

ХРИСТИАНСКИЙ КОМПОНЕНТ. Он прослеживается слабо и только в поэтической части «Слова».

Примечательно упоминание о «Хох-Майхохе», от которого устроил защиту Зулкарней (Александр Македонский). Нет сомнения, что здесь речь идет о библейских Гог и Магог, соответствующих кораническому Йаджудж и Маджудж. В Коране рассказывается о том, как Зуль-Карнейн устроил железную преграду от Йаджудж и Маджудж (Коран, 18:93-98). Однако слово Хох-Майхох не арабское, кораническое, а сближается именно с библейским Гог и Магог, в то

время когда по-арабски оно звучит Йаджудж и Маджудж.

Иисус в «Слове» именуется Ышау/Ышау-Ыйых-Хан, где «ыйых» и «хан» - тюркские слова (см. примечания к «Слову»). Опять-таки наименование Иисуса не кораническое (в Коране он называется Иса), как и не греческое (Иисус). На наш взгляд, оно происходит от еврейского имени «Иешуа», от которого и произошло греческое - Иисус. Поскольку иудеи не признают миссии Христа, то, видимо, речь идет не об иудейских, а еврейско-христианских истоках этого, наименования в «Слове». Может быть, в хазарскую эпоху христиане пользовались в богослужебной практике еврейским языком, употреблявшимся в Хазарском каганате. Известно, что древнееврейский язык «к IX-X вв. был давно уже мертвым даже для самих евреев..., но сохранял роль языка богослужения, а потому употреблялся и в Хазарии после принятия ее царем иудаизма (60).

Однако иудаизм среди основной массы населения Хазарии не получил широкого распространения. Аль-Истахри и Ибн Хаукаль писали, что в Хазарии «последователей иудейской веры меньше всего, а больше всего в Хазарии мусульман и христиан» (выделено мной. - Р.Х.), на основании чего современные исследователи делают вывод о том, что основная масса хазар «исповедовала ислам, христианство или различные языческие культы (61). Не исключено, что древнееврейский (или арамейский) язык мог употребляться и христианами Хазарии, в обрядово-культурной жизни. Возможно и то, что среди христиан Хазарии бытовало и еврейское имя Христа – Иешуа, наряду с греческим именем Иисус.

В «Слове» Иисус (Ышау) именуется «любимым сыном Аллаха)/Аллахны суйген уланы). И в этом мы также усматриваем реликт христианства, поскольку весь пафос исламской «христологии» направлен как раз против христианского утверждения о том, что Иисус является сыном Божиим. «Они (христиане) сказали: «Взял Аллах Себе ребенка»... Нет у вас на это никакой власти! Неужели вы станете говорить на Аллаха то, чего не знаете?» - гласит Коран в одном месте (10:69). В другом месте Коран решительно отвергает Троицу: «Не веровали те, которые говорили: «Ведь Аллах - третий из трех», - тогда как нет божеств, кроме единого Бога» (5:77). Естественно будет полагать, что упоминающееся в «Слове» выражение «сын Аллаха» по отношению к Иисусу имеет христианское происхождение.

Давид (Даут-хан) в «Слове» именуется «сыном Асыла» (Асыл-улу). В Коране ничего об этом не сказано, хотя сам Давид (как «Дауд») упоминается. Но в Библии упоминание об отце Давида имеется - его звали Иессей (например, Евангелие от Матфея, 1:6). На наш взгляд Асыл и есть сильно искаженный Иессей. В этом мы

усматриваем реликт христианства.

В «Слове» сообщается, что Соломон (Сулейман) имел 1000 жен. Об этом ничего не говорится в Коране, в котором сам, Соломон (как «Сулайман») упоминается. Но об этом сообщает Библия: «И было у него (Соломона) семьсот жен и триста наложниц» (3-я Царств. 11:3). В данном случае также можно, пожалуй, говорить о христианском наследии.

Христианский компонент «Слова», видимо, восходит к эпохе Хазарского каганата и Алании, ориентировочно к X-XII векам. Сохранение их в поэтической, в целом мусульманской, части «Слова», вероятно, было продиктовано тактическими соображениями, а именно стремлением к наименее «безболезненному» приобщению полужыческих-полухристианских карачаевцев к исламской религии. Этой тактики, как указывалось выше, придерживался в своей миссионерской деятельности шейх Абдуллах.

МУСУЛЬМАНСКИЙ КОМПОНЕНТ. Он отражен в поэтической части «Слова». Здесь упоминаются 11 персонажей, которые фигурируют в Коране (Адам, Нух, Зу-ль-Карнейн, Дауд, Сулайман, Исмаил, Ибрахим, Йусуф, Фир'аун, Мухаммед, Карун), а также три персонажа, в Коране по имени не упоминаемые, но встречающиеся в мусульманских преданиях (Хава-Ева, Нимруд, Али ибн Абу Талиб). В этой части «Слова» приводятся краткие фрагменты ряда коранических сказаний (о Потопе, о бросании Ибрахима в огонь, о преграде Зу-ль-Карнейна - железных вратах, защищающих от Йаджудж и Маджудж, о богатстве Каруна-Карута и т.д.). Очень часто упоминается имя Аллаха.

Детали повествования свидетельствуют о хорошем знании составителем «Слова» письменных источников мусульманского Востока. В «Слове» говорится о том, что Зулкарнейн (Александр Македонский) умер в 29 лет, но ничего подобного нет в Коране. В «Слове» говорится о нашествии Зулкарнея в страну тюрков, но о вторжении Александра Македонского на тюркские земли рассказывают письменные источники средневековья (например, Леонти Мровели, с. 28). В Коране ничего не говорится о том, что Аллах создал ради Мухаммеда 18 000 миров, но об этом повествуется в суфийских писаниях (см. выше). В «Слове» говорится о 33 000 асхабах (сподвижниках Пророка), но этого нет в Коране. В «Слове» называются имена Хауа (Ева), Нимруда и Али ибн Абу Талеба, которых также нет в Коране, но о которых рассказывается в Священном Предании мусульман - Сунне.

В целом «Слово» свидетельствует о достаточно глубокой эрудированности его автора (или составителя), безусловном знании письменных источников своего времени, причем достаточно разно-

образных.

На наш взгляд, «Слово» не просто было переписано шейхом Абдуллахом из более раннего письменного источника, но и обработано и переработано, дополнено и развито им. В известной мере, шейха можно считать поздним соавтором «Слова». Видимо, именно его личному таланту мы обязаны тем, что «Слово», несмотря на компилятивный характер, многослойность и поликонфессиональный генезис предстает перед нами логически завершенным в композиционном плане произведением. Вереницей перед нами проходят судьбы могущественных правителей (Даут, Сулейман, Зулкарней, Али, Нимруд), богатейших людей (Карут), верных Богу подвижников религии (Ибрахим, Мухаммед) и отступников (Фараон), многодетных родителей (Нух), прародителей всего человечества, живыми побывавшими в раю (Адам и Хауа). Всех их, а верующих, и неверных объединяет конечный знаменатель - смерть. Перечисляя все эти имена, рассказчик (он фигурирует под именем «Карт-Баба») преследует определенную цель - убедить хана (и каждого слушателя) в том, что его, хана, личное горе не есть явление исключительное, оно - закономерность, плата за само существование человека на земле. Смерть, должно быть, принята со смирением, поскольку восставать против нее бессмысленно - это порядок вещей, заведенный от начала мира, который не в силах нарушить ни один царь и который сам Бог не нарушает даже для самых любимых и верных своих последователей.

Но цель рассказчика не только в утешении хана. Она и в напоминании хану истинной цены ханского могущества и величия, которые оказывают иллюзорны. Если уж такие величайшие владыки как Дауд, Сулейман, Зулкарней, Нимруд, Фараон, Али не смогли защитить себя от смерти, то сможет ли хан защитить от нее самого себя, не говоря уже о том, чтобы защитить своего сына! Хан, не имеющий возможности защитить от этого даже себя, не вправе гневаться на подвластный ему народ, который не мог защитить от смерти его сына (ведь именно народ обратился в страхе за помощью к Карт-Бабе и последний призван оградить этих людей от ханской ярости).

Карт-Баба предостерегает слушателей от излишнего увлечения накоплением богатств. Они не только не предотвратят смерть, но и не дадут человеку жить полноценной жизнью в этом мире. Карут (коранический Карун), богатейший человек своего времени, ушел из жизни, не ощутив ее сладости, говорится в «Слове».

Благочестивая жизнь сама по себе не избавит от смерти. Из мира ушли самые благочестивые из людей (начиная от Адама, кон-

чая пророком Мухаммедом), ушли святые мудрецы. Но единственной альтернативой суете жизни все же объявляется именно благочестие. Отсюда призыв Карт-Бабы к выполнению требований столпов ислама (совершать намаз, хадж, платить зекят, держать уразу), звучащий в конце «Слова».

Прием, использованный в «Слове», традиционен: речь Карт-Бабы по форме обращена к конкретным слушателям (хану, его окружению, народу), а по существу - ко всем людям, к настоящему и грядущим поколениям.

С первого взгляда читателю покажется, что перед ним - монолог. На самом же деле мы имеем дело с особой формой диалога. Карт-Баба не просто изрекает истины, но дает ответы на не озвученные вопросы, и возражения и сомнения слушателей Хан - сюжетный визави Карт-Бабы по диалогу - не произносит в «Слове» ни единого предложения. Но Карт-Баба знает то, о чем хан хочет сказать, к чему хан желает апеллировать. И он отвечает на эти немые вопросы хана (и каждого из нас, его слушателей). Рассказчик одну за другой обращает в ничтожность ценности, господствующие в человеческом обществе: власть, сила, богатство, дети. Когда все это кладется на весы спора, Карт-Баба бросает на другую чашу весов одно-единственное - смерть (в широком плане - конечность сего мира) и оказывается победителем. Но победа - не цель бессловесного спора, она лишь способ обратить внимание проигравшего на непреходящую ценность бытия - благочестивый образ жизни, следование моральным законам Творца. Как сказано в Коране: «Ведь самый благородный из вас тот, кто наиболее благочестив!» (49:13).

Интересно, что Карт-Баба ни разу не обращается к теме вознаграждения в будущей жизни. Он не прельщает слушателя обещанием грядущих благ в раю за благочестие в этом мире, как это сделал бы «классический» миссионер. И это не случайно. Карт-Баба, как правоверный мусульманин, конечно же, верит и в Воскресенье и в рай, однако он хочет акцентировать внимание на то, что в этом мире есть собственная ценность, жизнь в этом мире - дар Бога и нельзя ее использовать попусту, увлекая свою душу лишь материальными благами. Противопоставление духовного начала началу материальному - стержень этической установки автора «Слова». Это принципиальное противопоставление, которое, по сути, есть противопоставление Единобожия Язычеству. Единобожие призывает человека стремиться возвыситься к Богу, в то время как язычество делает Бога утилитарным субъектом, призванным обслуживать материальные потребности человека. Единобожие возводит человека до уровня Божественного, в то время как язычество низводит Божество до человеческого. «Мemento мори» («Помни о смерти») -

не самоцель, а средство к достижению истинной цели - совершенствованию человека, первым шагом, к которому является освобождение от оков материального мира. В этом и заключается квинтэссенция этики «Слова», а не в примитивном навязывании страха смерти сильным мира, как может показаться при поверхностном взгляде.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. М. Байчоров. Благословенный шейх Абдуллах. // «Ленини Байрагъы». 19 мая 1990 г. (на карачаево-балкарском языке)
2. Каракетов М.Д. Шейх Абдуллах Дудулавы. // «Юйге игидик», 1990, № 17.
3. Там же.
4. Мухаммед ибн Ахмед Зину. Исламская акида по священному Корану и достоверной Сунне. М., 1994, с. 74
5. Джураева Г.А. Мир-и Араб и политическая жизнь в Бухаре в XVI веке. // Духовенство и политическая жизнь на Ближнем и Среднем Востоке в период феодализма. М., с. 74-78
6. Абдуллаев М.А. Общественно-политическая мысль в Дагестане в начале XX в. М., 1987, с. 41-42
7. Каракетов М.Д. Из традиционной обрядово-культурной жизни карачаевцев. М., 1995, с. 183
8. Байчоров М., указ. раб.
9. Лавров Л.И. Карачай и Балкария до 30-х годов XIX века. // КЭС, 1969, том IV, с. 88
10. Антология карачаевской поэзии. Ставрополь, 1965 (на карачаево-балкарском языке), с. 59; КБДК, с. 85
11. ГАСО, ф. 262, оп. 23, лл. 50
12. Дайпанов К.Т., Батчаев М. На крыльях времени. Черкесск, 1986, с. 48
13. Шаханов Б.А. Избранная публицистика. Нальчик, 1991, с. 243
14. Каракетов М.Д. Шейх Абдуллах...
15. Лавров Л.И., указ. раб., с. 107-108
16. Каракетов М.Д. Из традиционной... с. 8-9
17. Лавров Л.И., указ. раб., с. 118
18. Там же
19. Лавров Л.И., указ. раб., с. 110
20. Там же.
21. Каракетов М.Д. Из традиционной... с. 69
22. Там же, с. 68
23. Там же, с. 69-70
24. Там же, с. 69
25. Нурмагометов К.-М. Старинное надгробье, найденное в Карт-Джурте. // «Ленини Байрагъы», 27 апреля 1991 г. (на карачаево-балкарском языке).
26. Лавров Л.И., указ. раб., с. 105
27. Нурмагометов К.-М., указ. раб.
28. Там же.
29. Шаханов Б.А., указ. раб., с. 243
30. КБДК, с. 256
31. Антология... с. 29
32. Байчоров М., указ. раб.
33. Там же.
34. Алексеева Е.П. Археологические памятники Карачаево-Черкесии. М.,

1992.

35. Лавров Л.И., указ. раб., с. 85
36. Полевой материал. Казиев Гиназ Чомаевич, 1903 г. рожд. (личный архив М.Д. Каракетова. г. Москва).
37. Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М., 1994, с. 311 и далее; КБДК, с. 47-50
38. Нарты, с. 333
39. Нарты, с. 334
40. Нарты, с. 334-335
41. Нарты, с. 423, 430, 577
42. Нарты, с. 421
43. Нарты, с. 577
44. Нарты, с. 401-402
45. Нарты. С. 76 и далее.
46. Нарты, с. 402
47. КБФ, с. 279-280
48. Каракетов М.Д. Из традиционной..., с. 80
49. Каракетов М.Д. Из традиционной..., с. 80
50. Асанов Ю.Н. Родственный объединения адыгов, балкарцев, карачаевцев и осетин в прошлом. Нальчик, 1990, с. 146; другие источники.
51. Антология..., с. 146; Асанов Ю.Н., указ. раб., с. 146
52. Каракетов М.Д. Из традиционной..., с. 301
53. Там же, с. 192
54. КБРС, с. 710
55. Хабичев М.А. Словообразовательный и этимологический анализ некоторых карачаевских этнонимов // Актуальные проблемы карачаево-балкарского и ногайского языков. Ставрополь, 1981, с. 22-23
56. Там же.
57. Байчоров С.Я. К этногенезу карачаево-балкарского народа по данным языка и эпиграфики // Проблемы истории карачаево-балкарского и ногайского языков. Черкесск, 1989, с. 16
58. Цит. по: Байрамуков У.З. Кладезь народной памяти. Черкесск, 1993, с. 79
59. Артамонов М.И. История хазар. Л., 1962, с. 64
60. Новосельцев А.П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М., 1990, с. 5
61. Там же, с. 153

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- КБДК - Карачаево-балкарские деятели культуры конца XIX - начала XX вв. Избранное, т. 1, Нальчик, 1993 (сост. Т.Ш. Бигтирова).
- КБРС - Карачаево-балкарско-русский словарь. М., 1989.
- КБФ - Карачаево-балкарский фольклор (на карачаево-балкарском языке). Черкесск, 1987, (сост. Р.А.-К. Ортабаева).
- КНП - Карачаевские народные песни (на карачаево-балкарском языке) М., 1969 (сост. С.А. Гочияева, Р.А. Ортыбаева, Х.И. Суюнчев).
- ГАСО - Государственный архив Северной Осетии

О ЛИТЕРАТУРНОМ НАСЛЕДИИ ШЕЙХ

А. А. ДУДОВА-БУХАРСКОГО

Н.М. Кагиева

Айсандыр Дудов в карачаево-балкарской истории известен под различными поэтическими и религиозными псевдонимами и эпитетами - Карт-Баба, Халал-улу, Бухарачы, шейх Абдуллах и др. Родился он при жизни знаменитой предшественницы Гошаях-бийче, оставившей столь заметный след в национальной поэзии карачаевцев и болгарцев*, впоследствии ставшей тещей шейха.

Родители А. Дудова, видимо, уже в то время исповедовали ислам, что, на наш взгляд, и было причиной того, что юный Айсандыр оказался в одном из крупных религиозных и культурных центров мусульманского мира - Бухаре. Здесь он обучался не только основам ислама, но и ознакомился с древней и прекрасной культурой Востока. Горец в те времена не возвращался из дальнего пути на родину с пустыми руками. А. Дудов, воспитанный в лучших горских традициях, вернулся домой с подлинными сокровищами, несравненно более ценными, нежели золото и жемчуг. Он принес с собой в Карачай и Балкарию переводы и переложения на родной язык лучших образцов восточной классики - поэм «Дахир и Зухра», «Лейли и Меджнун», «Нур-Магомед». Он привез большое количество религиозных песнопений - «Рождение Пророка», «Вознесение Пророка», «Смерть Пророка», зикры². Они были переведены шейхом на северокавказский «тюрки», являвшимся в ту пору языком межнационального общения на Северном Кавказе и составившим основу современного карачаево-балкарского языка. В фольклорной традиции указывается, что шейх поначалу стремился заменить «тюрки» в Карачае и Балкарии арабским языком и пытался распространить последний в среде своего народа. Однако эта попытка оказалась неудачной, после чего он в своей миссионерской деятельности использовал родной язык. Это и обеспечило ему успех в распро-

* Княгиня Гошаях Крымшамхалова, урожденная Бийбердова, была последовательно женой трех братьев - Камгута, Кашпаубия и Эльбуздука Крымшамхаловых. - см. статью Р. Хатуева в настоящем сборнике. (Ред.)

² Используемый по сей день в религиозной практике карачаевцев цикл зикров о рождении, вознесении и смерти пророка Мухаммеда связывается с именем Исмаила Акбаева (Чокуна-эфенди), просветителя конца XIX - начала XX вв. Не исключено, что Чокуна-эфенди следовал ранней традиции, однако списков этого цикла, автором которых являлся бы шейх Абдуллах, не обнаружено. (Ред.)

странении ислама. По преданиям, когда шейх обратился в этом деле к родному языку, некоторые соплеменники упрекнули его в том, что он не сделал этого с самого начала, а использовал чужой (т.е. арабский) язык. Сохранился фрагмент стихотворного ответа шейха на эти упреки:

*Туругъуз, къарнашла,
Джахил тургъа джарамаз,
Не тил бла билдинг, деб
Аллах санга сорамаз.*

*Вставайте, братья.
Нельзя в невежестве быть
На каком языке познаешь ты
-
О том Аллах тебя не спросит.*

Шейх указывает на то, что, главное – познание, а не язык, через который это познание осуществляется...

В газете «Красный Карачай» еще в 1923 году У.Д. Алиев отмечал, что шейх Абдуллах был первым, кто «насаждал мусульманство» в Карачае и что он считался автором первой в Карачае мусульманской поэмы «Иман-Ислам».

Образцы восточной поэзии были поданы средневековому Карачаю образцово. Блестяще переведенные поэтические произведения быстро стали «своими» в горской среде. Их до сих пор переписывают, заучивают наизусть, о них говорят как о событиях своего времени. Они стали надежным «мостом» между шейхом и его народом, все более вовлекаемым в лоно распространяемой Абдуллахом религии. Красота стиха, трагизм событий, описываемых в произведении, очищали душу, смягчали сердце, позволяли шейху бросать в нее семена сомнений в ценности языческих традиций, увлекать идеей единого, всемогущего и в то же время милосердного божества.

Шейх, по свидетельствам, дошедших до наших дней, обладал приятным голосом, прекрасной внешностью, обладал умением легко сходить с людьми. Его песни рассказывали о большой и чистой любви, о гибели влюбленных, о мучениках веры, о святых. В доверчивой душе простого горца все находило отклик – и мотивы любовной лирики, и философия самопожертвования за идеалы. Несмотря на то, что эти произведения повествовали о, казалось бы, далеких восточных событиях, в устах шейха, в его толкованиях они обретали горский дух, выражали существенные тенденции современной шейху общественной жизни.

Переведенные шейхом поэтические сказания отличались простотой и занимательностью сюжетов, нередко – глубоким драматизмом, в них проявляется мастерство изображения судеб, передачи душевного состояния героев, живость диалогов, образность языка, используются патетические обороты. Они представляют большой

интерес для исследователей средневековой карачаво-балкарской поэзии. На них учились поколения, ими жили в самые драматические периоды истории народа.

Неповторимы сцены из переложения «Дахира и Зухры», в частности эпизод разговора трех ханских дочерей, спасших Дахира, плывшего по реке в заколоченном сундуке. Каждая из красавиц говорит о своих непревзойденных достоинствах, предлагая свое сердце. Спасенный Дахир отвергает предложения сестер. Он любит только свою Зухру. Чистота подлинных чувств, верность избраннице, здесь показаны через переживания героя, который, признавая достоинства каждой из сестер, остается преданным только Зухре.

Тамада эгеч:

*Дахир, къашларынг къара,
Джаш кюнюнг кетиб бара,
Не кёрдюнг бу Зухрада?
Ёзгелеге да къара.*

Старшая сестра:

*Дахир, брови твои чёрны
Молодость твоя проходит.
Что в Зухре нашел ты этой?
Посмотри и на других.*

Дахир:

*Сюймеклик унутдурад
Дунияны, ахыратны,
Ёмюрюмде кёрмедим
Зухрадан аррию затны.*

Дахир:

*Любовь забыть заставляет
Этот мир и мир загробный,
Я за жизнь свою не видел
Никого Зухры прекрасней.*

Ортанчы эгеч:

*Кёзлерим къабба-къара,
Тенглик этерме санга,
Эслеб бир къара, дожаным:
Тенг болмаз Зухра манга.*

Средняя сестра:

*Черным-черны мои очи,
Спутницей твоею стану,
Пристальней всмотришь в
меня ты
Ровня ль мне твоя Зухра?*

Дахир:

*Кёзлеринг къабба-къара,
Джокъду санга да сёзюм.
Эсими Зухра алгъанд.
Андады эки кёзюм.*

Дахир:

*Черным-черны твои очи,
Я не спорю - хороша ты,
Но я в помыслах с Зухрою,
К ней мой взор сейчас прикован.*

Гитче эгеч:

*Шекерден татлы тилим,
Къылдан ингичге бедим.
Ариулугъуму, Дахир,
Биледи саулай элим.*

Дахир:

*Ариуса сурат кибик,
Кимлер да сюер сени,
Белгим барды Зухра бла
Сюелмем ёзгелени.*

Младшая сестра:

*Слаще сахара мои уста,
Стан мой тоньше, чем стру-
на,
Красота моя, Дахир,
Всей моей стране известна.*

Дахир:

*Ты прекрасна как картина,
Всяк в тебя влюбиться мо-
жет,
Но с Зухрою поклялись мы,
Что не полюблю другую.*

(«Дахир бла Зухра»)

(«Дахир и Зухра», перевод Р.
Хатуева)

Соблазнами испытывается крепость духа, преданность любимому человеку, верность клятве. Соблазны - испытание пострашнее, нежели физические страдания и риск смерти. Только тот, кто проходит это испытания, способен подлинно возвыситься, по-настоящему полюбить. И наоборот - только тот, кто по-настоящему любит, способен преодолеть это последнее испытание. В этом и пафос приведенного сюжета, который одновременно и лиричен, и философичен. «Соблазн хуже, чем убийство», - гласит Коран.

Шейх, тонко понимающий природу человеческих страстей, не случайно прибегает к художественным образам в своей миссионерской деятельности. Три прекрасные принцессы, влекущие к себе Дахира - это, по сути, соблазны сего преходящего, бренного мира, пытающиеся увлечь за собой человека, идущего по тернистому пути к Богу. Ассоциации прозрачны, в особенности, если дать таким эпизодам соответствующее толкование. Естественно, шейх комментировал их и с богословской точки зрения, проводил параллели литературных сюжетов с обыденными, бытовыми ситуациям. И это привлекли людей. Со временем шейх увеличивал «дозу», дал романтические религиозные поэмы о рождении, вознесении и смерти пророка Мухаммеда. Он заставил полюбить мальчика, рождению которого сопутствовали чудеса, и который еще до рождения стал сиротой. Он возбудил трепетное восхищение фантастическим путешествием пророка на мифическом коне Бурак... Шейха окружает все больше людей, которые мысленно переносятся в дом, к ложу умирающего пророка, плачут над его кончиной. Неотразимая сила поэтического слова помогает шейху в его миссии. Приходит черед более глубокого приобщения народа к законам шариата и шейх берет за религиозный трактат «Иман-Ислам» («Основы Веры и Исла-

ма»), в котором в стихотворной форме излагает тридцать два основополагающих обязанностей (фарзов) мусульманина. Это произведение и религиозно-просветительское, и морально-назидательное одновременно. Оно содержит около шести сотен строк. Оно призывает поклоняться только одному единому Творцу, который вездесущ и всемогущ. Аллах невидим глазу смертного, но надо суметь поверить в него, невидимого и не отчаиваться, поскольку в раю человек узрит своего Бога. Главное - ощутить Бога в душе.

Дуняда бизни ёлюрча

Джаратханды да ёллюкбюз.

Джандетде уа-ёлюм джокь,

Анда Аны кёрлюкбюз.

Он создал нас смертными

В этом мире, все умрем.

В раю же смерти нет,

Там мы Его все увидим.

Так с первым строк автор предупреждает читателя, внушая, что Бог должен быть в тебе самом, что все мы смертны, а смертным увидеть Бога - не дано. Лишь истинная вечная жизнь в раю дает возможность увидеть Творца. На земле же даже пророки не зрели ни Аллаха, ни его ангелов... В текст этого своеобразного кодекса вкраплены сведения, необходимые для отправления ритуалов, некоторые комментарии. Их особенно много в поздних редакциях «Иман-Ислама» (варианты К. Мечиева, И. Акбаева, Я. Каппушева). Произведение во всех списках обнаруживает ритмичную структуру, все они имеют четкую слоговую систему ритма. В силу того, что в некоторых местах текста обильно использованы арабизмы, религиозные термины, они нуждаются в разъяснении, комментариях, «расшифровке» Но в основном текст воспринимается легко. «Иман-Ислам» можно без преувеличения назвать выдающимся религиозным произведением карачаево-балкарского средневековья. Как было отмечено, оно сохранилось во многих поздних списках, еще до революции опубликованных в Дагестане в типографии М.-М. Мавраева.

Следующее крупное произведение шейха – «Слово Старого Мудреца» («Къарт-Бабаны сбзю»). Оно носит религиозно-назидательный и философский характер. Также выполнено в стихотворной форме, но снабжено прозаическим вступлением, тяготеющим к карачаево-балкарской нартской эпике, по своему содержанию и именам действующих персонажей. То, что вступление носит столь ярко выраженный «национальный» характер, контрастирующе-

щий с «космополитизмом» стихотворной части, видимо, следует объяснять желанием шейха сделать проповедуемую идею более доходчивой, органичной народном восприятию.

Нам представляется, что в прозаическом вступлении «Слова Старого Мудреца» отразилась атмосфера народного волнения, связанного с чегемской трагедией, когда сторонники Келемета Малкарукова истребили почти весь род Рачикауовых*. Действие этой кровавой драмы могло произойти гораздо раньше, но подобные случаи родовой междоусобицы были нередки и позже...

Стихотворная форма изложения идеи была избрана шейхом не случайно. В основе этого выбора лежала уверенность в силе воздействия художественного слова на слушателя. Известно, что в горах слово имело большой авторитет. В этой связи уместно привести выражение Л.Н. Гумилева о том, что «сила слова у тюрков считалась реальной силой. Следовательно, общество было развито и общественное мнение уже существовало».

Поэтическая часть «Слова Старого Мудреца» изложена рифмованными стихами. Автор «спаривает» многие строфы рефреном «Ол да кетгенд дуниядан» - «И он тоже покинул мир»:

*Патчахма, деб ойлансанг
Зулкярнай эм Сюлемен
Намурут бла ол иштат
Ала да кетгенле дуниядан.
Балам бард, деб кьюансанг,
Беш джюз бала атасы
Хазрет Нух файгъамбар
Ол да кетгенд дуниядан.
Я царь» - вдруг мысль к тебе придет
Вспомни Александра и Соломона
Намурут и им подобные
И они тоже покинули мир.
Если ты гордишься, что дитя имеешь,
Вспомни отца пятиста детей
Святого пророка Ноя
И он тоже покинул мир.*

* Предположение весьма спорное. (Ред.)

Поэт-мудрец призывает к мужеству и мудрости в борьбе со своей гордыней, самый сильный - тот, кто побеждает самого себя, самый мудрый - тот, кто может переубедить себя.

К середине «Слова» усиливаются возгласения - рефрены, ритм слышится четко, ясно, чувствуется, что автор верит в магическую силу своего слова. Еще и еще раз он хочет убедить слушателя в том, в чем сам уже не сомневается:

*Къатын къалса, амал табар
Бала къалса, мал табар
Дженгинг ёлюмге джетсе
Хариб башынг не табар?*

*Миннген атынг бош болса
Аннга минер эр табылыр,
Сау къалгъаннга мюлк табы-
лыр
Ёлгеннге уа не табылыр?*

*Женщина останется – выход
найдет,
Дитя останется – богатство
найдет
А душа к смерти подойдет,
Что сможет твоя несчаст-
ная голова?
Если конь твой останется
без тебя
Найдется, кому оседлать его
Оставшемуся в живых - бо-
гатство найдется
Что ж найдется ушедшему
из жизни?*

Поэма заканчивается словами глубоко смысла, мягкими, но категорическими. Убеждать дальше не надо, все понятно, ибо:

*Анадан бир туугъаннга
Ёлмей чыртда мадар джокъ.*

*Рожденному однажды на
свет
Нет возможности остаться
на земле.*

Хотя, в общем, поэма носит религиозно-дидактический характер, она, вместе с тем и лирична по тональности, окрашенности, обращению к самым глубоким человеческим чувствам...

Трогательны, поэтичны, привлекательны стихи А. Дудова о девушке, чья красота может замутить разум прохожего. Он предостерегает юную красавицу, советует ей не попадаться на глаза неразумным людям. Стихотворение назидательно, что сближает его со «Словом», но оно более лирично, можно сказать более интимно, обращено к индивидуальности, нежели к массе.

Къызым деген-къызыл от,
Санга барды талай сёзюм,
Бир затха да дуняда
Алданмасын сени кёзюмг.

Ишсиз-дертсиз кёб турма
Сен биреуню кёзюнде,
Не боллугун ким билед,
Бу дуняны юсюнде.

Ласковым словом поэт привлекает внимание молодой красавицы, а затем более откровенно:

Таркъайыб келген суула
Ариудула къач ала
Бек кёб затны эскермейд
Къызыл къызым къачанда.
Ары-бери бурулма,
Джангыз болуб кёрюмге,
Тюшюб къалма билмейин
Бир осалны тёрюне.

Здесь мы видим отцовскую любовь через тревогу за судьбу юного создания, влекомого стихийной непосредственностью души. Он утверждает любовь не только через родительскую нежность, но и своевременное вмешательство словом и делом в то, что касается поведения ребенка, в необходимых случаях - строгое внушение.

А. Дудов - поэт тончайших оттенков чувств, красок, настроений, стих его отличается чеканной музыкальностью. Его перо не спутаешь с другими, оригинальный талант проявляется через все оболочки позднейших редакций его произведений. Ему по праву принадлежит обогащение карачаево-балкарской литературы достижениями восточной поэзии, начало приобщения к классическому наследию Азии. Его произведения, тексты переводов и переложений оказали значительное влияние на творчество многих последующих поколений поэтов Карачая и Балкарин, до XX века включительно. Думается, они заслуживают того, чтобы войти в учебники карачаево-балкарской литературы, в антологию поэзии народов тюркского мира, Кавказа и России. Остается выразить надежду, что в недалеком будущем это и осуществится.

Девушка - это красный огонь,
К тебе есть у меня несколько
слов,

Пусть ни на что, на свете
Не обманутся твои глаза.

Не ходи без дела и цели
Перед глазами чужого,
Кто сможет предугадать
Что в мире этом случится.

Воды обмелевших рек
Бывают осенью красивы,
Многого не понимают
Красные девушки в жизни.
Не вертись туда-сюда,
Одна не ходи,
Можешь внезапно оказаться
У недостойного в ловушке.

СЛОВО КАРТ-БАБЫ (КЪАРТ-БАБАНЫ СЁЮ)

Запись М. Д. Каракетова
Перевод Р. Хатуева

Давным-давно в древнем карачаевском селенье Маяхиз-Кала (Маяхыз-Къала) жил хан по имени Тюйюрман из рода Хонтаевых (Хонтайлары). Был у него сын, которого звали Ораз-Бек. Тюйюрман погиб в битве со страшным ханом Зинзиуулом из рода Пуковых (Пукълары) и маленький Ораз-Бек рос и воспитывался у своей бабушки Бытдай. После смерти бабушки он вынужден был мыкаться по дворам селенья. Однажды ночью, когда он спал у кладбища, где покоились останки его бабушки, из-под земли вышла огромная волчица. В страхе Ораз-Бек хотел, было броситься прочь, но голос бабушки, которым говорила волчица, остановил его. «Не бойся меня, - сказала волчица и поведала ему о том, что она является духом покойной бабушки. Ввиду тяжелой жизни его, волчица сказала Ораз-Беку, чтобы он пошел к дяде по отцу Деузт-Хану или же к сыну последнего - Генджоку. Не найдя дядю, Ораз-Бек пришел к Генджоку.

Было у Генджока 19 сыновей, старшим из которых был Улауган, младших же звали: Ачей, Будиян, Гу-Дили, Джалык-Хан, Джети-Хан, Гилястан, Индиль-Бек, Куал-Бий, Узхуртук, Шошта-Бек, Чекмен-Хан, Мехерей-Кула, Хабарлы Шауай, Таллы Бора, Солман, Хубун, Сирей-Хан, Тутар-Хан. Все они были храбрые и благовоспитанные люди. Но не все имели потомство. Многие из них погибли в борьбе с похожими на эмгенов людьми Зинзиуула.

Решил Зинзиуул уничтожить весь род Генджока и с этой целью желал привлечь на свою сторону Хунуттаева Абдал-Кула. Но дух бабушки Быттай (Быттайхан) сообщил об этом Ораз-Беку, который в свою очередь предупредил Мехерей-Нула (сына Генджока) о пути, по которому должны были следовать послы Зинзиуула. Мехерей-Нула прикинулся человеком Абдал-Кула и пригласил послов к себе. После большого пира послы были размещены на ночлег по домам братьев отдельно, а ночью их всех, за исключением Борангука, истребили. Спасшийся Борангук сообщил обо всем Зинзиуулу, который собрал огромное войско и перебил почти всех Генджоковых. Узнав обо всем, Ораз-Бек с остатками народа вернулся в Карачай.

Но Зинзиуул задумал убить и Ораз-Бека. Он повелел дочери соблазнить Ораз-Бека, а перед свадьбой покончить с ним. Во время сватовства Ораз-Бек был отравлен. О случившемся народ боялся сообщить Генджоку. Была снаряжена депутация, которая у Хунуттаевских карачаевцев должна была найти старца, святого (шыйых) Карт-Бабу, который и должен был оповестить Генджока о гибели приемного сына. Старец был обнаружен молящимся в пещере Великому Аллаху и дал свое согласие на просьбу людей. Он прибыл в дом хана (Генджока) и в присутствии других старейшин обратился с такой речью:

1.
*Кёбню кёрген кьарт эдим,
Керти хапар ачайым,
Кьулакь салыб тынгылагьыз
Бир-эки сёз айтайым.*

2.
*Тергеу салыб тынгылагьыз
Кьарт кишини сёзюне,
Джюрекге алыб тынгы-
лагьыз
Эски сёзню ёзюне.*

3.
*Эсге алмай кьоймагьыз
Кьарт кишилени сёзлерин,
Хурмет этмей кьоймагьыз
Алим кишилени ёзлерин.*

4.
*Кьарачыгьыз, джигитле,
Дайгьамбардан кьалгьан сёз.
Улуу Аллахны шохлары
Джюреклеге алгьан сиз.*

5.
*Ёлген эрден мал кьалыр,
Кьатын ёлсе шал кьалыр,
Патчахладан тахта кьалыр.
Алимледен хат кьалыр.*

1.
*Много видевиший я старец,
Истинный открою сказ,
Слухом внимлите своим вы
Нескольким словам моим.*

2.
*И прислушайтесь с вниманем
Вы к глаголу старика,
Всей душой своей примите
Этой древней речи суть.*

3.
*Пусть воспримет память
ваша
Старцев (мудрые) слова,
Не ходите без почтенья
К знанию мужей ученых.*

4.
*Обратите взор, джигиты,
На Пророческое слово,
То, что друзьями Аллаха
Сердцем принятое слово.*

5.
*Муж умерший скот оставит,
А жена оставит мужа (1),
Трон оставит царь (умер-
ший),
А мудрец оставит знание (2).*

6.
Джюрюгенден джол къалыр,
Бийле ёлсе къул къалыр,
Къарнаш ёлсе уят къалыр,
Темирчиден тот къалыр.
7.
Сагъыш этсек, аланла,
Бу дунядам ким къалыр?
Эрсиз къалгъан тул болур -
Ким ушатса ол алыр.
8.
Былай къарасакъ, аланла.
Харакетсиз бий къалыр,
Къалгъанлагъа ёлче болуб
Алтын-кюмюш къул алыр.
9.
Туугъанма, деб къууанма,
Туугъан ёлор кюн болур,
Малынгдан, юйюнгден да
Соруу алыныр кюн болур.
10.
Бир кесингден баишаны
Эсге алмаз кюн болур,
Балам бард, деб къууанма,
Бала да къалмаз кюн болур.
11.
Аишхы кёрген балангы
Эсге алмаз кюн болур,
Кючлюме, деб къууанма,
Кючюнг кетер кюн болур.
12.
Къызыл бетге къууанма,
Онуб къалыр кюн болур,
Къурт - къумурсха джыйлыб
Этинги талар кюн болур.

6.
Путник путь (земной) оста-
вит,
Мертвый князь раба оста-
вит,
Брат свою оставит совесть,
Ржавчину кузнец оставит.
7.
Если вдуматься, аланы (3),
Кто в сем мире остается?
Жизнь горька жены без мужа -
Всяк желающий возьмет.
8.
Если всмотримся, аланы,
Князь добра всего лишится,
Для других сам мерой станет
Раб получит его злато.
9.
Не ликуй, что ты родился -
Смерть к рожденному при-
дет.
О скоте твоём и доме
Вопрошенья день придет.
10.
Обо всем, кроме себя ты,
Будет день, ты позабудешь,
Ты не радуйся ребенку -
Будет день, дитя лишиться.
11.
То дитя, что ты так лю-
бишь,
Будет день, ты позабудешь,
Не хвались своею силой -
Будет день, и обессилешь.
12.
Не кичись лицом румяным -
Будет день - оно увянет,
Скотница червей (могильных),
Будет день, пожрут все тело

13.
Патчахма, деб ойласанг,
Зулкърней эм Сулейман,
Намурут бла ол иштат,
Ала да кетгендле дуниядан.

14.
Балам бард, деб къууансанг,
Беиджюз бала атасы
Хазрет Нух - файгъамбар
Ол да кетгенд дуниядан.

15.
Малым бард, деб ойласанг,
Къарут келсинг эсинге,
Малы джерге сыйынмай,
Малгъа ашны табалмай,
Къойгъа къочхар къошмаган,
Туру джашау табмагъан,
Ол да кетгенд дуниядан.

16.
Кючлюме, деб къууансанг.
Алий келсинг эсинге,
Деулени ичинде тамам деу,
Ол да кетгенд дуниядан.

17.
Джаратылдыкъ, не этейик,
Бу дуниядан ётербиз,
Буйрукъ келсе Аллахдан,
Биз да болджалгъа кетербиз.

18.
Гурайлада алгъа болгъан,
Джандет къылда орун алган,
Алгъын келиб джол салгъан,
Аллах бла сёлешген,

13.
«Царь я», если возгордишься,
Зулкарней (4) и Сулейман (5),
Намурут (6) и сонм подобных
Все они ушли из мира.

14.
Если ты дитю ликуешь -
Пятистам дитям родитель
Нух - пророк благословенный
(7)
Нух - пророк благословенный
Тожже ведь ушел из мира.

15.
Если ты скотом гордишься -
Вспомни ты тогда Карута
(8),
Что затмил поля стадами,
Не найдя для них прокорма,
Разлучил овец от случки,
Истинную жизнь не знавший,
Тожже ведь ушел из мира.

16.
Если силою гордишься -
Вспомни ты тогда Алия(9),
Был мощнейшим он из мощ-
ных,
Тожже ведь ушел из мира.

17.
Мы родились, что же делать
(Все) пройдем чрез этот мир,
Коль Аллаха будет воля,
К сроку (смертному) придем.

18.
Ставший первым среди людей
(10),
Райским местом наделенный,
Первым путь (всем) проло-
живший,

После этих слов хан и его жена поняли, что их сын умер.

Адам эди атабыз,
Хауа эди анабыз,
Файда джожьду дуниядан,
Ала да кетгендиле дуниядан.

19.

Дунияны суула тутханда,
Таудан-ташдан ётгенде,
Суугъа кемесин салыб
Хар джаныууардан алыб,
Ол тенгизден къутхаргъан,
Хазрет Нух - файгъамбар
Ол да кетгенд дуниядан.

20.

Намурут отха атылыб,
От ичинде джанмагъан,
Бычакъ бла джиб алыб
Мина-таугъа джол салгъан,
Исмаил улун къурман этген,
Ибрахим - Аллах сюйген,
Ол да кетгенд дуниядан.

21.

Мисир-Шахар ичинде
Къул, деб айтыб, сатылыб
Онэки керти джыл болуб,
Тктмакъ юйге атылыб,
Сыйлы Юсуф - файгъамбар
Ол да кетгенд дуниядан.

И с Аллахом говоривший,
Прародитель наш Адам (11)
И Хауа - праматерь наша
(12),

Нету проку с жизни этой -
С мира брэнного ушли.

19.

(В день), когда Потоп случился,

Горы-камни проходивший,
На воду ковчег спустивший
Пары всех зверей собравший
(Их) от вод морских спасавший

Нух - пророк благословенный
(13)

Тоже ведь ушел из мира.

20.

Брошенный в огонь Намурута,

В пламени (том) не сгоревший (14),

Взявши нож с собой и верви
Путь к Мина-горе (15) проведший,

Исмаила (16) в жертву несший,

Ибрахим - любимец Бога (17)

Тоже ведь ушел из мира.

21.

(Тот, что) в Городе-Мисире
(18)

Названный рабом был продан,
Прожив полных лет двенадцать,
В заточение был брошен.

Юсуф - святой пророю (Аллаха)
(19)

Тоже ведь ушел из мира.

22.

Мисирни ол патчахы
Тамам джетмиши джылында
Бетин кѳргенд атасын,
Сый бла онган анасын,
Аллахха сый бермейин,
Бетин джойгъан фыргъаун,
Ол да кетгенд дуниядан.
23.

Бютѳу джерлени алгъан,
Ол Тюрк элни талагъан,
Батышаны кѳрген,
Хох-Майхохдан атлатхан,
Кюн туушха баргъан,
Эки мюйюзлю болгъан,
Мингин суун табалмад,
Джыйрма тогъуз джылында
Хазрет Мюйюзлю Зулкарней
Ол да кетгенд дуниядан.

24.

Джерден хакъын алмайын,
Аманлыкъгъа джарашимай,
Хонтайлагъа дин бериб,
Къарачайгъа ключ этиб,
Тымам сыйлы бийибиз,
Бир заманда эль тутхан,
Асыл улу Даут-хан
Ол да кетгенд дуниядан.

25.

Даутыу-оклу Сулейман,
Ыстагъы ыстагъыда хан бо-
луб,
Бу дуняны ичинде
Джерни башын бютѳу алыб,
Алтын тахтагъа олтуруб,

22.

Тот, что был царем Египта,
В полных семьдесят годов
Своего отца узревший,
Мать увядшую свою,
Господа не почитавший,
Фараон себя бесчестив
Тоже ведь ушел из мира.
23.

(Он) всю землю покоривший,
Страну тюрков растерзав-
ший,
И Батыша увидавший (20),
Что прикрыл от Хох-
Майхоха (21),
Что прошел к восходу солнца
(22),
Тот, что (прозван) был Двуро-
гом,

Вечности ключ не нашедший
(23),
В двадцать девять лет своих
Святой Зулкарней Двурогий
Тоже ведь ушел из мира.
24.

Благ за землю не стяжавший,
Всех пороков избежавший,
Веру для хонтаев (24) дав-
ший,
Карачая мощь кретивший,
Истинно святой наш князь,
Некогда страну державший
Сын Асыла Даут-хан (25)
Тоже ведь ушел из мира.
25.

Сын Даута Сулейман,
В мире истинным был ханом,
И в (подлунном) этом мире
И в (подлунном) этом мире
Властвовал над всей землею
На золотом сидел престоле,

Минг къатынны келтириб,
Эркин халда турса да,
Ол да кетгенд дуниядан.

26.

Ненча керти ашхы бийле,
Ненча уялу, кючлю хана,
Кетгендиле дуниядан!

27.

Сокъурланы сау этген,
Аякъсыз ланы джюрютген,
Джалъган ланы тургъузтхан,
Аллахны тамам сюйген ула-
ны,

Сыйлы Бишау-Бийых-хан
Олда кетгенди дуниядан.

28.

Минг тюеге джюк салыб,
Алтын тахтагъа олтуруб,
Алтыны бла кюююшю,
Джерни башын толтуруб
Малдан зекят бермейин,
Елмекликни билмейин,
Къарут да кетгенд дуниядан.

29.

Уммет ючюн къайгъырыб,
Аллах ючюн джегилиб,
Уммет ючюн атасын,
Тилемеди, анасын,
Онсегиз минг аламны
Аны ючюн джаратхан
Расул-Аллах Мухаммат
Ол да кетгенд дуниядан.

30.

Ненча файгъамбарла,
Отуз юч минг асхабла,
Ненчах ненча шыйыхла
Ала да кетгендиле дуниядан.

Тысячу имевший жен,
Хоть и прожил жизнь при-
вольно,

Тоже ведь ушел из мира.

26.

Сколько князей благородных,
Сколько же царей великих,
Что покинули сей мир!

27.

Делавший слепого зрячим,
Недвижимого -- ходячим,
Мертвых к жизни воскре-
савший,
(Он) любимый сын Аллаха
Святой Бишау-Бийых-хан (26)
И ушел он из этого мира.

28.

Тысячу грузил верблюдов (27),
На золотом сидел престоле,
Его золото-серебро
Землю эту покрывало,
Не давал с добра зекята (28)
И о смерти он не ведал.
Мир покинул и Карут.

29.

Об общине (29) благодетельный,
За Аллаха послуживший,
За отца во имя уммы
И за мать он не просил (30),
Миров восемнадцать тысяч
Созданы из-за него,
Мухаммад - Посланник Бога
(31)

Тоже ведь ушел из мира.

30.

Сколько же пророков,
Тридцать три тысяч асхабов
(32),

Сколько-сколько же святых,
Что покинули сей мир!

31...

*Бай да кетед дуниядан,
Факъыр да кетед дуниядан
Къарт да кетед дуниядан,
Джаши да кетед дуниядан.*

32.

*Тургъан джеринг - къара
джер,
Турлукъ джеринг - къара
джер.*

*Улуу Аллахны джазгъаны
Кёрлюк джеринг - къара
джер.*

33.

*Аджал джетмей ёлмек
джокъ,
Аллахны ишин билмек джокъ,
Аджал келиб ёлгенден сора
Бери къайытыб келген
джокъ.*

34.

*Байдан ачха алгъан джокъ.
Джарлыды, деб къойгъан
джокъ,
Анадан бир туугъанга
Чырта ёлмей мадар джокъ.*

35.

*Аджал джетсе къулургъа,
Амал этген дарман джокъ,
Аллах джазгъандан сора
Сабырсызлыкъдан джаман
джокъ.*

36.

*Аллахдан аджал келсе
Джалгъан дуниядан котсе,
Джыласанг да файда джокъ,
Тилесенг да файда джокъ.*

37.

*Ата блы айадан,
Къарнаш бла баладан
Кимни айырмаз бу ёлюм?*

31.

*Покидает мир богатый.
Покидает мир и нищий.
Покидает мир и старый.
Покидает мир и юный.*

32.

*Где стоишь - черна земля,
Будешь где - черна зюмля,
По писанию Аллаха,
Что узришь - черна земля.*

33.

*Смерть без срока не прихо-
дит,
Нам не знать путей Аллаха,
За начертанной кончиной
Нет возврата в этот мир.*

34.

*Нет пути к деньгам богатых,
Нет того, кто скажет:
«бедный»,
Всяк от матери рожденный
Предназначен умереть.*

35.

*Коль приходит срок ухода,
Для того лекарства нету,
После Божьего решенья
Нетерпение есть грех.*

36.

*Как придет срок от Аллаха,
И уйдет (кто) с сего мира,
То в рыданиях нету прока,
И в умоление пользы нет.*

37.

*От матерей и от отцов,
От братьев, как и от детей
Кого не разлучает смерть?*

*Джанынг кекге аманат,
Санынг джерге аманат.*

38.

*Малны-ашыны кәрмегиз,
Малгъа кәлню бермегиз,
Сизден кетиб башхагъа,
Мюлк болурун кәрюрсюз.*

39.

*Дуня бизге къарайд, деб,
Алданмагъыз, ашхыла,
Бир кәзюуде кюлюрсюз,
Бир кәзюуде джыларсыз.*

40.

*Къатын кълса мал табар,
Бала кълса да мал табыр,
Дженинг ёлюмге джетсе
Хариб башынг не табар?*

41.

*Минген атынг бош болса
Минилрге эр табылыр,
Саулагъа мал табылыр,
Ёлгенлеге не табылыр?*

42.

*Тюбююзде-къара джер,
Кёбле киргенле, билесиз,
Аллыгъызда Къарт-Баба
Кёб кәргенди, билесиз.*

43.

*Ма ойлашаскъ, джигитле,
Аджал ёлюм къайда джокъ,
Ахыры, аджал джетсе
Бу дунядан файда джокъ.*

44.

*Къолдан келсе, джигиле,
Хаджиликге барыгъыз,
Намаз этиб, ораза тутуб,*

*Душа - заложник небесам,
А земле заложник - тело.*

38.

*Вы яствами не оболъцаетесь,
Скот не тицитесь накоплять,
Все уйдет от вас к другому,
Для него хозяйством станет.*

39.

*Что вас этот мир лелеет
Не обманывайтесь, братья,
В этот миг вас радость (гре-
ет),*

Через миг постигнет горе.

40.

*Скот найдет жена, остав-
шись,*

*Скот найдет дитя, остав-
шись,*

Но за тобою смерть придет

Что голова твоя найдет?

41.

*Если ты коня оставишь,
Для него ездок найдется,
Для живущих скот найдется,
А для мертвых что найдет-
ся?*

42.

*В землю черную под вами
Многие ушли, вы зрели,
Перед вами - Карт-Баба
Перевидел много, зрели.*

43.

*Если вдуматься, джигиты,
Неначертанной нет смерти,
Если срок придет, в итоге
В мире этом проку нет.*

44.

*Если вам с руки, джигиты,
То паломниками станьте,
И молитесь, пост держите,*

Зекят берден къалмагъыз.

45.

*Не айтайым, ашхыла,
Айтхан сёзюмю алыгъыз,
Бир-эки кюн къонакъ быз,
Аны эсге салыгъыз.*

46.

*Келед, деген балагъыз
Терсейгенге ушайды,
Ма бу джалгъан дуниядан
Ол да кетгенге ушайды.*

47.

*Балануа джылама хан
Бизден алгъа кетгенд, деб,
Ол да кетди атагъа,
Эм тюбейди уммайгъа.*

48.

*Аллахны ишин билб
Ангах кюч салмакълыкъ
джокъ,
Анадан бир туугъанга
Елмей чырта мадар джокъ.*

И зекят платите тоже.

45.

*Что еще сказать, родные,
Внемлите моей вы речи,
На один-два дня мы гости,
Вспоминайте вы об этом.*

46.

*То дитя, что вы так ждете
Он на сбившихся похож,
И из грешного (он) мира
На ушедшего похож.*

47.

*О дите своем не плачь, хан,
Тому, что раньше нас ушел,
Вот ушел туда к отцу он
И жизнь (33) там вечную об-
рел.*

48.

*Зная предписание Бога
Изменить его нет силы,
Всяк от матери рожденный
Предназначен умереть.*

Перевод Р. Хатуева

P.S. Существуют еще два варианта этого произведения, но мы решили ограничиться самым полным текстом, записанным у информаторов Биджиева Мухаммата Хасанбиевича (1914 года рождения, г. Карачаевск) и Ахтауовой Байдымат Алиевны (1904 года рождения, аул Учкулан). По сообщению информаторов, произведение было переписано Айсандыром Дуловым из более раннего произведения некоего Коржуу-Улу Джатчыу. Эта книга, как сообщил М.Х. Биджиев, хранилась у Кочкарова Умара Хусиновича.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. В тексте употреблено весьма редкое слово «шал», в современные словари карачаево-балкарского языка не вошедшее; в переводе оно приводится в значении «муж» по аналогии с казахским словом шал/чал, которым обозначается муж (любезное сообщение Р.С. Тебуева).

2. В оригинале употреблено слово «хат» - букв. «почерк», «каллиграфия» (КБРС, с. 708)

3. «Алан» - карачаево-балкарское обращение друг другу, к соплеменнику.

4. Коранический Зу-ль-карнайн (буквально - «Обладающий рогами»), которого Аллах «укрепил на Земле и дал путь ко всему». Коран, 18:82-98

5. Коранический Сулайман (библ. Соломон), пророк и царь, ум. 932 г. до

н.э. Коран, 2:96 и др.

6. Нимруд мусульманских преданий (библ. Нимрод). В Коране по имени упоминается, но мусульманские предания с ним связывают безымянного владыку, спорившего с пророком Ибрахимом. - см.: Коран, 2:260

7. Коранический Нух (библ. Ной). Коран, сура 71-я «Нух» и др.

8. Коранический Кавун (библ. Корей), богатейший человек своего времени. - см.: Коран, 28:76-81; 29:38

9. Али ибн Абу Талиб (ум. 661 г.), двоюродный брат и зять пророка Мухаммеда, один из четырех Праведных Халифов.

10. В оригинале слово «гурайла», которое по объяснению сказителя имело в прошлом значение «люди» (запись М.Д. Каракетова).

11. Коранический и библейский Адам первый человек на Земле. - см.: Коран, 2:29-95 и др.

12. Хауа/Хава мусульманских преданий, жена Адама, праматер человечества; в Коране по имени не упоминается.

13. О ковчеге, о собирании на нем пар животных. - см.: Корай, 11:40-50

14. О бросании Ибрахима в огонь и о его чудесном спасении. - см.: Коран, 29:23

15. Гора близ Мекки.

16. Коранический пророк Исмаил (библ. Измаил), сын Ибрахима. - см.: Коран, 2:127, 130, 134; 3:78 и др.

17. Коранический пророк Ибрахим (библ. Авраам). - см.: Коран, сура 14-я «Ибрахим» и др.

18. Миср - арабское наименование Египта.

19. Коранический пророк Йусуф (библ. Иосиф). - см.: Коран, сура 12-я «Йусуф» и др.

20. Значение слова «Батыша» непонятно.

21. Коранические Йаджудж и Маджудж (библ. Гог-Магог). - см.: Коран, 18-93

22. О приходе Зу-ль-карнайна к месту, где восходит Солнце. - см.: Коран, 18:89

23. В оригинале слово «вечность» обозначается древне-тюркским и старо-карачаево-балкарским словом «мингин» и говорится о «воде вечности» (мингин суу).

24. Словом «хонтай» по-объяснению сказителя обозначался народ, живший до карачаевцев (запись М.Д. Каракетова).

25. Коранический Дауд (библ. Давид), пророк и царь, ум. 972 г. до н.э. - см.: Коран, 2:252 и др.

26. Коранический Иса (библ. Иисус Христос); слово «ыйых»/«ыдых»/«ыдукь» в древне-тюркском языке связано с понятием «священный», «святой» и т.п.

27. Зекят - обязательная подать с имущества, которую уплачивает мусульманин в пользу общины.

28. Т.е. грузил добром своим

29. В тексте «уммет», т.е. «умма» - мусульманская община в целом.

30. Пророк Мухаммед ибн Абдаллах (ум. 632 г.). - см.: Коран, сура 47-я «Мухаммад».

31. Т.е. не просил за родителей, которые не были мусульманами пред Аллахом.

32. «Асхаб» (мн. число - сахаба) – сподвижники пророка Мухаммеда.

33. В оригинале слово «уммай»; по объяснению сказителя в прошлом оно имело значение «жизнь» (запись М.Д. Каракетова).

ПЕСНЬ-ПЛАЧ КАРТ БАБАЯ

Запись М. Байчорова

Перевод Р. Хатуева

Некогда жил один хан, которого звали Рафий. Был у него единственный сын. И любил он дочь другого хана, которую звали Зурумай. Отец юноши, неоднократно посылая сватов, делая подарки, склонил отца девушки (к согласию на брак). Так был заключен брачный договор (сёз тауус хан). В скором времени юноша со своими товарищами (кюёу негерле) отправился за девушкой. Сторона невесты встретила их большим праздником. Гостей ввели во внутрь дома, усадили за столы (тепси), полные различных кушаний, и напитков. Большой пир и веселье шел и за стенами дома.

С давних пор в (ту) девушку был влюблен один злой человек. В ярости он решил обратить праздник в плач. Тайком, незаметно пробрался к окну (дома) и выпустил в жениха ~~белу~~ белу. Поднялся шум-плач, а с убийцей покончили.

Собравшийся народ, в особенности товарищи жениха были охвачены думой о том, как же, с каким лицом будут они сообщать Рафий-хану о смерти его единственного сына. Раздумывая и совещаясь, нашли они жившего в другом селенье поэта старого Бабая (Къарт Бабай). Был он мастером слова, мудрым, уважаемым человеком. Когда ему рассказали обо всем, он вместе с товарищами жениха пришел во двор (арбаз) Рафий-хана. А там жил в разгаре были пир и веселье, все ожидали приезда невесты.

Еще до того, как кто-либо успел спросить, Карт Бабай приветствовал хана и его людей и завел песню-плач (кюу). Увлеченные его красивым голосом, люди перестали играть на гармонии (кьобуз) и хлопать.

*Кёбню кёрген адамма,
Тынгылагъыз сёзюме,
Басым салыб къарагъыз
Къарт Бабайны кёзюне.
Байлар ёлсе, мал къалыр,
Къатын ёлсе, шал къалыр,
Патчахдан тахта къалыр,
Алимден да хат къалыр.*

*Много видевиий я человек
Слушайте мое вы слово,
С выдержкою посмотрите
Вы на очи Карт Бабая.
Скот оставит умерший бо-
гач,
Женицина - оставит мужа,
Трон оставит царь (умер-
ший),
А мудрец оставит знанье.*

Джорюгенден джол кьалыр,
Бийлер ёлсе, кьул кьалыр,
Сагъыш этсек, аланла,
Бу дуняда ким кьалыр?

Бир кесинден башханы
Эсге алмаз кюн болур,
Аджал джетсе, амал джокъ
Бала суймеген ким болур?

Кесини баласына
Къыйналмагъан ким болур?
Аджал салмайды аяу.
Аны хорлар ким болур?
Нюрлю бетге къууанма,
Онугуб кьалыр кюн келир,
Къурт-къумурсха джыйылыб
Этинги ашар кюн келир.

Патчахма, деб махтансанг
Зулкъарнай бла Сулейман.
Намурт бла Мухаммат, -
Ала да кетгендиле дунядан.
Балам бард, деб къууанма
Бецджюз бала атасы
Хазрет Нух файгъамбар,
Ол да кетгенд дунядан.

Минг тюеге джюк джюклеб,
Алтын тахтагъа олтуруб,
Алтын бла кюмюцден
Джерни бетин толтуруб,
Малдан зекят бермеген,
Ёлмекликни билмеген,
Ийман джолгъа кирмеген,
Бай да кетгенд дунядан,
Факъыр да кетгенд дунядан,

Путник - путь (земной) оста-
тавит,
Мертвый князь - раба оста-
вит,
Если вдуматься, аланы,
Кто в сем мире остается?
Всякого, кроме себя
Будет день, что позабудут,
Срок придет, нет избавленья,
Кто дитя (свое) не любит?

По ребенку своему
Кто (скажите) не горюет?
Жалости не знает рок.
Одолеет кто его?
Не гордись лицом, ты, свет-
лым,
Будет день, оно поблекнет,
Скопища червей (могильных)
Будет день, нежрут все те-
ло.
Царь я, если тем гордишься,
Зулкарнай и Сулейман,
Намурт и Мухаммат, -
Тоже ведь ушли из мира.
Не ликуй ты о ребенке,
Пятистам дитям родитель
Нух - пророк благословенный,
Тоже ведь ушел из мира,
Загружавший тысячу верб-
людов,
На златом сидел престоле.
Къарыл да кетген дунядан.
Золотом и серебром
Заваливший лик земли,
Со скота зекят не давший,
О погибели не знавший,
На путь веры не ступавший,
И Карыл ушел из мира.
Покидает мир богатый,
Покидает мир и нищий,

Къарт да кетгенд дуниядан,
Джаш да кетгенд дуниядан.
Тургъан джеринг - къара
джер,
Турлукъ джеринг - къара
джер,
Уллу Аллахны джазыуу
Кирлик джеринг-къара джер.
Аллахны ишин билмек джокъ,
Аджал джетмей ёлмек
джокъ,
Ёлген адам сау болуб
Бери къайтыб келмек джокъ.
Ойлашыгъыз, адамла,
Аджал, ёлмек къайда джокъ?
Кёзюу джетсе, ахыры
Бу дуниядан файда джокъ.

Ма бу дуния алайды:
Джангызны да къоймайды
Ненча бир аялулу
Алгъан бла тоймайды,
Сиз сакълагъан адам да
Терсейгенге ушайды
Хан, баланга джылама,
Менден алгъа кетди, деб,
Сал джюрекге сабырлыкъ
Джазыуу кюню джетди, деб.

Песнь-плач (кюу), изреченная поэтом поведала хану о случившемся, погрузила его в раздумья. «Что поделаться, подобно мне разлучившихся со своими единственными есть и, наверное, будет много людей» - произнес хан, так завершали повествование старики-сказители.

Публикуется по: Байчораланы М. Къарт-Бабаины кююу // «Ленинини Байрагъы», №123 (8193), 1990 год (на карачаево-балкарском языке).

Покидает мир и старый,
Покидает мир и юный.
Где стоишь - черна земля,
Будешь где - черна земля,
По велению Аллаха
Примет вас черна земля.

Нам не знать путей Аллаха,
Смерть без срока не приходит,
Мертвый человек ожившии
Не вернется в этот мир.
Призадумайтесь, о люди,
Где нет рока, где нет смерти?
Если срок придет, в итоге
В мире этом проку нет.
Так проен этот мир:
Не щадит ни одного,
Сколько жалости доистойных
Поглощает ненасытятся.
Тот, кого (сегодня) ждете,
Он на сбившихся похож
О дите своем не плачь, хан,
Тому, что раньше вас ушел,
Терпением сердце укроти,
(Смиряться), что срок его пришел.

«ЮНОЙ ДЕВУШКЕ»

Запись Н.М. Каргиевой
Перевод Р.Т. Хатуева

Данное стихотворение, согласно карачаевской устной народной традиции, написано шейхом Абдуллахом Бухарачы. Оно носит нравственно-назидательный характер. В переводе на русский язык публикуется впервые.

*Къызым, къызым, къызтана,
Айтханима тынгыла,
Къызым деген къызыл от
Санга бардыы талай сёзюм.*

*Бир затха да дуняда
Алданмасын сени кёзюнг,
Ишсиз-дертсиз кеб турма
Сен биреуню кёзюнде
Не боллугъун ким билед
Бу дуняны юсюнде.*

*Таркъайыб келген суула
Ариудула къач ала,
Бек кеб затны эскермейд
Къызым къызым къачанда.*

*Ары-бери бурулма,
Джангыз болуб кёрюне
Тюшюб къалма, билмейин,
Бир осалны тёрюне.
Бу дуняда не сейирд?
Джетген къызыл къыз сей-
ирд!*

Кёз тиймесин, алдадым,

*Доченька моя, касатик,
Ты послужиай мое слово,
Девушка - огонь багряный
Речь тебе хочу сказать я.*

*Пусть ничем в (подлунном)
мире
Не обманывается взор твой,
Ты без дел не майся долго
Перед взором посторонним,
Разве кто предугадает,
Что случится в этом мире.*

*Обмелевших рек потоки
В пору осени красивы,
Многого не понимает
Доченька моя порою.*

*Не вертись туда-сюда ты,
Не броди одна (по свету)
Чтоб внезапно не попасться
К недостойному в ловушку.
В этом мире, что есть чудо?
Красна девица есть чудо!*

Упаси тебя от сглаза, лгал я,

Калюм андан кьанлады,
Жьызыл кьызыны опурагьы,
Хан кьаланы топурагьы,
Ургьан сууну чокьурагьы, -
Барын ким сайламайды?

Не сейирди, не сейирди?
Джарыкь атхан тангмыды,
Бал батманда балмыды,
Тахта чекген ханмыды,
Кьыздан ариу бармыды?

От этого кровью сердце об-
ливается
Одеянье красной девы,
Глина ханского дворца,
Чистота потоков бурных,
Кто не выбирает их?
Что есть чудо, что есть чу-
до?
Может утренний рассвет,
Или же из улья мёд,
Может хан - хозяин трона,
Есть ли что прекрасней де-
вы?

АБДУЛЛАХ-ШЫЙЫХ

Запись и перевод М. Боташева
Информатор Х. Акачиева

Приехал однажды во времена Шамиль-имама кумыкский эфенди. Когда он находился около могилы Абдуллах-Шайха, его дух явился к нему. Тогда он сочинил молитвенный текст-зикр об Абдуллахе:

*Нечеледе келиб кьалгъан,
Иманны, динни бизге салгъан
Мубарек-шыйых Абдуллах,
Мубарек-шыйых Абдуллах!*

*Кечеледе келиб кьалгъан,
Иманны, динни бизге салгъан
Мубарек-шыйых Абдуллах,
Джандетли болсун Абдуллах!*

*Ла-илаха илляллаху,
Ла-илаха илляллаху,
Ла-илаха илляллаху,
Ла-илаха илляллаху.*

*Ла-илаха илляллаху,
Ла-илаха илляллаху,
Ла-илаха илляллаху,
Йа-Аллахууу, Йа-Аллахууу.*

*Ночью к нам прибыл Ты,
Веру, религию дал нам Ты,
Благословенный шейх Абдул-
лах,
Благословенный шейх Абдул-
лах!*

*Ночью к нам прибыл Ты,
Веру, религию дал нам Ты,
Благословенный шейх Абдул-
лах,
Благословенный шейх Абдул-
лах!*

БЛАГОСЛОВЕННЫЙ ШЕЙХ АБДУЛЛАХ

М. Байчоров

...Прибыл в те времена из Бухары имевший большие познания в арабских науках, понимавший толк в каждой вещи обладавший мастерством в (изготовлении) снадобий, лекарств, знавший карачаевский язык, один добрый человек по имени Абдуллах, который, став нашим отцом братом по клятве (антлы кърнаш), оказывал большую помощь горцам. Он обучал арабскому (языку). Больным оказывал большую помощь (различного рода) целительными средствами (балхам), заговорами (тюкюрюб), иными мудрыми словами (акъыл сёз). Он говорил мудрыми словами сердца тех, у которых кто-либо умер. Пугая адом и (понятием) греховности он старался удержать народ от дурных поступков (убийства, воровства, иных деяний, которые могли бы причинить страдание не только человеку, но и всякому живому существу, будь то лягушка, червь, муравей). Во имя того, чтобы наставить на верный путь заблудших, чтобы помочь им в жизни он себя (джанын-къанын) не жалел.

Прозвали Абдуллаха «шейхом Абдуллахом» (шыйых Абдуллах). Ни один человек, кто являлся бы к нему, не покидал его без того, чтобы он не помог ему. Ни от одного человека не брал он денег, не искал платы, но для каждого себя не щадил. Шейх Абдуллах сам женат был на карачаевке. По (причине) своего ума, знаний, понимания, он предвидел и предсказывал горцам появление машин, гибель людей в эпидемиях чумы.

В конечном итоге он предвидел и свою собственную смерть. Когда он понял, что заболел, он взял двух любимых людей, повелел, чтобы вырыли несколько могильных ям в (Большом) Карачае, Теберде и сказал (тем) двум друзьям: «Я умру на седьмой день, в среду (барас кюн), пусть никто не знает, где вы меня похороните» и (потом) умер.

Его завещание было выполнено.

Где похоронили (его), где находится могила Абдуллаха, не знает ни один человек. Думая, что (она находится) в Теберде, ходила на ритуальное посещение (зиарат) в Теберду.

Стих (назму) о шейхе Абдуллахе после смерти (шейха) сочинил Килкеев Тогузак (Кипкеланы Тогузакъ).

Къарачайны къонагъысан,
Келюбюзю чырагъысан,
Олийланы бурагъысан,
Мубарек шыйых Абдуллах!

Келиб тохтадыкъ аллында,
Мухдадий болуб дуанга,
Къош бизни сыйлыларынга,
Мубарек шыйых Абдуллах!

Бухарадан келиб къалгъансан,
Халкъны тюз джолгъа салгъ-
ансан,
Айтхан сёзю унутулмагъан,
Мубарек шыйых Абдуллах!

Келебиз сенге баш уруб,
Напысы хаудан чыгъар, деб,
Бизге да амал дарман, деб,
Мубарек шыйых Абдуллах!

Къабырыгъыз Тебериде,
Мийик тауланы тюбюнде,
Бир тамаша ариу джерледе,
Мубарек шыйых Абдуллах!

Ты - гость Карачая,
Ты - светоч нашей души,
Ты - бурак (1) святых,
Благословенный шейх Абдул-
лах!

Предстали мы перед тобою,
Мухдадиями в молитве тво-
ей,
Прибавь нас к избранникам
твоим,
Благословенный шейх Абдул-
лах!
Прибыл ты из Бухары,
На верный путь народ на-
ставил,
Сказанное кем не забывается
Благословенный шейх Абдул-
лах!

Идём к тебе, совершая по-
клоны,
Надеясь, что душа возникнет
его (2),
И что снадобьем будет нам
Благословенный шейх Абдул-
лах!
Могила ваша - в Теберде,
Под горами высокими,
В чудных, красивых местах,
Благословенный шейх Абдул-
лах!

Публикуется по: Байчораланы М. Мубарек шыйых Абдуллах.// «Ленинни Байрагъы», 19 мая 1990 г.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Бурак - существо, которое, согласно мусульманским преданиям доставило пророка Мухаммеда однажды ночью из Мекки в Иерусалим (Куде). Намек на это ночное путешествие - в коранической суре «Перенес ночью».

2. В тексте букв. «надеясь, что его душа (карачаевское «напыс» от арабского «нафс» - душа) возникнет из воздуха (хауа)»; видимо, здесь отголосок суфийских предгавлений о том, что души умерших духовных наставников (шейхов) могут навещать свою паству.

ШЕЙХ АБДУЛЛАХ БУХАРАЧЫ

К.-М. Нурмагомедов

В газете «Ленинни Байрагъы» ранее вышла публикация, в которой утверждалось, что местонахождение могилы одного из самых почитаемых наши людей - шейха Абдуллаха - никому неизвестно. Кроме того, была и публикация, утверждающая, что Ислам Хасанай-пашаевич Крымшамхалов был похоронен в Карт-Джурте.

На мой взгляд, обе статьи ошибочны. Свидетельством этого - то, что удалось обнаружить Джамагатовском (1) кладбище. Могила Ислама Крымшамхалова там. Давайте прочтем арабоязычную надпись на его надмогильном камне (сын-таш):

«Умер Ислам

Сын Хасана,

Сына Машая,

Сына Хаджи-Ахмата (2)

Сына Крымшаухала.

*О, мой Аллах, прости грехи их и будь милостив (к ним).
Аминь! Они скончались в селеньи Теберда в месяц курбана (3). Их похоронили в Теберде, на общественном кладбище, перед шейхом Абдуллахом Бухарачы. 31 декабря 1911 г. - 1329 г. по мусульманскому летоисчислению».*

В надписи, выполненной (более) мелким шрифтом, идущим от середины вниз, изготовитель памятника поместил свое имя: «На камень перевел Сулейман сын Мухаммата, Аварец».

Эта надпись упоминает не только об одном, из видных просветителей своего народа (Исламе Крымшамхалове, - Ред.), но и свидетельствует о могиле известного как в Карачае, так и в других местах, почитаемого, высоконравственного, благовоспитанного, чтившегося народом как пророк благословенного Бухарачы - бухарца шейха Абдуллаха.

На, его (шейха, - Ред.) могиле, нет надмогильного камня. Ему его заменяет надпись на памятнике Ислама (Крымшамхалова, - Ред.). Есть в одном месте одна интересная вещь, мимо которой не следует проходить. С давних пор происходило и по сей день не прекращается посещение этих мест. Люди приходили сюда, чтобы хоронить своих покойников, совершать заупокойные молитвы по ним (дуа), ухаживать за могилами своих близких. Как же тогда до сих

пор, никто не удосужился обратить внимание на столь ясно читаемые письма и попытаться уяснить их смысл? Откуда пошли разговоры о том, что могила дорогого (нам) шейха безвестно пропала? Об этом необходимо задуматься.

Можно добавить, что, согласно преданиям, он (шейх. - Ред.) прибыл из далеких мест, совершая богоугодные дела (суабы), увидел чарующую мир Теберду, душой принял эти места, стал карачаевцем и остался здесь. Народ носил его имя на устах, высоко ценил, прислушивался к каждому его слову, считал одним из самых почтенных на земле людей. Всегда и всюду люди брали пример с подобных людей, воспринимали их как образец добропорядочности, внимали их речам. В Карачае, в особенности в Тебердинском обществе (джамагъат) роль шейха Абдуллаха в утверждении отношений гуманности, правдивости, равенства была огромной. По словам стариков и тому, что осталось в народной памяти, он уничтожил язычество, через проповедь ислама внедрял в общественную жизнь нормы шариата. Всеми силами он стремился устранить из народа всякого рода пороки - воровство, стяжательство, лживость, насилие, зависть, безнравственность. Он не давал спуска стремящимся использовать религию в своих (корыстных) целях «половинным муллам» (джарым моллала), предостерегал народ от рвачества, старался по мере сил помочь всеми средствами обездоленным, своим личным примером побуждал людей (к добру).

Он был опорным столпом (ара багъана) общества, устранил много препятствий, мешающих развитию народа. Видимо, именно в силу, всего этого он по сей день остается в памяти людей. По этой причине, нашим долгом является широкой оглашение (информации) о местонахождении его могилы и установка на нем надмогильного камня.

Если вдуматься в выражение «перед» (шейхом Абдуллахом Бухарачы) на памятнике И. Крымшамхалова - Ред.), то оно означает, что могила шейха не находится ни выше, ни ниже могилы Ислама. Могила Ислама находится в окружении нескольких могил. Чтобы точно определить местонахождение могилы шейха Абдуллаха, необходимо встать лицом к той стороне памятника Исламу, на которой имеются надписи и тогда можно, увидев слева от него на расстоянии метра одну длинную могилу. На мой взгляд, это и есть могила шейха. Слева от последней находится могила брата Ислама - Басханука. Таким образом, видимо, двух братьев Крымшамхаловых похоронили по две стороны от могилы шейха. В этом месте (кладбища) имеются пять надмогильных камней, поставленных Крым-

шамхаловым. Очевидно, эти люди, игравшие влиятельную роль в селенье, желали превратить участок, прилегающий к могиле шейха, в традиционное место своих захоронений. На участке, расположенном правее захоронения редкие. Да и на них нет надмогильных плит. Если бы могила шейха располагалась там, то захоронений в том месте должно было быть больше, и на них должны были быть надмогильные плиты. На надмогильных плитах у (могилы) шейха написаны имена похороненных здесь Крымшамхаловых и даты их смерти.

Как было уже сказано, Ислам умер в 1911 году. После него умерли Чуйок в 1913 г., Файруз в 1915 г., Басханук в 1921 г. Здесь же похоронен недавно умерший скульптор Хамзат Крымшамхалов.

Я не научный работник. Сказал лишь о том, что видел и слышал, выразил свои соображения. Надеюсь, что ученые-историки проявят внимание к подобным вещам.

Публикуется по: Нюрмагомедланы Къ.-М. Бухарачи Абдуллах-пийых // «Ленини Байрагы», № 91 (8161), 11 августа 1990 г.

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. Видимо, имеется в виду «джаматаговский», т.е. «общественный» от «джамат» (по-арабски «общество») – карачаево-балкарское наименование общины.

2. Автор статьи немного искажает данное имя: на памятнике написано не «Хаджи-Ахмат», а «Адж-Ахмат», т.е. «Ачакмат» (в араб. фонема «ч» отсутствует) - надпись указывает на принадлежность Ислама Крымшамхалова к атаулу (клану) Крымшамхаловых, который назывался «Ачакматовы» (Ачакматлары)

3. «Месяц курбана» (курбан-байрама) - месяц зу-ль-хиджа, в котором совершается паломничество (хадж).

ДУДАЛАНЫ АБДУЛЛАХ

М.Д. Каракетов

Дудаланы Абдуллах (Шейх Бухарачы, Абдул-Къады, Мубарек Шыйых Абдуллах, Халал-Улу Къарт-Баба, Сыйлы Къарт-Баба, Сарайым-Къарт, просто Къарт-Баба и т.д.) родился в XVII веке. Для карачаевцев то время памятно событиями, связанными с Крымшаухаловыми и Эбзе. Эбзе из-за несправедливого отношения к ним Эльбуздука прострелил ему ногу, за что последнего в народе прозвали Бутсуз Эльбуздук (1).

Къырымшаухалов Эльбуздук известен по русским документам 1639-го года (2).

Абдуллах Шыйых родился, примерно в 20-х годах XVII века, к тому же, как говорят старожилы Карачая, жена его была дочерью Эльбуздука.

С 1640-х годов после поражения карачаевских войск под Пятигорями, о чем свидетельствует докладная записка воеводы М.И. Волинского (3), начинается постепенное вытеснение карачаевцев с Пятигорья и Баксана. Особенно большой поток переселенцев в Кубанский Карачай начался после эпидемии бубонной чумы (битген эмина) в Баксанском Карачае и в Тар Карачае или Тау Карачае (Чегемское ущелье) примерно в 80-х годах XVII века. После чего кабардинские князья с востока, кызылбек-абхазские с запада и сванские с юга начали делать опустошительные набеги на Карачай.

В ходе боев со сванами последние получили тяжелое поражение от дружины Азнаура Къырымшаухалова, о чем свидетельствует камень (1699 г.) Славного князя Карачая на границе со Сванетией (Эбзе).

Усмирены были и кызылбеки, хотя и продолжали тревожить границы карачаевских внутренних угодий по рр. Маруха (Морх) и Лаба-суу.

Наиболее опасным врагом Карачая в то время являлась Кабарда Асланбека Кайтукина. Именно с ним удалось примирить карачаевских князей Абдуллаху путем поездки делегации карачаевских и баксано-чегемских князей к родственным по языку и культуре, крымским татарам и кумыкам. Это событие могло произойти до 1708 года, когда кабардинские князья еще платили дань крымскому хану (4).

А после 1708 года начинается экспансия Кабарды на Карачай. В ходе самоотверженной борьбы карачаевцам при поддержке крымских татар и абазин, несмотря на поражение, удалось путем договоренностей установить мир между Кабардой и Карачаем. Этому способствовал дипломатический талант Дудаланы Абдуллаха Бухарачы, вплоть до смерти, которого Карачай был в полной безопасности от притеснений со стороны кабардинских князей (по мнению У. Алиева, Ш. Ногмова и И. Тамбиева до 1739 года).

Дудаланы Абдулла по устной традиции являлся первым кадием Карачая и Балкарии, был известен не только на своей родине, но и в Кабарде, Кумыкии, Чечне, Балкарии и в Осетии.

Скончался он примерно в 30-е годы XVIII века. К его могиле в Тебареде совершали паломничество и кумыки, и чеченцы, и балкарцы и др., вплоть до 40-х годов нашего столетия.

Произведение Абдуллаха «Карт-Бабаны сэзю» является глубоко содержательным явлением в старокарачаевской литературе, повлиявшим на творчество как карачаевских поэтов (Чокун Аэфенди-Исмаила Акбай-Улу), так и балкарских (Кязим Мечи-Улу).

Огромную благодарность приносим за сохранение в памяти и в записи религиозно-философского произведения и рассказа об Абдуллах-Шыйыхе Бухарачы Мухаммаду Хасанбиевичу Биджиеву и Мариям Кулчораевне Махаметовой; замечательным - сказительнице Кычан (Айшат) Исмаиловне Шидаковой и сказителю Гиназу Чомаевичу Казиеву, ушедшим в мир иной (Аллах джандетли этсин).

Абдуллах Шыйыхны джыры (Песнь Шейха Абдуллаха)

Запись М. Каракетова
Перевод Р. Хатуева

*Бухарачы джел салгъан,
Бухарадан къайытты къалгъан,
Сёзлери унутулмагъан,
Мубарек шыйых Абдуллах.*

*Путь, открывший в Бухару,
С Бухары вернувшийся,
Чье слово не забывается,
Благословенный шейх Абдуллах.*

Мухамматны шюрюн джайгъан,

Распространивший свет Мухаммата,

Шарнат бла ожашау салгы-
аш,
Ата ожуртун кэоймагыан,
Мубарек шыыых Абдуллах.

Дуодада ожаз туугъан,
Къырымшаухалдан кыыз
алгыан,
Джюз бла оибеш ожыл
ожашагыан,
Мубарек шыыых Абдуллах.

Келиб тохтамыкъ аллынга,
Мухтаджа болуб дууанга,
Къош бизни сыйлынга,
Мубарек шыыых Абдуллах.

Къарачаюа, Теберде,
Мишик таулары тюбюнде
Бир тамаша арну ожердех
Мубарек шыыых Абдуллах.

Абдул-Къады дин атынг,
Карф-Бабады халкъ атынг,
Файгъамбардан къалгыан
атынг -
Мубарек шыыых Абдуллах.

Ибрахим анлады,
Таугъа чыкълб къарады,
Аллына шар ожапыб чыкълды
-
Мубарек шыыых Абдуллах.

Ассаламу Гъалейкум, Джы-
ным.

Шарнатом жизнь утберови-
иши,
Родну не оставляиши,
Благословенный шейх Абдул-
лах.

Весной у Дуловых родишиши-
ся,
На Крымшаухаловой женив-
ишися,
Сто пятнадцать лет про-
живиши,
Благословенный шейх Абдул-
лах.

Предстали мы пред тобою,
Став мухтаджа в молитве о
тебе,
Прибавь нас к своим избран-
никам,
Благословенный шейх Абдул-
лах.

В Карачае, в Теберде,
Под горами высокими
В чудном, красивом месте
Благословенный шейх Абдул-
лах.

Абдул-Кади имя по религии,
А в народе имя - Карф-Баба,
От пророка оставишесья
(твое) имя -
Благословенный шейх Абдул-
лах.

Понял Ибрахим,
Взойдя на гору, посмотрел,
Пред ним распространился
свет -
Благословенный шейх Абу-
лах.

Ассаламу Алейкум, душа моя,

*Сыйлысыа олийлени,
Келечисе Файгъамбарны,
Мубарек шыйых Абдуллах.*

*Святѣйшій ты из святых,
Ты посланец Пророка,
Благословенный шейх Абдул-
лах.*

Публикуется по: Мурат Карокетов Дулламань Абдуллах // Газета «Юйге Игидик» - «Мир дому твоюму», Москва, 1992 г., № 17

ПРИМЕЧАНИЯ:

1. По одному из вариантов преданий родоначальник Эбесевых (Цугуруч) ранил Эльбуздука из-за спора по поводу добычи на охоте (Полесной материал 1991 г., Эбесев С.-А., 1960 г. рожд. г. Карачаевск, - личный архив Р. Г. Хатуева) В карачаевском фольклоре сохранилось упоминание об инвалидности Эльбуздука, например, песни «Канпаубий» Антология карачаевской поэзии. Ставрополь, 1965, на карачаево-балкарском языке.

2. См. статью Р. Г. Хатуева в настоящем сборнике.

3. Воевода М. И. Волынский упоминает в 1643 г. о «карачаевских черкасах» в районе Пятигорья.

4. Кабарда удличивала дань крымским ханам и после 1708 года. - См. Р. Ж. Бетров. Два очерка из истории адыгов Пальчик, 1993, с. 72-73

«ОСНОВЫ ВЕРЫ И ИСЛАМА» («ИМАН-ИСЛАМ»)

Перевод Р.Т. Хатуева

Вниманию читателя предлагается произведение религиозно-дидактического характера «Основы веры и ислама» («Иман-ислам»), авторство которого в карачаевской устной традиции связывается с именем шейха Абдуллаха Бухарского. Оно насчитывает около 580 строк и в переводе на русский язык дано впервые.

Здесь необходимо обратить внимание на ряд моментов. В Балкарии в авторство «Основ...» связывается с именем Кязима Мечиева, среди части верующих Карачая бытует мнение, что, произведение написано Яхья-эфенди Каппушевым (1905-1966). Балкарский текст с указанием на авторство К. Мечиева был опубликован в 1993 г. (журнал «Минги-Тау», № 5), карачаевский вышел из печати отдельным изданием дважды (1992, 1993 гг.) и в последнем авторство связывается с Я. Каппушевым. За небольшим исключением оба текста полностью идентичны.

Обращая внимание на то, что еще в 1923 г. карачаевский ученый У.Д. Алиев в одной из своих публикаций указывал на то, что автором «Основ...» является шейх Абдуллах Бухарский, ряд литературоведов (в частности канд. филол. наук Н.М. Кагиева) отрицает авторство как К. Мечиева, так и Я. Каппушева. Поскольку авторство последних стало утверждаться после смерти их, возможность того, что подлинным автором произведения является именно шейх Абдуллах вряд ли может ныне отрицаться. Отметим, что имеются данные о том, что карачаевский просветитель Исмаил Акбаев (Чокуна-эфенди) также составил «Основы...». Текст последнего у нас отсутствует и потому мы не можем судить насколько он близок был к текстам, авторство которых приписывается ныне К. Мечиеву и Я. Каппушеву. Не исключено, что все трое (И. Акбаев, К. Мечиев, Я. Каппушев) были лишь редакторами одного и того же произведения, автором которого являлся шейх Абдуллах...

Для того, чтобы читателю было легче воспринять содержание необходимо пояснить некоторые обстоятельства. В «Основах...» раскрывается содержание 32-х первоначальных обязанностей (фарз, фарыз) мусульманина, из которых 6 фарзов относятся к догматике (вере-иман), а остальные - к ритуальной практике (ислам). Из по-

следних (26 фарзов) 9 фарзов относятся к ритуальному очищению (полному - гусуль и частичному – абдез, тахарат), 12 - к исполнению молитвы (намаз, саяят) и, наконец, 5 фарзов составляют «столпы» ислама: шахада - свидетельство о единстве Бога и посланничестве Мухаммеда, намаз, пост (ураза), паломничество (хадж), подать с имущества в пользу общины (зекят).

Текст дан на языке оригинала и в переводе. В «Примечаниях» даются пояснения терминов, имен, сюжетов, встречаемых в тексте.

ИМАН-ИСЛАМ (ОСНОВЫ РЕЛИГИИ)

1.
«Бисмиллях» деб баишлайма
Иман-ислам айтыргъа,
Я Аллах биз хальны тюзет
Хакъ джолунга къайтыргъа!

2.
Махтау бары-Сангады,
Сенсе бизни джаратхан,-
Акъыл, анг, билим бериб
Буйругъунга къаратхан.

3.
Салат-саламла (да Сен) сал
Мухаммат Расулунга.
Ахлуна-асхабына,
Хар бир мукъмин къулунга!

4.
Отуз эки фарыз бар
Акъыл-балыкъ болгъаннга.
Борчду аны билмеклик
Ийнаныуу толгъаннга.

5.
Фарызгъа ийнанмагъан
Кяфыр болад, оллахий,
Ийнаныб, этмей къойгъан –
Фасыкъ болад, таллахий!

1.
Начинаю с «Бисмиллях»*
Сказ о Вере и Исламе,
О Аллах, направь народ наш
Ты на истинный Свой путь!

2.
Всей хвалы лишь Ты достоин,
Сотворивший (всех) нас – Ты,
Давший ум, сознание, знание
Обративший к Своей воле.

3.
Дай же мир – благословенье
Ты Посланцу Мухаммаду,
И к сподвижникам его,
Верным всем рабам Твоим!

4.
Тридцать два фарыза (1)
есть
Для всех совершеннолетних,
И обязан их узнать
Всяк уверовавший (в Бога).

5.
Кто не верует в фарызы
Он, поистине, кяфир (2),
Кто ж не делает, хоть верит –
Тот, ей Богу, есть фасик (3).

Столпы веры

6.
*Аладан алты фарыз
Имандады, билигиз,
Аны билиб, ийнаныб
Ислам диннге киргиз.*

7.
*Ол алты фарызны билмей
Не да алагъа ийнанмай
«Иманым» деб кюрешген
Ол кьойсун бош кьыйналмай.*

8.
*Биринчиси-ийнаныу
Бир Аллахны кесине,
Барлыгына, бирлигине,
Шек келтирмей эсине.*

9.
*Тюрлененди хар алам
Тюрлениуючю-хадисди,
Аланы тюрлендирген
Къадир Аллах мухдисди.*

10.
*Аллах тюренмез, анга
Хадис болгъа джокъду джол
Мухдис да болмайды Анга,
Аны ючюн къадимди Ол.*

11.
*Джукъдан туумахды Аллах,
Аллахдан джукъ туумады.
Бир Аллаххаб тенг болуб,
Анга тенглик тутмады.*

12.
*Джокъду ауалы, ахыры
Керек болмайды халкъгъа,*

6.
*Шесть фарызов из (всех)
тех,
Знай – являют столпы веры,
И узнав, постигнув это
Ты вступи на путь Ислама.*

7.
*Не познав те шесть фарызов
Или отвергая их
Разглагольствовать о вере
Пусть не тищится ни один.*

Вера в Аллаха

8.
*Первый (из шести) – то вера
Лишь в единого Аллаха,
В то, что есть он и един Он,
Без сомнений всяких в том.*

9.
*Переменчив всякий мир
Всяк изменчивый – хадис (4),
Изменяющий все вещи –
Есть Аллах – Кадир, Мухдис
(5).*

10.
*Неизменен Бог, Ему
Нет пути, чтоб стать хадисом,
Нет, кто бы изменил Его,
И поэтому Он вечен.*

11.
*Никто не рождал Аллаха,
И Аллах не порождал,
Нет, кто был б Аллах равен,
Кто бы уравнился с Ним (6).*

12.
*Нет Ему конца-начала,
И не для народов есть Он,*

Халкълма керек болалла
Хар заманда ол хакъгъа.

13.

Кёкде, джерле-хар алам
Аны уллулугъуна
Кёре бек гитчедиле,
Бой салыб буйругъуна.

14.

Кёкде-джерде, онг-солда,
Алда, артда демейбиз
«Къалайгъа да джеттишген»,
«Бек уллуду» дейбиз биз.

15.

Ол хар джегге джетибди,
Кёрюнмеюу былайды.
Кесине джабыу салыб,
Ол джашыртын сынайды.

16.

Къарт-къат къарангы джа-
быу,
Эмда къарт-къат нюр джа-
быу,
Салгъанды Ол кесине,
Джокъ Аны кёрюу, табыу.

17.

Аны кесин кёрюрге
Бизге тёзюм бермеди,
Бу джерде кёрюнюрге
Ол тыйынылы кёрмеди.

18.

Дуниягъа бизни ёлюрча
Джаратханды – ёллюкбюз,
Джандетде уа ёлюм джокъ
Анда Аны кёрлюкбюз.

19.

Аллах огъай эсенг – мёлек
Кёрюнмейди расулагъа,
Бу да мёлек тюрсюнде
Кёбдю тюшюннюк къулагъа.

А народы (Им) творятся
Лишь для истины (Его) (7).

13.

Земли, небеса – миры все
Пред величием Его
Несравнимо (все) ничтожны,
И (Ему) подчинены.

14.

«В небе-землях», «справа-
слева»,
«Сзади-спереди», - не ска-
жем,
Скажем: до всего доходит
И велик Он, говорим.

15.

Ко всему путь у Него,
Он для всех невидим так:
Будучи прикрыт завесой (8)
Он испытывает в тайне.

16.

За слоями завес мрака,
И слоями завес света,
Укрывает Он себя,
Не отыщут Его взоры (9).

17.

Чтобы Его лицезреть
Нам способности не дал,
Чтобы на Земле явиться
Нужным Он не посчитал.

18.

В этот мир чтоб умереть
Он привнес нас – мы умрем,
А в раю – там нету смерти,
Там Его мы и узрим.

19.

Но не только Бог – и ангел
Для посланников невидим,
В (каждом) ангельском обли-
чье

20.
Файгъамбар Джабраилден
Тилеб, (мёлек) кёрюнюб кьал-
ды

Олсагъатлай ойсураб
Джабраил сермеб алды.

21.
Ол да адам тюрсюнде
Келди файгъамбарлагъа,
Адамча айтыб берди,
Уахийни да алагъа.

22.
Мусса айтды: «Йа, Рабби
Кесинги кёргюз манга,
Джаным тынчайыр ючюн,
Мен бир къарайым санга».

23.
Аллах айтды: «Мусса, къой,
Кёралмазса сен Мени,
Алай ол таугъа къара
Тынчайтайым Мен сени.

24.
Энди сен иги къара, -
Тау тёзалса, кёрюрсе.
Андан сора джанынга
Тынчаймакълыкь берирсе».

25.
Сора Аллах ол тауну
Юсю чаклы ачылды,
Тау умур-чумур болуб
Букъу болуб чачылды.

26.
Мусса да аны кёрюб,
Тёзалмайын сыгъылды
Эсин ташлаб, ойсураб

Для рабов залог есть веры.

20.
Как Пророк у Джабраила (10)
Попросил – и тот явился**
Тут (Пророк) лишился
чувств,
Подхватил его Джабраил.

21.
В человечьем он обличье
Пред пророками явился,
Человечьей речью дал,
Откровение (от Бога).

22.
Произнес Мусса (11): «Гос-
подь мой
Ты открой Свой лик пред
мною,
Чтобы душу успокоить,
На Тебя позволь взглянуть».

23.
Бог сказал: «Мусса, не нуж-
но,
Ты узреть Меня не в силах,
Вот взгляни на эту гору, -
Успокою Я тебя.

24.
Посмотри же со вниманьем,
-
Выдержит ли та гора.
И потом своей душе
Ты найдешь успокоение».

25.
И тогда Аллах горе
Лишь частично приоткрыл-
ся,
И рассыпалась гора,
Обратившись в прах и пыль.

26.
А Мусса увидел это
И не выдержав поник,
И сознание потерял он

Алайчыкьда джызгылды.
27.
Энди Аллах джабыуларын
Кеси Кесинден алса
Ол таулай болур хар зат,
Аллах кёрюкь кьалса.

И на землю там упал (12).
27.
Если Бог Свои завесы
Снимет с Самого Себя,
Станет все как та гора,
Если видимым Бог станет.

Вера в ангелов

28.
Экинчиси – ийнаныу
Аны мёлеклерине, -
Нурден джаратханды, деб,
Сан джокь кёблуклерине.

29.
Алада ашау-ичиу джокь,
Джокь джукь, не эр, тиши,
Аллахха кьуллукьх этиу –
Хар бирини да иши.

30.
Гьаршны тегерегинде,
Кёгде кьуллукь этелле,
Аллахха ассы болмай,
Рахматына джетелле.

31.
Джерде да бар мёлекле,
Джумуш этиб айланган,
Аладан да тёртюсю –
Сыйлылыкьгьа сайланган.

32.
Биринчиси – Исафил,
Экинчиси – Джабраил,
Ючюнчюсю – Микаил,
Тёртючюсю – Азраил.

33.
Кьяямат сур тартыргьа
Буйрукь алды Исафил,
Джауум бла битимге
Микаил болду ёкюл.

28.
А второе – это вера
(Вера) в ангелов Его, -
Тех, что созданы из света,
Бесконечно их число.

29.
Нет у трапезы у них,
Нет сна, мужчин и женщин,
Лишь в служении Аллаху
Их дела заключены.

30.
Вокруг (Божьего) Престола,
В небе службу сотворяют
(13),
Не грешат они пред Богом,
Его милость обретают.

31.
Ангелы есть и на Земле,
Делающие здесь дела,
А из них (всех) есть четыре,
Наиболее почтенных (14).

32.
Первый из них – Исафил,
Второй это – Джабраил,
Третий из них – Микаил,
А четвертый – Азраил (15).

33.
Трубным гласом в Судный
день
Исафил оповестит,
А дождю и урожаю
Покровитель – Микаил.

34.
Аллахдан файгъамбаргъа
Келечиди Джабраил,
Тертюнчюсю да сен бил –
Джан алыучу Азраил.

35.
Елгеннге соруу этген –
Къабырда эки мёлек.
Алагъа джангылмай, тюз
Джуаб берирге керек.

36.
Атлары – Мункар, Накир,
Джуаб берсенг – сайларла,
Джуаб бералмагъанны –
Азаб бериб къыйнарла.

37.
Сорурла Аллахынгы,
Сыйлы файгъамбарынгы,
Дининги, имамынгы,
Эгеч, къарнашларынгы.

38.
Къыблангы, игътикате,
Эм кимге къайтырынгы, –
Душманьыгы сорурла,
Айтайым айтырынгы:

39.
«Аллахым бир Аллахды,
Файгъамбарым – Мухаммат,
Диним – Ислам, имамым –
Къуран
Анга этдим игътимад.

40.
Эгечлершим, къарнашларым –
Бютеу муслиманлалла,
Душманларым – хар заман
Заранлы шайтанлаллы.

41.
Къыбылам а-Кябады,
Сюннетди игътикъатым,
Елсем да, тирилсем да

34.
От Всевышнего к пророку
Был посланцем Джабраил,
А четвертый, знай же ты –
Ангел смерти Азраил.

35.
Вопрошающие мертвых –
(есть) два ангела могилы.
Безошибочной и верной
Отвечать необходимо.

36.
Их зовут «Мункар», «Накир»,
Дашь ответ – почтут тебя,
Тем, кто отвечать не смо-
жет –
Причинят они страданья.

37.
О твоём Аллахе спросят,
О твоём святом пророке,
О религии, об имаме,
И о сестрах, и о братьях.

38.
О кибле и игътикате (16),
И о том, к кому вернешься, –
О врагах твоих вопросят,
Я скажу, что отвечать:

39.
«Мой Господь – Аллах еди-
ный,
А пророк мой – Мухаммат,
Вера – Ислам, имам – Коран.

40.
Мои сестры, мои братья –
Мусульмане (всего мира),
А враги мои всегда –
(все) зловердные шайтаны.

41.
А кибла моя – Кааба,
Сунна – мой есть игътикат
(17).

Аллахсады кайтырым.

*Умирая, и воскреснув
Я к Аллаху возвращусь».*

Вера в Книги

42.

*Ючюнчюсю – ийнаныу
Аны джазмаларына,
Джюз тёрт китаб бергенди,
Хак файгъамбарларына.*

43.

*Тёртюсю – Уллу Китаб,
Джюзюсю – джюз чапракъ,
Бары да Аллахданды,
Барысы да бирча хакъ.*

44.

*Тёртюсюнден Тауратны
Мусса-калимге ийди,
Забур деген китабы
Даут набийге тийди.*

45.

*Инджилне Аллах берди
Исса файгъамбарына
Къуран тыйынылы, деди
Мухаммат мухтарына.*

46.

*Джюз чапракъдан ону
Адам атагъа джетди
Эллиси бла да аны
Джашы Шис амал этди.*

47.

*Андан отуз чапрагъын
Идрис файгъамбар алды,
Онусу да Ибрахим
Халиуллахха къалды.*

48.

*Хар умметге аджал барды,
Аджал джетген – кетгенди,*

42.

*Третий (фарыз) – это вера
Во Господние писанья,
Сто четыре книги дал,
Для Своих пророков Он.*

43.

*Из них – Великих Книг четы-
ре,
Остальная сотня – свитки
(18),*

*Все ниспосланы от Бога,
Все во истине даны.*

44.

*Из тех четырех (Бог) Тору
Ниспослал Он для Муссы,
Книга, что зовется Псал-
тырь*

Была вручена Дауту (19).

45.

*Бог Евангелие дал
Своему Иссе-пророку (20),
А Корана удостоен
Мухаммат – (Его) избранник.*

46.

*Десять из той сотни свитков
Даны праотцу Адаму,
Пятьдесят же (свитков) его
Сыну Шису вручены.*

47.

*Тридцать свитков (из той
сотни)*

*Пророк Идрис получил,
Десять (свитков) – Ибрахим
Другу Божьему даны.*

48.

*Срок есть и для общины,
Срок наступит – и уходят,*

Узр ким китабы бла
Кеси амал этгенди.

49.

Биз сакыр заман умметониз,
Бизге ок барды аожал,

Ары оери Къуран бла
Биз этерикониз амал.

50.

Бизни аджалыбыз джетсе
Къуран ок кетерикониз,

Андан сора мычымай
Къыямат кют ожетерикониз.

Книгой кажояя своею
Пользовались (в свое время).

49

Мы - община конца мира,
И для нас срок установлен,

А до этого Кораном
Будем пользоваться мы.

50.

Когда срок наступит или
Будет вознесен Коран (21),

А за этим вслед скоро
Грядет Воскресенья день.

Вера в Пророков

51.

Тертюнчюсю итинаны
Аны расуларьына,

Дин юретирге ийген
Итинанга къуларьына.

52

Аладан билдингиле
Аууал Адам, джаны Шис,

Дагъьода Нух, Ибрахим,
Сатих, Исмайыл, Иорис,

53

Дагъьода Исхакъ, Якубъ,
Сора Юсуф, сора Дут,

Дагъьода Мусса, Харун,
Узеир, Шогайб и Худ,

54

Сора Даууд, Сулейман,
Сора Исса, Яхья,

Илия, Альясагъ,
Зулькифит, Зекерия,

55.

Дагъьода Аюб, Юнус,
Зулкарнай, Хызыр ок бар,

Сора Лукман, Мухаммад
Буду барындан хайыр.

56.

51.

(Фарз) четвертый - это вера
В посланников Его, -

Посланных учить (всех) вере, -
В правоверных слуг Его.

52.

А из них кого мы знаем:
Первый Адам, затем Шис,

Еще Нух и Ибрахим;
Сатих, Исмайыл, Иорис,

53.

Кроме них Исхакъ, Якубъ,
Затем Юсуф, еще Дут,

Кроме них Мусса, Харун,
Узеир, Шогайб и Худ.

54.

Еще Даууд, Сулейман,
Кроме них Исса, Яхья,

Также Илия, Альясагъ,
Зулькифит, Зекерия,

55

Кроме них Аюб, Юнус,
Зулкарнай был и Хызыр,

Также Лукман, Мухаммад -
Этот (был) превъше всех.

56

Умметлени сыйлысы
Бизби аны уммети,
Бизни аламан сыйлы этти,
Аны тутхан Сюнетти.
57
Мухаммат араб тыбы,
Абулахны улду,
Не бек сыйлы эсе да
Ол да Алахны кыдуду.
58
Атасы Абул-Муталиб,
Файгхамбарга аккады
Файгхамбарны тууган оже-
ри
Сыйлы болган Меккяды.
59
Бизге аны табыб берген
Из атасы Амнат,
Скотно бла есдюрген
Сют атасы Халимат.
60
Ата-анасы ёлоб,
Расул ёксюлей калды,
Къарт атасы табыльб.
Аны асырарга алды.
61
Ол да мычымай ёлоб,
Этти ёксюлук джетти,
Анда сора Абу-Талиб
Анда осулдук этти.
62
Атыш юч джылга джет-
генди,
Файгхамбарны ёмюрю.
Нюрленген Мединага
Тюндю аны сыйлы кёрю.
63
Мени джаным кюрман бол-
сун, Аны сыйлы кёрюне,
Иа Аллах, бизни да тюбет
Аны татлы пёрюне.

Лучшия из всех общин
Мы те, кто его община.
А под всеми вознесла нас
Сунна, что держалась им.
57.
Был арабом Мухаммад,
Абулаха сыном был он,
Как бы не был возвеличен
Все же раб Алаха он.
58
Старец Абул-Муталиб,
Дедушкой был пророка,
Место, где пророк рожден
был
Мекка, что благословенна.
59.
Родила его для нас
Мать родная Амнат,
Молоком его вскормила
Мать молочная Халимат.
60
Потеряв отца и мать,
Сиротой стал Посланник,
(Затем) дедушкой своим он
Взят был и жил у него.
61.
Но и он недолго прожил,
Вновь наярнул сиротство,
И тогда Абу-Талиб (23)
Взял его на попечение.
62.
Шестьдесят три года было
(Господом) дано пророку,
И в Медине лучезарной
Он покоится в могиле.
63.
Да душа моя пусть жертвой
Для его святой могилы,
О Аллах, дай приобщиться
К его сладостному свету.

Вера в предопределение

64

Бенишчиси тивеншу
Аллахны къадарыи.
Къадар болуб ботаны
Боллукъ затны барыи.

65

Бу «къадар» дегенбииз
Югю демекликки, бил
Аны тогу ачаргъа
Бир халкъда да ожокъоу тил.

66

Хар затны халыи билб,
Боллукъ югюсюи салганд,
Къачи къаллай боллукъун
Лахху махфузъа ожазгъ-
анд.

67

Лахху ожазгъан хар заты
Бу думайын боллукъоу
Аны салгъан югюсю
Тюрленмейин тодукъоу.

68

Къадар этген — Аллахды
Ишин этген къулдуу,
Бу дуния ахдулары
Джин бла Адам улдуу.

69

Къулдуи улуу Аллах
Эркиликни береди,
Джюреги сайлагъынны
Джюреги бла кереди.

70

Джюреги сюйген затны
Ог этерге тебресе
Хакъ унаса, кюч бериб
Этюреди, кересе.

64.

Пятый (фарыз) — это вера
В предопределение Бога,
(Ведь) предопределены
Все события, что грядут.

65.

То что называем «кадар»
(24)
Означает план, ты знай,
Его сущность всю раскрыть
Ни один язык не в силах.

66.

Зная каждой вещи суть
Прорешил ее судьбу,
Что с ней станет и когда
Начертал (Бог) в первом не-
бе.

67.

Все, что в небе начертал Он
Не нарушится и будет,
Предначертанное Им
Сбудется без изменений.

68.

Предопределяет Бог
Исполняет раб Его
А рабы Его в сем мире
Джинны и сыны Адама.

69.

Всем рабам Аллах великий
Даровал свободу воли,
Тем, кого избрал Он сердцем
Даровал прием сердечный.

70

Если (Бог) намерен
Что-то сделать (в этом ми-
ре)
Пожелает Бог — даст силы
И тот делает, как видишь.

71

Унамаса - адамла,
Джинле, мёлекле, - бары
Тebдиралмазла тюкню
Тюшген джеринден ары.

72.

Сайлаб, суююб, игини
Этгенге берир суаб,
Сайлаб, суююб аманни
Этгенге берир азаб.

73.

Аджал бирди, бирден башиха
Илинмек аджал келмейди
Азала джазылгъан аджал
Джетмей, адам ёлмейди.

74

Адам кьолундан ёлген-да
Аджал джетиб ёледи,
Билиб, суююб ёлтюрген,
Джаханимге киреди.

75.

Мукъминле бир бирине
Чабыб бири ёлтюрсе
Елген да джаханимни
Уругъа кьол кёлтюрсе.

76.

Адамлада бузукълукъ
Бирх бирири сёгери,
Бир бирине душман болуо
Адам кьанын тегери.

77.

Ол да лаухда джазылгъанды
Адам джаратылгъынчы,
Адам, Хауа терекден

71.

Если не захочет (Бог) то
люди,
Джинны, ангелы, - всех сон-
мы
Хотя б волосок единый
С места в сторону не сдви-
нут.

72.

Тем, кто всей душой благое
Выбрал - (Бог) дает награду,
Тем, кто всей душой плохое
Выбрал - (Он) дает мученье.

73.

Смерти срок один, помимо -
Нет случайной (в мире)
смерти,
Если срок, что в книге (Бога)
Не наступит смерть не
срадет.

74.

От людской десницы нависий
...
Также гибнет он по сроку,
А по замыслу убивий
Обретает путь в геену.

75.

Если двое правоверных
Схватятся - один убьёт,
То и нависий в ад пойдёт.
Если также поднял руку (25).

76.

Смута средь людской породы

...
Что хулит они друг друга,
Что становятся врагами,
Проливают кровь людскую.

77.

То начертано все было
До творенья человека,
Когда с древа Адам, Ева

Ашаб, бери атылгынычы.

78.

Джазыкь болмакь бацлани-
ганды

Адам бла Хауадан.

Буздумакьны себейи,

Болур нафсы хауадан.

79.

Адамны, Хауаны да

Аллах кеси джаратыб

Джандетине салгыанды

Нигъматлагъа къаратыб.

80.

Айтханды: «Нигъматладан

Сюйгенгизча ашагъыз,

Алай ма бу терекге

Джуукь бармай ожашагъыз.

81.

Нек десегизсиз андан сиз

Ашасагъыз бурудукь,

Къалырсыз зулумдукьгъа,

Къыйылы джашадыла.

82

Ибиле алаб, была

Терекден ашадыла.

Нюр джандетден къыстальыб

Къыйылы ожашадыла.

83.

Сора Адам: «Раббана

Заламна дегенни айтды!»

Аллах тюзетиб, кечиб,

Керти тобагъа къайтды.

84.

Ол терекден ашамакь

Урдукъларын бузганды.

Ол бузууу арууу

Джашларына джукьгъанды.

85.

Буздумакълыкь чыкьгъанды

Еще (плода) не вкусили (26).

78.

Начались (людские) беды

От (времен) Адама, Евы,

А исток гнездится порчи

Видимо в страстях душев-
ных.

79.

(Праотца) Адама, Еву

Сотворив Аллах (Всевышний)

Поместил в Своем раю их,

Одарил благополучьем.

80.

Он сказал: «Вы блага эти

По желанию вкушайте,

Но от этого вы древа

Вы подальше обитайте.

81.

По причине, что с него

Если (вы) (плодов) вкусите

Будете несправедливы,

Вы лишитесь совершенства»

(27).

82.

По внушению Иблиса (28)

С дерева они вкусили,

Были изгнаны из рая,

Жизнью трудною зажили.

83.

И сказал Адам: «Господь
наш!

Мы к себе несправедливы!»

Бог похврил и простил их,

И раскаяние их принял (29).

84.

То, что с дерева вкусили

Семя их повергло порче,

И зловердая та порча

Перешла к их сътовьям.

85.

И та порча проявилась

Адамны уллу джашындан,
Ол уруб, къанын тегъюб
Бошады къарнашындан.
86.

Элтюрюнчю айтханды
Бу аны элтюрюрюрге,
Алай ол унамады
Анга къол келтюрюрге.
87.

Айтхан эди: «Аллахдан
Къоркъама элтюрюрге, -
Туугъан къарнашыма
Къыйынлыкъ келтириге».
88.

Элтюрюлген джаш Хабил
Шейит болуб табылды,
Аны элтюрген Къабил,
Барыб, отха табынды.
89.

Юйюрю, харам ашаб
Бир бирлерин алдыла
Кяфырлыкъны мурдорун
Джер юсюне салдыла.

90.
Ата-ана! Харам ашау
Буду баганы бузгъан
Ол ашагъан харамды
Аны динсиз этген уу.
91.

Аны ючюн этди Аллах
Харамланы харамла,
Аны ючюн этди аллах
Адамланы адамла.

Вера в Воскрешение из мертвых

92.
Алтынчысы - ийнану
Къыямат кюн болмакъгъа
Хакъ тирилтин, джер юсюи
Машиар халкъдан толмакъгъа.

В старшем из сынов Адама,
Он уоарил и кровь пролил
Погубил (родного) брата.
86.

Хоть его предупредил
О намерении убить,
Тот, однако, отказался
Руку на него поднять.
87.

И сказал: «Аллаха я,
Чтоб убить тебя, боюсь -
Своего родного брата
На несчастье обречь».
88.

Убренный сын Хабиль
Стал шахидом (30) (у Аллаха)
А Кабиль - его убийца
Приобрел огонь (геены) (31).
89.

За харамом (32) или потом-
ки***
Не презрев кровосмешения,
Основание неверью
Заложили на земле.
90.

Мать-отец! Харам вкушая
Порчу обретет ребенок,
Ведь в него с харамом этим
Проникает яд неверья.
91.

И поэтому Бог сделал
Все запретное запретным,
И поэтому Бог сделает
Человеками людей.

92.
А шестое - это вера
Что День воскресенья бу-
дет,
Бог всех воскресит и землю.

93.
Ол кюн бо лур ючюнге
Исрафил суръа юфкюрюр.
Андан чыкъъан кычырыкъ,
Бютеу халкъны ёлкурюр.

94.
Сора Аллах ожер юсюн
Чыгъыб, тюнне-тюз этер
Хар ким ёлгенден сора
Таман оа кьыркькь ожыл
этер.

95.
Исрафил, суръа юфкюрюб
Машхар халкъы тирилик.
Къыямат какъ бо гъаны
Ол заманда билшир.

96.
Адам улусу бары,
Къымыжалай тирилик,
Алай терт къауум аоам
Дуньядача кишилик.

97.
Кишиликни къобарла
Абия, шухадан,
Аулияла эм какъдан
Таймагъан гуламала.

98.
Сора Аллах хар ожатны
Ол кюн Машхаргъа ожыяр.
Ом тезу кифарланы
Джаханнимке тыйар.

99.
Мелекле аоамлагъа
Китабларын берирле,
Ала ол китаблада

Весь Машхар (33) парод за-
полнит.

93.
Чтобы грянул этот День,
Исрафил в трубу подует,
Звук, что из нее раздастся
Все живущее убьет (34).

94.
Бог тогоа Земли поверхность
Выпрямит, разгладит, выйдя
(35)

После гибели всемирной
Ровно сорок лет пройдет(36).

95.
Исрафил в трубу подует (37)
И воскресит люд Машха-
ра,
Истинность Дня воскреше-
ния

Обнаружится тогоа.

96.
Человечество, все люди
Обнаженными восстанут,
Но из них четыре группы
Будут пребывать в оде ждах.

97.
В одежках воскреснут
(Все) пророки и шахиды,
И святые, и от веры
Не ушедший сонм ученых.

98.
А затем Аллах все души
Соберет в тот день в Маш-
харе,
Сонм отобранных кифиров
(38)

Для гъены Он задержит.

99.
Люоям ангелы тогоа
Книги их преподнесут,
В книгах (врученных) они

Этгенлерин керюле.
100.
Китаб ондан берилсе
Бек тынч болур хыйсабы,
Ардан, солдан берилсе
Къаты болур гъикабы.
101.
Тюзлюк базманы ол кюн
Адамлагъа берилсир,
Ала дунияда этген
Ол базманда чеги сир.
102.
Игилиги кеб болгъай
Нюр джандетге къутулур,
Аманлагъа хорлагъан,
Джаханимие тутулур.
103.
Сират кетор Машихардан
Нюр джандетге тартылыр,
Тюбю джаханим, сры
Еталагъан атылыр.
104.
Сират кетюрню узуну,
Юч мингджылыкъды, таны,
Бири энлиш, бири ёрум,
Бири тюб - тюзюк аны.
105.
Сират кетюр кенеди, тынч -
Джандетге барлыкълагъа,
Къылоан ингече, къылычдан
Джитиди къаллыкълагъа.
106.
Ол Сиратдан этгенле
Тюрлю-тюрлю болурла:
Бирлери, дженгил ётюб
Джандетледе сурла.
107.
Бир къауула джолоучу
Джюрююшонде ётерле,
Бирлери уа, ётаммай,

Все что делали узрят (39).
100
Если справа книгу вручат
То его счастлива доля,
Если слева, слева вручат
Тяжкие грядут мученья.
101
Весы истины в тот день
Людям будут вручены (39а),
То, что сделали в сем мире
Будет взвешено на них.
102.
Дел хороших будет больше
В светлый рай тому дорога,
Если перевесят злые
Ждет его огонь геены.
103
От Машихара мост Сират
Водя протянется до рая,
Ад - под тем (мостом), тудат
Кто не смог пройти - падет.
104
А длина моста Сират
Трехтысячiletний путь,
Вниз - одна часть, вверх
другая,
И одна ровным-ровна.
105.
Мост Сират широк и легок
Для идущих в райский сад,
Тоньше волоса, и сабли
Он острее - для остальных.
106.
По тому (мосту) Сирату
Все по-разному пройдут:
Часть - легко преодолет,
Отдых обретет в раю.
107.
Часть, как путники пройдут
Пешиим шагом (ту дорогу),
Третьи, (мост) пройти не

Джасанимге ктерле.

108.

*Кяфырлыкъоа кетгенле
Дайым анда кьалтырла,
Гюнах ючюн кетгенле
Шафагъатчыла алырла.*

109.

*Отуз эки фарыздан
Бешиси Исламда болур,
Алашы толтургъанни
Муслиманлыгы ты толур.*

110.

*Биринчиси - ийнану
Аллахны бирлигине,
Мухаммат файгъамбарны
Хакъ келечилигине.*

111.

*Экинчиси - кюнде беш
Уакъобы намаз кьылмакъды,
Ючюнчюсю - Рамазан
Анда ораза тутмакъды.*

112.

*Тертюнчюсю, о жол чыкъса
Хаджи кьылыб ётмекди,
Бешинчиси, онг болса
Борч зекятны бермекди.*

Фазы очищения (абдез, тахарат) – малого очищения

113.

*Фарыздан тёртюсю
Абдездеди, бил аны,
Беш намазы кьылычу,
Бол, абдезинги алыб.*

смогут

И окажутся в аду (40).

108.

*Кто там будет по неве-
рью*****

Те в геене вечно будут.

За грехи туда попавших

Тех заступники спасут (41).

Пять столпов Ислама

109.

*Из тридцати двух фарзов
Пять относится к Исламу,
Кажый, кто исполнил это
Мусульманство тот обрел.*

110.

*Первый (фарыз) – это вера
(42)*

В то, что Бог (Аллах) – один,

И в то, что пророк Мухамед

*Истинный посланник (Бо-
жий).*

111.

*А второе – пять раз в день
Своевременных намаза,*

Ну а третье – в Рамазан

Месяц чтоб держали пост.

112.

*(Фарз) четвёртый: коль с ру-
ки*

Совершите хадж при жизни,

Пятое: коль есть достаток

Должен уплатить зекят ты

(43).

113.

*Из фарзов тех – четыре
К очищению относят (44).*

Делающим пять намазов

Будь ты, совершив абдез.

114.
Биринчиси джуу бетинги,
Джуу, чегине джетдириб,
Экинчиси джуу кьоллары,
Чыналадан ёторюб.

115.
Ючюнчю уа сен мес тарт
Башха тертден бирине,
Тертюнчюсю джуу аяклары
ны
Ашыкыла бла бирге.

Фарзы полного омовения (гъусуль)

116.
Фарызлары ючюсю
Джуузмакъоады, уян,
Муну кьоймакъ болады
Муслиманлагъа зыян.

117.
Биринчи джуу аузуну,
Ичине суу джетдириб,
Экинчи – тарт бурунга,
Келмирчекден ёторюб.

118.
Ючюнчю уа – санынга,
Тенгегинге къуярса,
Шо тюк чакълы бир ожерин
Кьоймай, барын джууарса.

Фарзы очищения при отсутствии воды (таямума)

119.
Фарызладан экиси,
Таямумгъа джетедн,
Таямумну суу мадар
Табалмагъан этедн.

120.
Биринчи – кьолларынгы
Джер букъугъа салырса,

114.
Первое – лицо умой ты,
(Вымой) до его пределов,
А второе – вымой руки,
До локтей их и чуть выше.

115.
Третье – главу оботри
Одну четверть головы,
А в-четвертых, вымой ноги
Вплоть до щиколоток их.

116.
Еще три из тех фарызов –
В омовении, очнись (45),
Пренебрежение этим
Правоверному изъян.

117.
Первым делом вымой рот,
Полость полости водой,
А второе – в нос втяни
Выше носового хряща.

118.
Ну, а в-третьих, свое ты
Тело (водой) обольешь.
Даже место с волосинку
Без мытья не оставляя.

119.
Два фарыза из тех (фарызов)
Нам гласят о таямуме,
Таямум, коюл воды
Нет, тогда и производят
(46).

120.
Первым делом – свои руки
Опускаешь в прах земной.

Ызы бла башинге
Джетдириб, мес сыларса.

121

Экинчи кыотпарчы
Джер буктузга кыагарса,
Сандуку-оно билекке,
Онгуну салгыга ожаагарса.

А затем свое лицо
Оботрешь, потом - глазу.

121

Во-вторых - опять же руки
Ты опустишь в прах земной,
Руку правую ты левой,
Правой левую протрешь.

Фарзы молитвы (намза, саятга)

122

Барды отаки фарзы
Намз кесме алгъан.
А тилеги ичинде, а тилеги
Фарыз тынчында кыагъан.

122

Есть фарызов огунадесять
(47).
Что заключены в молитве,
Шесть - внутри ее, а шесть
Фарзов есть вовне ее.

Внешние шесть фарзов

123

Тыи аттысындаи бирни
Къоубниге киршиме,
Барыи да тамам этмей
Намаз кыыныб кюрешме.

124

Биринчи тенгелтеги
Тавала хакасодди,
Сакълаи абае зен вакдеи,
Тавала ожаабодди.

125

Экинчиси наджас затны
Кетер, болса юсюнде,
Не болса намаз кыылыкъ
Джеринге, не кесинге.

126

Ючюнчюсю кийим кийиб,
Ауратынгы ожаабарса,
Сен саух болсанг, ишиа Алах,

123

Ни один из фарзов внешних
Ты не вздумай пренебречь.
В точности все не исполнив
О молитве мысль оставь.

124

Первым оком свое тело
Ты подвергни очищению,
Не пренебрегай абае зом,
Омовением смой грязь (48).

125

А второй (фарыз) от
скверны
Ты очисти свою одежду,
Также - и своей молитвы
Место, если надо - тело.

126

Третье облачась в одежды,
Ими ты аврат прикроешь,
Даст Алах, коль будешь
здоровым

Киер кийим табарса.

127.

Эркегирю аураты
Киндигинден тобукъгъа,
Аны билиб, бек сакъ бол
Шериатда джарукъгъа.

128.

Юйюнде ишлеб джашаргъа
Эркин болмагъан тиши
Эркиши хукмусуноа
Шериатдады иши.

129.

Алай бир баишхалыгъы
Сыртын, къарнын да ожа-
бар,
Ала анга ауратды деб
Китабда барды хакар.

130.

Юйюнде ишлеб джашаргъа
Эркин болса тишириу
Борчду бет, къол, аякъоан
Къалгъанын ожабыб туруу.

131.

Тертюнчюсю – беш намазны
Уакъобысын билмекди.
Хар уакъобысын билиб
Чагъында ишлмекди.

132.

Беишчиси – сен алынгы
Кяба болгъан олжерге бур,
Олду хакъ къыбылабыз,
Анга ишанганлай тур.

133.

Алтынчы уа, ниет эт,

Ооеяние найдеши ты.

127.

Помни, что асрат мужчиши
От туна и до колени,
Зная это, строго следуи
Ты законам шариата.

128.

Если, чтоб работать дома
Нет возможности для женщи-
цин –
Поступать мужу подобно
Могут те, по шариату.

129.

Но отличие такое
Стину, грудь, живот прикро-
ют,
Те места – асрат тем же-
нам,
Это следует из книги.

130.

Если же работать дома
Есть возможности у женщи-
цин
Кроме лиц, ступней, кистей
Прикрывать должны все те-
ло.

131

(Фарз) четвертый – всех на-
мазов
Соблюдать ты сроки должен
(49).

Зная каждый срок молитвы
Вовремя поклоны делать.

132

Пятое – лицом держись ты
Направления к Каабе (50),
То предписанная кибла,
Убежденным в этом будь.

133.

Шесть, намеренье ты содей,

Не кыялгышынгы ойлаб,
Бир Аллахха кыаст этиб,
Джюректн Анга бйлаб.

Помыслы направь к молитве,
Делая зарок Аллаху
Узы сердца с Ним свяжи.

Внутренние шесть фарзов

134.
Кыулакь кыакьгьан такбир-
ринг,
Ич алымышдан бирн,
Кыулакь кыакьгьан, дунианы
Кыоюб, намазгьа кирир.

135.
Экинчи ерге турмакь,
Фарызды ол саулакта
Ерге турмакь борч туююл
Саусуз-кыянугулагьа.

136.
Ючюнчюсю сен Къурандан
Окью юч аят кыоюр,
Бюмеген аллай бирни
Билирге этсиш маюр.

137.
Тертюнчюсю башы, бе ти
Ишлеб, руку этю,
Бешинчиси мангылайны,
Бурну селюеге кетю.

138.
Алтынчы ахыр аюда
Хыятына олтурур,
Ташаххуд кьадар олтурса,
Этер борчун толтурур.

139.
Аллах, Сагады махтау!
Сен тозетиб, башкадым,
Иман-ислам китабын -
Сен болушуб бошадым.

134.
Делая такбир вначале
Исполнить фарыз первый
(51).

Сделавший такбир, сей мир
Позабудет, - он в намазе.
135.

А второй (фарыз) стоянье,
То обязанность для зоравых.
Но стоять тот не обязан,
Кто недугом поражен.

136.
(Фарыз) третий из Корана
Три почти сята (кратких)
(52).

И кто этого не знает
Должен всему научиться.

137.
(Фарз) четвертый главу,
пояс
(Стоя) преклонить обязан
(53).

Пятое - ты касаясь лбом,
Носом, соверши суджуд (54).

138.
А в-шестых, в конце (молит-
вы)
Вам положено сиденье,
При всем Ташаххуда чтеньи
(55).

И на том ваши догь свершен.

139.
(Вся) хвала Тебе, Аллах!
Милостью Твоей я начал.
Книгу Веры и Ислама
С помощью Твоей закончил.

140.
*Аллахым, Сен кѣбыл эт
Мени бу китабымы,
Кѣбырда, кѣяматда
Сен тынч эт хыйсамыбы.*

141.
*Аллах, Сен файдалы эт
Муну хар муслиманга,
Разы бол бу китабны
Алагъа деб джазгъанга.*

142.
*Йа, Рабби, кеч, джазыгъсын
Муну окъугъанланы.
Дагъы джазыкъсын мынга
Тынгылаб тургъанланы.*

143.
*Барыбызны тазала
Кѣб хаталарыбыздан,
Гюнахларын да кѣурут
Ата-аналарыбызны.*

144.
*Зулмуланы чайнатма
Мукъминлених барына,
Ахыратда кийирме
Джаханнимни нарына.*

145.
*Амин, амин, йа Кѣариб!
Амин, амин, йа Ракъиб!
Амин, амин, йа Наджиб!
Амин, амин, йа Муджиб!*

140.
*Дай, мой Бог, благословенье
Мной написанной сей книге,
И в могиле, и в День судный
Облегчи Ты мою долю.*

141.
*Господи, полезным сделай
Этот (труд) для правовер-
ных,
Будь доволен тем, кто книгу
Эту написал для них.*

142.
*О Господи, прости и сжался
Над читающими это,
Пожалей и тех, кто (этой)
(Книге с трепетом) внимает.*

143.
*И очисти всех нас, (Господь
наш)
От порочащих поступков,
И прости же прегрешенья
Наших отцов, матерей.*

144.
*От насильников избавь ты
Правоверных без изъятия,
Не введи нас в жизни вечной
В огненную (пасть) геены.*

145.
*Аминь, аминь, о Кариб!
Аминь, аминь, о Ракиб!
Аминь, аминь, о Наджиб!
Аминь, аминь, о Муджиб
(56)!*

ПРИМЕЧАНИЯ

* Первая часть обязательной для мусульманина (начинающего дело) формулы «Бисмилляхи-р-рахман-р-рахим» (араб.) – «Во имя Аллаха Милостивого Милосердного!».

** Т.е. в своем истинном обличье.

*** Т.е. потомки Кабиля.

**** Т.е. в аду.

1. Фарыз, фарз – то, что мусульманин должен обязательно делать, в отличие от сюннет, сунны – то, что мусульманину делать желательно, но не обязательно,

и от харам – то, что мусульманину категорически запрещается делать, а также в отличие от макрух, кярахат – то, что категорически не запрещено мусульманину, но и не одобряется, нежелательно делать.

2. Кяфир – неверный
3. Фасик – тот, кто признает все фарызы, но не исполняет их на практике.
4. Хадис – в данном случае: вещи, которые подвержены изменению.
5. Кадир-мухдис – эпитеты Аллаха: «Всемогущий, Изменяющий».
6. Краткое переложение суры «Очищение» (Коран, 112:1-4).
7. Переложение коранического аята: «Мы ведь создали джиннов и людей только, чтобы они поклонялись мне» (Коран).
8. Сравните с кораническим аятом («О завесях»): «С человеком Аллах говорит не иначе, как только через откровение или из-за завесы, или посылает посланника» (Коран, 42: 50-51).
9. Сравните с кораническим аятом: «Не постигают Его (ничьи) взоры, а Он постигает взоры» (Коран, 6:103).
10. Джабраил, Джибрил – один из четырех «приближенных» (мукаррабун) ангелов. Упоминается в Коране (66:4, 2:92).
11. Мусса, Муса – пророк и посланник (библейский Моисей).
12. Сравните с кораническим рассказом о беседе Мусы с Аллахом и рассыпавшейся горе (Коран, 7:139).
13. Об ангелах вокруг Трона Аллаха (Коран, 69:17).
14. В Коране к ним применяется термин «мукаррабун» – «приближенные».
15. Джабраил (Джибрил) и Микаил (Микал) упоминается в Коране (2:92) и Сунне – Священном Предании мусульман; Исафили и Азраил по имени упоминаются только в Сунне. Исафили, без упоминания имени, подразумевается в Коране под эпитетом «призывающий» (ад-да и) (Коран: 20-108). Видимо об Азраиле идет речь в Коране, когда упоминается «ангел смерти» (Коран, 32:11).
16. Кибла – направление, к которому должно быть обращено лицо молящегося, игтигат – путеводитель, ориентир веры.
17. Сунна – здесь: Священное Предание, свод рассказов (хадисов) о действиях и высказываниях Пророка Мухаммеда.
18. О свитках (сухуф), посланных пророкам упоминается в Коране.
19. О том, что Торах (Таурат) была ниспослана пророку Мусе, а Псалтирь (Забура) – пророку Дауду говорится в Коране.
20. О том, что Евангелие (Инджил) было ниспослано пророку Исе (Иисусу), говорится в Коране.
21. В Коране говорится о том. Что в канун Конца Света Коран будет вознесен на небо.
22. Из перечисленных 30 пророков в Коране не упоминается по имени Шис.
23. Дядя по отцу пророка Мухаммеда, отец четвертого из «праведных халифов» – Али ибн Абу Талиба.
24. От арабского слова «предопределение».
25. Об этом говорится в Сунне, где хадис гласит: «Если два мусульманина скрестят мечи, то и убитца, и убитый попадут в ад... потому, что и он (убитый) хотел убить своего товарища». В Коране этого нет. – Имам аль-Бухари. Изречения и деяния пророка Мухаммеда. Из книги «Аль-Джами ас-Салих», «Звезда Востока», Ташкент, 1992, № 1, с. 8.
26. О запретном дереве смотрите в Коране, 2:33; 7:18 и др. Имя Евы (Хавы) в Коране не упоминается, но есть в хасидах.

27. В Коране: «не приближайтесь к этому дереву, а то окажетесь несправедливыми» (7:18).
28. Иблис – Дьявол, джинн-отступник, соблазнявший Адама и его жену с пути Аллаха, упоминается в Коране (суры 2-я, 7-я и др.).
29. О прощении Адама и Евы говорится в Коране.
30. Шахид (по карачаево-балкарски - шейит) – мученик за веру, погибший за веру.
31. Рассказ о двух сыновьях Адама (их имена в Коране не называются) (Коран, 5:30-34). В хадисах имена есть: Хабиль и Кабиль – библейские Авель и Каин.
32. Смотрите примечание № 1.
33. Место, где будут собраны воскресенные в Судный день.
34. Сравните: «И протрубят в трубу и поражены будут, как молнией, те, кто в небесах, и те, кто на земле, кроме тех, кого пожелает Аллах» (Коран, 39:68).
35. Сравните: «И когда земля растянулась» (Коран, 84:3).
36. Об интервале в 40 лет между Концом Света (Ахир аз-Заман) и Днем Воскрешенья (Йаум аль-Кийама) в Коране не говорится, но повествуется в хадисах.
37. Речь идет о втором дуновении в трубу: после первого все погибнет, после второго – все воскреснут. О втором дуновении в Коране: «Потом протрубят вторично, и вот-они стоя смотрят» (39:68).
38. О том, что все воскресшие будут распределены по группам, говорится в Коране: «и станете вы тремя группами» (56:7), неверные-кяфиры – будут отделены от остальных.
39. Каждому будет дана книга с записью его дел; эти книги будут подносить ангелы с правой или левой стороны (Коран, 69:19-29).
40. Согласно Корану через ад пройдут все без исключения, но заслуживающие ада останутся там, остальные же минуют мучений (19:72).
41. Заступничество (шаф ат) в последней жизни, после воскресения с согласия Аллаха осуществляется по отношению к верующим.
42. Не совсем точно: вера в Аллаха – это первый фарз Имана, первым же фарзом Ислама является свидетельство (шахада), что «нет Бога, кроме Аллаха и Мухаммед – посланник Аллаха».
43. Зекят – ежегодная подать с имущества в пользу общины, уплачивается теми, кто обладает необходимым минимумом доходов, эквивалентных 85 граммам золота (два с половиной процента от этих доходов), с урожая уплачивается одна десятая часть. О необходимости уплаты зекята говорится в Коране (26:104), где он называется «очищением». О пяти столпах Ислама в целом (шахада, намаз, хадж, хураза, зекят) подробнее говорится в хадисах - «Сорок хадисов ан-Навави». М., 1990, с. 12-13 и др.
44. Эти четыре фарза малого омовения (абдез, тахарат) упоминаются в Коране: «Когда встаете на молитву, то мойте ваши лица (1), и руки до локтей (2), обтирайте голову (3) и ноги до щиколоток (4)» (5:8).
45. Три фарза полного омовения (гъусуль) более подробно изложены в хадисах, нежели в Коране.
46. Указание на то, что в случае отсутствия воды можно очищаться чистым песком имеется в Коране (4:43; 5:90). В Коране говорится об этих двух фарзах таьмума: «обтирайте им (песком) свои лица (1) и руки (2)» (5:9).
47. Двенадцать фарзов молитвы (намаза, саяята) наиболее полно отражены в хадисах.
48. Первый из шести «внешних» фарзов намаза отражен в хадисе: «Аллах не принимает намаза без очищения» - Мухаммед Джамиль Зину. Столпы ислама и веры. М., 1992, с. 57.

49. Четвертый из шести «внешних» фарзов намаза отражен в Коране: «Предписано верующим совершать молитву в установленные часы» (4:104).

50. Пятый из шести «внешних» фарзов намаза отражен в Коране: «Поверни же лицо в сторону Запретной Мечети (Каабы). И где бы вы ни были, обращайтесь ваши лица (при молитве) в ее сторону» (2:139).

51. Такбир – произнесение слов «Аллах акбар!» («Аллах велик!») с поднятием рук до уровня ушей. Из хадиса: «Ключ намаза состоит в очищении, начинается после произнесения слов возвеличивания Аллаха» (Мухаммед Джамиль Зину, указ. раб., с. 58.) – первый из шести «внутренних» фарзов намаза.

52. Чтение трех аятов или одной короткой суры из Корана производится только после чтения 1-й суры «аль-Фатиха». Хадис гласит: «Нет молитвы у того, кто не читает аль-Фатиху из Корана» - Мухаммед Джамиль Зину, указ. раб., с. 59.

53. Об этом, четвертом из шести «внутренних» фарзов намаза гласит хадис: «Совершай поклон, пока не убедишься, что сделал его полностью» – Мухаммед Джамиль Зину, указ. раб., с. 59.

54. Суджуд – элемент намаза, земной поклон, когда молящийся припадает к земле и касается ее лбом, носом.

55. Ташаххуд – элемент намаза, название молитвы (иное название «Аттахийят»).

56. Эпитеты Аллаха.

Научное издание

КАРАЧАЕВЦЫ И БАЛКАРЦЫ
(этнография, история, археология)

*Взятость и высылка
как отход земли и высылка
с земли и в крымские горы
Зона бывшая диван*

Подписано в печать 2.04.1999 Формат 60/84 1/16
Объем 18,23 п.л. Тираж 250 экз. Заказ № 15
Цена договорная

Отпечатано в типографии РАН

Список опечаток и исправлений

- Стр. 224, строка 8. Вместо **ее** следует читать **его**.
- Стр. 250, строка 5. Вместо **изменяющий или желающий – изменяющей или желающей**.
- Стр. 250. Вместо **созданног – созданного**.
- Стр. 290. Заглавие. Вместо **Утхи – Утху**.
- Стр. 330. Стих 4, строка 4. Вместо **сиз – сёз**.
- Стр. 335. Стих 7, строка 2. Вместо **дуниядам – дунияда**.
- Стр. 335. Стих 12, строка 1. Вместо **къуанма – къуанма**.
- Стр. 335. Стих 12, строка 3. Вместо **джыйлыб – джыйылыб**.
- Стр. 336. Стих 15, строка 1. Вместо **ойлясанг – ойлашсанг**.
- Стр. 336. Стих 15, строка 2. Вместо **келсинг – келсин**.
- Стр. 337. Стих 21, строка 4. Вместо **ткмакъ – тукмакъ**.
- Стр. 337. Стих 21 на русском яз. Вместо **пророю – пророк**.
- Стр. 338. Стих 25, строка 1. Вместо **Даутыу – Даут**.
- Стр. 339. Стих 30, строка 3. Вместо **ненчах – ненча**.
- Стр. 340. Стих 36, строка 2. Вместо **котсе – кетсе**.
- Стр. 340. Стих 37, строка 1. Вместо **блы айадан – бла анадан**.
- Стр. 341. Стих 44, строка 1. Вместо **джигиле – джигитле**.
- Стр. 342. Стих 47, строка 1. Вместо **балануа – баланга**.
- Стр. 342. Стих 48, строка 2. Вместо **ангах – анга**.
- Стр. 349. Стих 1, строка 1. Вместо **нечеледе – кечеледе**.
- Стр. 357. Стих 4, строка 3. Вместо **джердех – джерде**.
- Стр. 360. Стих 1, строка 3. Вместо **хальны – халкъны**.
- Стр. 361. Стих 9, строка 1. Вместо **тюрлененди – тюрленеди**.
- Стр. 361. Стих 10, строка 1. Вместо **тюренмез – тюрленмез**.
- Стр. 361. Стих 11, строка 1. Вместо **туумахды – туумайды**.
- Стр. 361. Стих 11, строка 3. Вместо **Аллаххаб – Аллахха**.
- Стр. 362. Стих 13, строка 1. Вместо **кёкде – кёкле**.
- Стр. 362. Стих 15, строка 1. Вместо **джегге – джерге**.
- Стр. 363. Стих 25, строка 2. Вместо **чаклы – чакълы**.
- Стр. 364. Стих 29, строка 3. Вместо **къуллукъх – къуллукъ**.
- Стр. 365. Стих 40, строка 1. Вместо **эгечлерим – эгечлерим**.
- Стр. 365. Стих 40, строка 4. Вместо **шайтанлаллы – шайтанлалла**.
- Стр. 366. Стих 45, строка 1. Вместо **инджилне – инджилни**.
- Стр. 367. Стих 54, строка 4. Вместо **Зкерия – Зекерия**.
- Стр. 380. Стих 144, строка 2. Вместо **мукъминлених – укъминлени**.