

КАРАЧАЕВЦЫ И БАЛКАРЦЫ:
ЯЗЫК, ЭТНОГРАФИЯ,
АРХЕОЛОГИЯ, ФОЛЬКЛОР



МОСКВА
2001

**РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ
им. Н.Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ
ЦЕНТР ЦИВИЛИЗАЦИОННЫХ И РЕГИОНАЛЬНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ ПРИ ОТДЕЛЕНИИ МЕЖДУНАРОДНЫХ
ОТНОШЕНИЙ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК**

Серия «Кавказ: народы и культуры»

КАРАЧАЕВЦЫ И БАЛКАРЦЫ: ЯЗЫК, ЭТНОГРАФИЯ, АРХЕОЛОГИЯ, ФОЛЬКЛОР

Редакционная коллегия выпуска:
член-кор. РАН Э.Р. Тенишев (ответ. редактор),
д.и.н. Б.А. Калоев, д.и.н. М.Д. Каракетов,
д.и.н. Я.С. Смирнова, к.и.н. Л.Т. Соловьева

**Москва
2001**

**Серия «Кавказ: народы и культуры»
Выпуск I.**

Редакционная коллегия серии:

член-кор. РАН С.А. Арутюнов (глав. редактор), д.и.н. М.Д. Каракетов,
д.и.н. И.В. Следзевский, д.и.н. А.Е. Тер-Саркисянц, д.и.н. Г.В. Цулая

**КАРАЧАЕВЦЫ И БАЛКАРЦЫ: ЯЗЫК, ЭТНОГРАФИЯ,
АРХЕОЛОГИЯ, ФОЛЬКЛОР. М., 2001. 432с.
ISBN 5-89930-060-4**

Предлагаемый читателю сборник научных работ освещает широкий круг проблем - язык, этническое самоназвание, искусственное родство, религиозно-мифологическое мировоззрение, потестарно-политические институты, исторические памятники и фольклор карачаевцев и балкарцев. В книге использованы уникальные экспедиционные и архивные материалы.

Сборник рассчитан на этнографов, филологов, археологов, фольклористов, преподавателей и студентов гуманитарных вузов и будет интересен для широкого круга читателей.

ISBN 5-89930-60-4

- © Институт этнологии и антропологии РАН, 2001
- © Центр цивилизационных и региональных исследований
при отделении международных отношений РАН, 2001

Содержание

ПРЕДИСЛОВИЕ	5
Х.И. СУЮНЧЕВ. ФОНЕТИКА КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОГО ЛИТЕРАТУРНОГО ЯЗЫКА	12
ВВЕДЕНИЕ	12
ЗВУКИ КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОГО ЛИТЕРАТУРНОГО ЯЗЫКА	13
Артикуляторная характеристика гласных звуков литературного языка	15
Артикуляторная характеристика согласных звуков литературного языка	17
Позиционные изменения гласных звуков	35
Позиционные изменения согласных звуков	39
Состав фонем	42
М.Д. КАРАКЕТОВ. АНТРОПОГОНИЯ В РЕЛИГИОЗНО- МИФОЛОГИЧЕСКОМ МИРОВОЗЗРЕНИИ КАРАЧАЕВЦЕВ И БАЛКАРЦЕВ	48
Числовая символика в антропологии карачаевцев и балкарцев	55
Отражение антропологии в заговорах болезней	65
Связь между средним (нашим) и нижним (не нашим) мирами	70
Отношение бог - человек (мир богов - средний мир) ...	79
Представление о месте человека в космическом порядке	85
Х.Х. МАЛКОНДУЕВ. К ВОПРОСУ О САМОНАЗВАНИИ КАРАЧАЕВЦЕВ И БАЛКАРЦЕВ	110
М.Д. БОТАШЕВ. УСТАНОВЛЕНИЕ ИСКУССТВЕННОГО РОДСТВА ПРИ ОБРЯДАХ ДЕТСКОГО ЦИКЛА У КАРАЧАЕВЦЕВ	137
Родство с повитухой	137
Родство с кормилицей	146
Аталычество	153

Х.Х. МАЛКОНДУЕВ. ТЁРЕ КАК ИНСТРУМЕНТ НАРОДНОГО ПАРЛАМЕНТА И СУДЕБНО-ПРАВОВОЙ СИСТЕМЫ	
КАРАЧАЕВО-БАЛКАРЦЕВ.....	194
Л.В.САМАРИНА. ЦВЕТ В КУЛЬТУРЕ КАРАЧАЕВЦЕВ И БАЛКАРЦЕВ (К ИСТОКАМ ФОРМИРОВАНИЯ ТРАДИЦИИ).	222
И.А. АРЖАНЦЕВА. АЛАНСКОЕ ГОРОДИЩЕ КЯФАР IX-XII ВВ Н.Э. В КАРАЧАЕ.....	241
Т.М. ХАДЖИЕВА. СТРУКТУРНО-ПОЭТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКИХ АРХАИЧЕСКИХ ПЕСЕН	270
Р.А.ОРТАБАЕВА. КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКИЕ КОЛЫБЕЛЬНЫЕ ПЕСНИ В СЕВЕРОКАВКАЗСКОМ ФОЛЬКЛОРНОМ КОНТЕКСТЕ.....	286
Т.М. ХАДЖИЕВА. ИЗ ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ БАЛКАРИИ И КАРАЧАЯ. (ИСМАИЛ УРУСБИЕВ И ЕГО СЫНОВЬЯ)	300
ПРИЛОЖЕНИЕ. КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКИЙ ФОЛЬКЛОР (СОСТАВИТЕЛЬ М.Д. КАРАКЕТОВ)	310

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемый вниманию читателей сборник широк по своей тематике. Он включает исследования по языку, этнографии, фольклору и археологии Карачая и Балкарии. Вошедшие в него статьи касаются различных сторон жизни карачаевцев и балкарцев и их предков: орфографии литературного языка, архаических пластов миропонимания и мироощущения, потестарно-политической системы, искусственного родства, этнического самоназвания, цветовых предпочтений в быту и социальной иерархии, деятелей культуры.

Становление карачаево-балкарского литературного языка – длительный процесс. Мы располагаем краткими сведениями о бытовании письменности, например, у карачаевцев в 1404 г., а также эпиграфическими памятниками XVII–XVIII вв., написанных на карачаевском диалекте карачаево-балкарского языка. О наличии письменности говорят обращения карачаевских владельцев этого же периода, написанные на северокавказском *тюрки*, приспособленном к карачаевскому диалекту карачаево-балкарского языка. В XIX–XX вв. на этом же диалекте вышла масса публикаций на *аджамии* – переводы классических произведений Востока, а также рукописи и книги, в которых запечатлены фольклорные и религиозные тексты. Фактически по этим памятникам можно проследить не только развитие письменной культуры карачаево-балкарского народа, но и способ отражения в его письменной культуре фонетических особенностей языка.

Открывает сборник статья известного карачаево-балкарского лингвиста и филолога Х.И. Суюнчева «Фонетика карачаево-балкарского литературного языка», который, соглашаясь с мнением известного карачаево-балкарского филолога Ш.Х. Акбаева о существенном влиянии огузских племен на становление карачаевского диалекта карачаево-балкарского языка и о доминировании в балкарском его диалекте кипчакского начала, указывает на недостаточность исследовательского метода, используемого этим автором.

Выводы карачаево-балкарских исследователей (У.Б. Алиева, М.А. Хабичева, Ш.Х. Акбаева и др.) об огузском характере фонетики и в некоторой степени грамматики карачаевского диалекта карачаево-балкарского языка позволяют скорректировать наши представления об этногенезе и этнической истории карачаевцев и балкарцев. Огузские или смешанные огузско-куманские языки могли появиться на территории Северного Кавказа

не позже IX – X в., вполне возможно, что в среде тюркских мигрантов VII–VIII в. были носители именно этих языков. На это, вероятно, указывают названия племен печенегов, которые включали в свой состав *Сиру-калтеев* (сиров, предков куманов и кипчаков), *Воро/Бороталматов* (куманские (половецкие) племена *Бурчевичи*, *Бурджоглу*, вероятно, с ними же связаны *Буртасы*).

По всей видимости, более существенная доминанта кипчацкого начала в балкарском диалекте и менее существенная – в карачаевском могут означать, что на территории современных Карачая и Балкарии первоначально преобладало население, которое было носителем карачаевского диалекта, и лишь затем в ходе татаро-монгольских завоеваний и походов Тимурленга какая-то часть кипчакоязычных племен переселилась в горы и частично ассимилировала, назовем условно, древнекарачаевскую народность, что в свою очередь привело к формированию карачаевской и балкарской частей тюркоязычного народа Центрального Кавказа. Вероятно, правы те исследователи, которые считают тюркоязычных (или печенежскоязычных) алано-асов или хазарских печенегов (по источникам X–XVII вв. *К.р.г.р.* или *К.р.г.р.х*, *Хороучон*, *Киркесы*, *Карача*, *Кара Куркуез*, где чередование Р/З (*К.р.г.р./Куркуез*) говорит о присутствии ротацизма в языке) карачаевцами.

В этой связи мы можем говорить о завершении в Алании где-то на рубеже IX–X (или X–XI) вв. процесса этногенеза древнекарачаевской народности, из которой в XIII–XIV вв. сформировались современные карачаевцы и малкарцы. Возможно, что в это же время из среды древнекарачаевской народности начали выделяться те народы, которые ранее вошли в нее, но еще не были (по крайней мере этнонимически) окончательно ассимилированы – *безенгиевцы*, *холамцы*, *чегемцы* и *баксанцы*.

Статья доктора исторических наук М.Д. Каракетова «Антропология в религиозно-мифологическом мировоззрении карачаевцев и балкарцев» посвящена архаическому мировоззрению карачаевцев и балкарцев, которое не без основания связывается автором с «высокоуровневыми мифологемами» народов мира. В статье рассматривается числовая символика в обрядово-культовой системе карачаевцев и балкарцев.

Изучению потестарно-политической культуры и социальных институтов карачаевцев и балкарцев посвящено небольшое количество трудов. К наиболее значительным работам можно отнести исследования доктора филологических наук Х.Х. Малкондугева и кандидата исторических наук Р.Т. Хатуева. В предлагаемой Х.Х.

Малкондуевым статье «Тёре как инструмент народного парламента и судебно-правовой системы карачаево-балкарцев» рассматривается одна из сложных проблем, затрагивающих политико-правовые институты карачаево-балкарских обществ. Собранный автором (в основном на территории Балкарии) фольклорный материал позволил ему сделать выводы о единстве в XV – первой половине XIX в. карачаевского и балкарского Тёре и расположении главного (центрального) Халк Тёре в Черекском ущелье.

Нельзя не согласиться с мнением автора о единой социальной терминологии Карачая и Балкарии. Наличие же в политикопотестарной лексике и социальной иерархии карачаевцев таких понятий как *хомачар* (феодал), *хар-джур* (крестьянин), *джар-джур* (крепостные крестьяне), *джоллу-кул* (группа крепостных крестьян), *юлгюлю-кул* (группа крепостных крестьян), *кул-казак* (дружина князей), *зытчыу-аскер* (привилегированная, состоящая из высших слоев населения, дружина), *хъанкъар-бий* (верховный князь), *карча намыс* (княжеский этикет), *карча тёре* (узкий княжеский совет), *шаухал тёре* (совет при верховном князе Карачая), *хамджау тёре* (жреческий совет), *нексуд* (представитель князя в подвластных ему аулах, нечто вроде старшины), *чанка* (высшее сословие, потомки от брака князя и узденки), *тума* (высшее сословие, потомки от брака князя и крепостной крестьянки или служанки в доме князя), *сырма ёзден* (первостепенный уздень), *сарайма* или *сарайым ёзден* (служилые при князе уздени), *тёбен ёзден* (низшие уздени), *азат-кул* или *сылсыз ёзден* (необрядовые, не утвердившиеся в сословии уздени, потомки вольноотпущенников XVII в.) и их отсутствие у балкарцев вовсе не означает, что они не имели места в балкарских обществах. Об этом свидетельствует бытование таких понятий, правда не подкрепленных сословным содержанием, как *чанка* или *тума* в Балкарии и соответствующие карачаевским *карча намысу*, *хомачару* и *азат кулу* приводимые Х.Х. Малкондуевым термины *басият намыс* (княжеский этикет), *басият* (феодал у Черекских балкарцев) и *чагар* (крестьянин).

Автор, локализуя центральное Тёре Балкарских обществ в Черекском ущелье, не затрагивает такой социально-хозяйственный институт карачаевцев и балкарцев как «ортакъ», который непосредственно связан с производственными отношениями и прежде всего с их основой – отношением к собственности. В кавказоведении эти отношения, бытующие в среде карачаевцев и балкарцев, известны как «карачай ортак» и «чегем ортак». Как известно, понятий «малкар ортак», а тем более «безенги ортак», «холам ортак», «баксан

или басхан ортак» в лексике этих народов не существует. Сам этот факт, говорящий об основе социально-экономических отношений карачаево-балкарских обществ, а также отражающий политический статус основных (в данном случае «карачай ...» и «чегем ...») определителей политико-экономической и правовой культуры, дает основание для дальнейших изысканий по проблеме политических институтов, которые в первую очередь были направлены на жизнеобеспечивающие начала в обществе.

Следующая статья Х.Х. Малкондуева «К вопросу о самоназвании карачаевцев и балкарцев» посвящена этническому самоназванию карачаевцев и балкарцев.

При функционировании единой социально-политической и религиозной системы, этническое «Мы - Они» сохраняется не только в фольклоре народа, но и в повседневной этносамоидентифицирующей лексике. К тому же бытующий в среде карачаевцев и балкарцев этноним «таулу», по всей видимости, должен был присутствовать в лексике соседних с ними народов. Х.Х. Малкондуев приводит кабардинское понятие «къушха», которым кабардинцы обозначают карачаевцев и балкарцев и считает, что оно тождественно этнониму «таулу». Но при этом, вероятно, нельзя отбрасывать и тот факт, что кабардинцы и других жителей гор (грузин-сванов, осетин, ингушей) также называют «горцами». Термином «таулу» или «тавлу» (горец) кумыки называют и всех горцев Дагестана.

По всей видимости, данное понятие, которое по мнению автора статьи является этнонимом, функционировало в среде карачаевцев и балкарцев параллельно с названиями «чегемли», «къарачайлы», «малкъарлы», «холамлы», «бызыннгылы» и «басханлы/баксанлы». Правда, в карачаевской этнонимике встречаются и другие названия, которые отражают древние имена племен – *къаннгырлы къарчала* (кангыровские карчаевцы), или *къарчала/къарчачыла* (карчаевцы), *къустослула* (кустосовцы), *дѣлеслиле* (дѣлесовцы), или *дѣлечиле*, включающие в себя *адурхайла* (адурхаевцы) и *будиянла* (будияновцы), *липусхала* или *пущайлыла* (липусхаевцы или пущаевцы), *шатибекле* (шатибековцы), *боттанлыла* (боттановцы) или (чаще) *наурузла* (наурузовцы), *чубунлула* (чубуновцы) или (чаще) *трамла* (трамовцы), *къайтым-къустослула* (кайтым кустосовцы) или (чаще) *запишле* (запишевцы), *ачейлиле* или *ачейле* (ачеевцы, влились в подразделение адурхайла), *хырпысчыла* (хырпысовцы) и *дадиянлыла* (дадияновцы).

Перечисленные подразделения карачаевцев ныне нивелировались в единый этнический организм. Как следует из данных фольк-

лора и исторических литературных источников конца раннего и начала позднего средневековья, они и тогда представляли собой единую этнолингвистическую общность с единым, общим самоназванием и единым самосознанием.

Не вызывает возражения положение автора об особой форме функционирования этнонима «таулу» в среде карачаевцев и балкарцев начиная с XV в., которая была направлена прежде всего не столько на противопоставление этнического «Мы» другим этническим общностям, сколько на сохранение этносоциального единства народа. Начавшееся ослабление этого единства было обусловлено внешними факторами и внутренними противоречиями, связанными с феодальной междоусобицей.

Проблемы искусственного родства привлекали и продолжают привлекать пристальное внимание исследователей гуманитарных дисциплин.

Искусственное родство (адопция) в семейной обрядности — явление достаточно универсальное для народов Кавказа, однако изучено оно недостаточно полно, а у некоторых народов Северного Кавказа этот институт установления родства и вовсе не был объектом исследования.

Этому интересному и в тоже время сложному институту посвящена статья М.Д. Боташева «Установление искусственного родства при обрядах детского цикла у карачаевцев». Автор рассматривает институт искусственного родства широко — от его установления при приеме родов повивальной бабкой до аталычества.

Обращая внимание на особенности в установлении аталыческих отношений в карачасвском обществе, М.Д. Боташев справедливо отмечает их сходство с кумыкским аталычеством, и в то же время — отличие от кабардинского.

Совмещение традиционной структуры жизнеобеспечения и принципов политико-потестарных отношений не могло не способствовать внутренней консолидации общества, усилению эффективности выполняемых им защитных функций в этносоциальном плане. К таковым функциям относится и установление искусственного родства, в котором влияние на внутренние отношения отражало генетическую парадигму общественного и этнического организма.

В этом аспекте сходство кумыкского и карачаевского аталычества говорит о социальном и этническом родстве кумыков и карачаевцев.

Исследованию колористики посвящена статья Л.В. Самариной «Цвет в традиционной культуре Карачаевцев и Балкарцев (К истокам формирования традиции)». В ней автор приводит ценные материалы об

использовании произведенных кустарным способом красителей в технологии крашения войлочных и кожаных изделий и тканей. Интересны выводы автора об истоках цветового предпочтения в одежде социальных групп Карачая и Балкарии. Так, автор пишет о византийской традиции ношения карачаевскими (в особенности) и балкарскими феодалами обуви из красного (князья) и желтого (дворяне) сафьяна. Не отрицает она и древнетюркские (хазарско-печенежские) истоки такого колористического предпочтения.

Вот уже более века просветительская деятельность семьи Урусбиевых привлекает внимание исследователей Кавказа.

В статье Т.М. Хаджиевой «Из истории культуры Балкарии и Карачая» (Исмаил Урусбиев и его сыновья), исследователя устного народного творчества карачаевцев и балкарцев, вниманию читателя предлагаются краткие, но очень важные сведения о жизни и творчестве выдающихся представителей карачаево-балкарской княжеской фамилии Урусбиевых – Исмаила Мырзакуловича и его сыновей, Сафар-Али и Науруза, которые были не только информаторами многих зарубежных и русских ученых, но и сами широко популяризировали и публиковали многое из того, что они собирали у носителей фольклора.

В другой статье «Структурно-поэтические особенности карачаево-балкарских архаических песен» Т.М. Хаджиева исследует архаические пласты карачаево-балкарского фольклора, привлекая для этого этнографический материал и охотничью поэзию карачаевцев и балкарцев.

Как нам представляется, приводимые автором тексты, которые связаны со сценами охоты, с Верховным Богом Тейри, божествами охоты (Апсаты), покровителем волков и огня Аштотуром/Тотуром и др. в большей степени отражают период развитого политеизма, для которого свойственен сложившийся пантеон. Нельзя не согласиться с выводом автора, что это образцы наиболее консервативных элементов мировоззрения карачаевцев и балкарцев, появившиеся в глубокой древности и относящиеся к архаическим, древнейшим пластам мировосприятия и мироощущения людей.

К таким же консервативным пластам устного народного творчества относятся колыбельные песни и обряды, связанные с рождением и воспитанием ребенка. Консервативность структуры, формул, в частности зачина и припева (белляу, илляу и др.), мелодики зачастую сочетается с трансформированным или заново сочиненным содержанием колыбельной песни, на что обратила свое внимание Р.А.-К. Ортабаева в статье «Карачаево-балкарские колыбельные песни в северокавказском фольклорном контексте».

Один из наиболее интересных археологических памятников Карачая – Кяфарское городище. В городище доминирует керамика красного цвета (IX–XII вв.), хотя встречается и чернолощеная керамика, которая может быть связана с аланами. Встречаются на городище и каменные тюркские изваяния (так называемые балбалы). Население этого городища было смешанным в этническом отношении, причем, как нам представляется, здесь доминировали печенегоязычные (тюркоязычные) аланы. По крайней мере памятников раннеаланской археологической культуры (погребения, керамика) на городище не обнаружено. По всей видимости, И.А. Аржанцева, автор статьи «Аланское городище Кяфар IX–XII вв. в Карачае», под аланами имела в виду поздних алан, говоривших на тюркском (печенежском) языке, являвшихся носителями печенежской или хазарско-печенежской археологической культуры.

Уникальные памятники, открытые автором статьи – изображения на камнях. В 1997 г. на научно-практической конференции, проходившей в Архызе (Карачай) д.и.н. М.Д. Каракетовым была высказана мысль о том, что покровитель благородных животных и охоты Апсаты (Апсат, Авсолтуу, Афсати), изображаемый в фольклоре в виде оленя со сверкающим крестом (*къач*) между рогов, напоминает христианского святого Евстафия Плакида. При этом им же приводился фольклорный текст, описывающий святилище этого божества, располагавшееся в верховьях р. Кяфар.

Сведения же о памятнике И.А. Аржанцевой были опубликованы позже. На камне изображены сцены охоты. При этом в нескольких изображениях, высеченных на камне, имеется образ оленя с крестом между рогами. И.А. Аржанцева и З.Х. Албегова в статье «Культовые камни Кяфарского городища (еще раз о религиозном дуализме алан)» (1999) высказали также мнение о тождестве св. Евстафия с божеством Афсати, подтверждая его археологическим материалом.

В качестве приложения даются образцы фольклора.

Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Центр цивилизационных и региональных исследований при отделении международных отношений РАН и авторский коллектив выражают искреннюю благодарность и признательность руководству предприятия ООО «УЗДЕН-ПЛАСТ» за оказанное содействие в издании настоящего сборника, открывающего серию исследований по отдельным народам Кавказа.

Э. Р. Тенишев, М.Д. Каракетов

Х. И. Суюнчев.
**ФОНЕТИКА КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОГО
ЛИТЕРАТУРНОГО ЯЗЫКА**

Введение

Для правильного научного установления звукового состава литературного языка и более точного определения принципов орфографии и сфер их действия, согласно которым должны создаваться орфографические правила, фонетика во многом имеет решающее значение. Она раскрывает внутренние законы функционирования языка, состав звуков, фонем, условия проявления фонематичности, звуковые явления, наблюдаемые в процессе речи.

Исследованием фонетики карачаево-балкарского языка занимались немногие. Венгерский ориенталист Вильгельм Прёле в начале XX века посетил Карачай (ч-екающий диалект), Балкарию — Черекское ущелье (ц-екающий диалект) и оставил труды¹, которые и ныне не потеряли своего значения. Талантливый языковед положил начало научному изучению карачаево-балкарского языка. Но в его работы вкрались отдельные ошибки, самыми крупными из которых являются утверждение наличия в карачаево-балкарском языке долгих гласных, придыхательных согласных и др. Это же мнение высказывали Н.А. Караулов², В.И. Филоненко³, ссылаясь на них, повторяли О. Прицак⁴, Л.А. Покровская⁵, что не поддерживается последующими исследователями (критический обзор работ В. Прёле и других содержится в исследовании Ш.Х. Акбаева⁶, который впервые подробно описал фонетику диалектов и говоров карачаево-балкарского языка. Он проводил исследование как бы на фоне фонетики литературного языка, сопоставляя диалектные варианты звуков с литературными. После него написана и защищена кандидатская диссертация⁷ по фонетике карачаево-балкарского языка, но все же до сих пор не установлен состав звуков и фонем литературного языка (особенно консонантизма). Требуют также дальнейшего совершенствования вопросы алфавита, орфоэпии и орфографии.

Классифицируя гласные, Ш.Х. Акбаев делит их на три группы⁸

1. По месту образования:

- а) гласные переднего ряда
- б) гласные заднего ряда

2. По степени раскрытия рта:

а) широкие

б) узкие

3. По участию губ:

а) губные

б) негубные

Получилась такая таблица

Подъем	Место Долгота	Задн.	Передн.	Задн.	Передн.
широкие	Краткие	о	оь(оь)	а(а)	е
	Полудолгие	о		а	е
узкие	Краткие	у	уь(уь)	ы	и
	Редуцир.	у	уь	ы	и
	По участию губ	губные		негубные	

Автор подчеркивает: ...«в карачаево-балкарском литературном языке (сформировавшемся на основе карачаевского языка. — Х.С.) и основном диалекте (карачаевском. — Х.С.) оь, уь являются гласными переднего ряда независимо от позиции, как в огузских (азербайджанском, турецком), отличаясь в этом отношении от кипчакских языков (казахского, каракалпакского, ногайского, древнекипчакского), которые характеризуются более задней артикуляцией, чем в языках огузской группы». Эту мысль автор подкрепляет ссылкой⁹, при этом верно отмечает, что «В малкарском же диалекте эти гласные, следуя за к, г (а также х, нъ), становятся более заднего образования... сближаются с языками кипчакскими»¹⁰.

Как видно из таблицы, степень подъема языка у автора не учитывается. Вместо этого обстоятельно рассмотрена «степень» «раскрытия ротовой полости». Такая таблица для классификации, видимо, неполностью отражает артикуляторную характеристику гласных.

Звуки карачаево-балкарского литературного языка

В начале необходимо коснуться некоторых общих положений. Фонетика изучает сочетаемость звуков и их позиционные изменения в потоке речи. Звук — минимальная незначимая единица речевого потока, не обладающая языковым значением, но косвенно он связан со значением. Из звуков образуются значимые единицы, которые могут состоять и из одного звука¹¹. Например, в карачаево-балкарском языке звук ы в словоформе может быть морфом, т.е. минимальной частью словоформы, имеющей определенное значение: в словоформе *аты* «его конь» звук ы — посессив 3 лица, ед. числа. При линейном членении звуков в словоформе *аты* выделя-

ются три звука *а-т-ы*, не связанные каждый в отдельности ни с каким значением. А при членении её на морфы выделяются два морфа: *ат-ы*. Словоформа может состоять и из одного морфа (*тарх* -- подражание звуку выстрела, *тыр* «плохо», *маи* «вот те на») или нескольких морфов *джыр-та-ды* «он спел».

Звуки произносятся при помощи органов речи. Они следующие: губы (верхняя и нижняя); зубы (верхние и нижние); язык (передняя, средняя, задняя и глубоко задняя части языка); альвеолы; нёбо твёрдое; нёбо мягкое; носовая полость; голосовые связки и звуковая щель между ними; трахея; бронхи, лёгкие. диафрагма. Органы речи делятся на две группы: активные и пассивные.

Активные: язык и нижняя губа, нёбо мягкое, язычок.

Пассивные: верхняя губа, зубы, нёбо твердое, альвеолы.

Без потока воздуха изнутри наружу звуки речи не издаются, а поток этот создается: диафрагмой, лёгкими, бронхами. При произношении звуков наблюдается движение активных органов речи, соответствующее каждому отдельному звуку и определяющее его характер. Такое движение активных органов речи называется артикуляцией звука, а способ образования звука и его произношение называется артикуляторной характеристикой звука, которая у гласных и согласных не одинакова.

К сожалению, пока ещё нет фронтального исследования всей фонетики языка экспериментально-фонетическими методами. Есть лишь одно, объектом исследования которого явились артикуляторные и акустические параметры гласных немецкого и карачаево-балкарского языков, а предметом -- конфронтативное исследование вокализма указанных двух неродственных языков¹¹.

Автор работы на основе сопоставительно-фонетического исследования, лабораторной обработки результатов кинорентгенографирования и спектрографирования установила, что: гласными высокого подъема в карачаево-балкарском языке являются *и, ю, у*; среднего подъема *е, ё, о*; нижнего подъема -- *а*; гласными переднего ряда являются: *и, ю, ё*; заднего ряда: *а, о, у*. Звук *ы* она не исследовала, т. к. в немецком сопоставимого гласного.

Таким образом, классификация вокализма карачаево-балкарского языка впервые получила определенное подтверждение экспериментально-фонетическими данными. Произведенная мною классификация гласных почти полностью подтвердилась экспериментальными данными¹². Почему почти? Потому что гласные *е, ё* были мною определены на слух как гласные среднего подъема, среднего ряда, а исследование М.Д. Тамбиевой показало, что *е, ё* являются гласными среднего подъе-

ма, но переднего ряда. Отсюда вытекает то, что мы с М.Д. Гамбиевой — соавторы данной таблицы артикулярной характеристики гласных карачаево-балкарского литературного языка.

Артикуляторная характеристика гласных звуков литературного языка

Букв для обозначения восьми гласных звуков — 9: а, о, е(э), ё, ы, у, и, ю. Гласные характеризуются различиями по степени подъема языка (т.е. по движению языка в вертикальном направлении), по ряду (в зависимости от движения языка по горизонтали) по губности и негубности.

Чтобы нагляднее и резче подчеркнуть артикуляторную характеристику гласных звуков, в таблицу включены гласные под ударением в инициале словоформы перед соответствующим по палатализации и лабиализации согласным: */a/т* «лошадь»; */o/т* «огонь»; */e/т* «мясо» в (орфографии */э/т*); */u/т* «собака»; */e/т* «желчь»; */ю/ч* «три»; */у/и* «мука»; */ы/з* «след». Названия букв также являются сильной позицией для гласных звуков: а, о, е(э), ё, ы, у, и, ю.

[а] — твердый негубной гласный нижнего подъема, заднего ряда. При произнесении а движение языка к нёбу почти не фиксируется, поэтому указание в таблице на степень и место подъема языка имеют несколько неопределенный и спорный характер. Употребляется в начале, середине и конце словоформ: аларша «низкий». Произнося протяжно и-и-и, переходите на а, обратите внимание на движения языка и нижней челюсти: язык опускается, нижняя челюсть широко открывается.

[о] — твердый губной гласный среднего подъема, заднего ряда. При произнесении о задняя часть спинки языка поднимается к нёбу, кончик языка прикасается к нижним зубам, губы округляются и выдаются чуть вперед, образуя узкое проходное отверстие для воздуха. Встречается чаще в первом слоге словоформы: */o/ тун* «дрова», *т /o/ на* «грабить», *т/o/игуз* «свинья», но в небольшом количестве слов встречается и во втором слоге: кьуд[o]ру «фасоль», [o]тун «комната новобрачных», буз [о] у «теленек», хамх [о] т «морда». Джанс[o]х имя собственное мужское и т.д.

Произнося протяжно и-и-и переходите на о, обратите внимание на движения языка, губ и нижней челюсти: передняя часть языка опускается, задняя поднимается к нёбу, губы округляются и выдвигаются чуть вперед, образуя узкое проходное отверстие для воздуха.

[е(э)] — мягкий негубной гласный среднего подъема, переднего ряда. При произнесении е(э) средняя часть языка, граничащая с его передней частью, поднимается к нёбу, кончик языка находится у

нижних зубов. Встречается в словоформе в начале, середине и конце: *егечле* «сестры» (в орфографии *эгечле*). Произнеся протяжно а-а-а, переходите на е, обратите внимание на движения языка и нижней челюсти: средняя часть языка поднимается к небу, нижняя челюсть слегка прикрывается, доводя раствор рта до среднего.

[ё] — мягкий губной гласный среднего подъема, переднего ряда. При произнесении средняя часть языка, граничащая с его передней частью, поднимается к нёбу, кончик языка находится у нижних зубов. Встречается чаще в первом слоге словоформы [ё]/*гюз* «вол», *т[ё]/герек* «круглый», [е]/*ч* «приз». В сложных словах встречается и во втором слоге: *кёкк [ё]з* «голубоглазый», *бухарб[ё]рк адам* «человек в каракулевой шапке». Произнеся протяжно и-и-и переходите на ё, обратите внимание на движения языка, нижней челюсти и губ: передняя часть языка опускается, средняя поднимается к нёбу, нижняя челюсть средне открывается, губы, округляясь, выдаются вперед, образуя для воздуха узкое выходное отверстие,

[ы] — твердый негубной гласный нижнего подъема, заднего ряда. При произнесении ы задняя часть языка низко поднимается к мягкому нёбу. Встречается в начале, середине и конце словоформы: *ылыхтыны* «его вага». Произнеся протяжно а-а-а, переходите на ы, обратите внимание на движения (артикуляцию) языка, нижней челюсти: язык отходит чуть назад, его задняя часть поднимается к мягкому небу, нижняя челюсть уменьшает раствор рта.

[у] — твердый губной гласный верхнего подъема, заднего ряда. При произнесении у задняя часть языка высоко поднимается к мягкому нёбу. Встречается в начале, середине, конце словоформы: *ул-лулугъу* «его размеры». Произнеся протяжно е-е-е, переходите на у, обратите внимание движения (артикуляцию) языка и губ: язык отходит чуть назад, задняя часть его высоко поднимается к мягкому нёбу, кончик языка опускается, губы округляются и выдвигаются вперед, образуя для воздуха узкое выходное отверстие.

[и] — мягкий негубной гласный верхнего подъема, переднего ряда. При произнесении и середина языка высоко поднимается к твердому нёбу, кончик языка опускается и упирается в нижние зубы. Встречается в начале, середине и конце словоформы: *ингирги* «вечерний». Произнеся протяжно а-а-а, переходите на и, обратите внимание на движения (артикуляцию) языка, нижней челюсти: середина языка высоко поднимается к твердому нёбу, нижняя челюсть значительно уменьшает раствор рта.

[ю] — мягкий губной гласный верхнего подъема, переднего ряда. При произнесении ю середина языка высоко поднимается к

твердому нёбу, кончик языка опускается и упирается в нижние зубы, губы округляются и выдвигаются вперед, образуя для воздуха узкое выходное отверстие. Встречается в начале, середине и конце слова: *ютюрю* «стамеска». Произнеся протяжно у-у-у, переходите на ю, обратите внимание на движения (артикуляцию) языка: задняя часть его опускается, середина высоко поднимается к твердому нёбу, губы остаются на месте округленными, образуя узкое выходное отверстие для воздуха. Еще: произнеся протяжно и-и-и, переходите на ю, обратите внимание на движения (артикуляцию) губ — они округляются, образуя для воздуха узкое выходное отверстие, язык остается на месте.

Итак, по степени подъема языка к нёбу, т.е. относительно его движения в вертикальном направлении, гласные делятся на три группы: гласные верхнего, среднего и нижнего подъема. К гласным верхнего подъема относятся: у, и, ю. К гласным среднего подъема относятся: о, е(э), ё. К гласным нижнего подъема относится: ы.

По месту подъема языка к нёбу (или по ряду) в зависимости от движения языка по горизонтали, гласные делятся на две группы: гласные переднего ряда и гласные заднего ряда. К гласным переднего ряда относятся и, ю, е(э), ё. К гласным заднего ряда относятся а, ы, о, у. Все это отражено в таблице I на с. 18.

Гласные звуки в корнях слов — сильные фонемы: [а]з «мало», [ы]з «след»; [о]р «жать», [у]р «бить»; [е(э)]т «мясо», [и]т «собака»; [ё]ч «приз»; [ю]ч «три».

В аффиксах употребляется шесть гласных: а, е, ы, и, у, ю. Не встречаются в аффиксах: ё, о.

Гласные звуки делятся на две равные по количеству группы: твердые а, ы, о, у и мягкие: е, и, ё, ю. Каждая группа также делится на две подгруппы: твердые негубные а, ы, твердые губные о, у; мягкие негубные е, и; мягкие губные ё, ю.

Артикуляторная характеристика согласных звуков литературного языка

Букв для обозначения согласных звуков — 23, но число обозначаемых ими звуков более 84, потому что одной буквой обозначаются 2 или 4 звука. Всех звуков в литературном языке 92 (84 согласных, плюс 6 гласных). Сколько среди них фонем и сколько фонетических вариантов фонем (их теперь называют слабыми фонемами), и есть ли в карачаево-балкарском литературном языке слабые фонемы, если есть, то в каких морфах и в какой позиции? Исследование показывает, что этот вопрос не простой и требует внимания. См таблицу № 2 на с. 40.

**Таблица №1. АЧЫКЪЛАНЫ СЕЛИШИМ ОРГАНЛА КЪЫ-
МЫЛДАГЪАННЪА КЁРЕ ХАЛЛАРЫ**
Артикуляторная характеристика гласных звуков

АЧЫКЪ ТАУУШЛАНЫ ХАЛЛАРЫ ХАРАКТЕРИСТИКА ГЛАСНЫХ ЗВУКОВ		АЧЫКЪ ТАУУШЛА ГЛАСНЫЕ ЗВУКИ							
		а	о	е(э)	ё	ы	у	и	ю
ТИЛНИ КЪАЛ- ЛАЙ БИР КЕЛТЮ- РЮЛГЕНИ- НЕ КЁРЕ ПО СТЕПЕНИ ПОДЪЕМА ЯЗЫ- КА	мийик келтюрюл- генле Верхнего подъема						+	+	+
	орта келтюрюлген- ле Среднего подъема		+	+	+				
	алаша келтюрюл- генле нижнего подъема					+			
ТИЛНИ КЕЛТЮ- РЮЛГЕН ДЖЕРИНЕ ПО МЕСТУ ПОДЪЕМА ЯЗЫ- КА	Аллы сафдагыла Переднего ряда			+	+			+	+
	ортасы сафдагыла среднего ряда								
	аргы сафдагыла	+	+			+	+		
КЪАТЫЛА ГВЕРДЫЕ	эринсизле негубные	+				+			
	эки эриндиле губно-губные		+				+		
ДЖУМУШАКЪЛА МЯГКИЕ	эринсизле Негубные			+				+	
	эки эриндиле губно-губные				+				+

В четырех словах: *таз*, *тиз*, *тоз*, *тюз* четыре звука **т** и четыре звука **з**. В слове *таз* и **т**, и **з** — твердые, неогубленные; в слове *то* : — твердые, сгубленные; в слове *тиз*, — мягкие, неогубленные; в слове *тез* — мягкие, огубленные. Если посчитать звуки, обозначае-
мые всеми согласными буквами, получается 84. Все они в корнях
словоформ употребляются как самостоятельные звуки — фонемы, а
не варианты других фонем. Они могут быть и сильными, и слабыми
фонемами (исключая звуки **дж**, **ж**, **ф**, которые в аффиксах не упот-
ребляются). Сильные фонемы те согласные, которые не озвончают-
ся или не оглушаются на исходе словоформы. На исходе исконно
карачаево-балкарских слов из парных звонких встречается только
звук **з**, который в речи оглушается в позиции перед глухой инициа-

лью аффикса: а [с] «вешать». а [з] «мало»; а/с/ сын «пусть вешает», а/з/сын «пусть худеет (звучит ас-сын). В словоформах а/с/а «вешая», а/з/а «худея», фонемы с и з находятся в позиции максимальной дифференциации (максимального различения) значений слов, потому что они сильные фонемы. А в слове а/с/ сын (от аз) «пусть худеет» сильная фонема з оказалась в позиции минимальной дифференциации (минимального различения) значений слов, которая приводит к неразличению словоформ (ас — ассын и аз — ассын) даже к нарушению смыслоразличения¹⁴, т.е. оказалась в позиции исхода словоформы и совпала с другой звуковой единицей языка [с] в той же позиции и стала слабой фонемой.

Перечислим согласные буквы с уточнением числа звуков обозначаемых каждой из них, иллюстрируя соответствующими примерами. Характеристика звуков отмечается условными знаками, например:

[п] — твердый, губно-губной, неогубленный глухой звук [п]

п^п — твердый, губно-губной, огубленный, глухой звук p^0

п^п — мягкий, губно-губной, неогубленный, глухой звук

п^п — мягкий, губно-губной, огубленный, глухой звук

п — пасыкъ «пройдоха»

п^п — пиля (тоб) название игры с мячом

п^п — пурч «перец черный»

п^п — сюпю «притвора»

б — баз «надеяться»

б^б — биз «мы»

б^б — боз «серый»

б^б — бёз «ткань»

т — таз «таз»

т^т — тиз «расставлять»

т^т — туз «соль»

т^т — тюз «прямой»

д — дам «смак»

д^д — дин «религия»

д — дууа «амулет»

д^д — дюрю «валок»

с — саз «желтый»

с^с — сиз «вы»

с^с — соз «растягивать»

с⁺⁰ — сюз «цедить»

з — зар «завистливый»

з' — зинк «исчезновение»

з⁰ — зорлукъ «насилие»

з^{'0} — юзюк «отрывок»

ч — чач «волосы»

ч' — чий «сырой»

ч⁰ — чох «узел»

ч^{'0} — чёк «присядь»

дж — джар «обрыв», («поселение») например. «Джукку-Джары» (селение Джукку)

дж' — джиб «ремень»

дж⁰ — джур «серна»

дж^{'0} — джюр «пойдем, пошли»

ж — жыгъар-жугъур «грохот»

ж' — жираф

ж⁰ — жыгъар-жугъур «грохот»

ж^{'0} — жүри

ш — шам «священный»

ш' — шибижи «перец»

ш⁰ — шорпа «суп»

ш^{'0} — юшют «отморозить»

к — как «мамалыга»

к⁰ — кука «кокотливый»

к^{'0} — кёк «небо»

г — газ

г' — гитче «маленький»

г⁰ — гурт (тауукъ) «наседка»

г^{'0} — гён «сапетка»

къ — къакъ «вяленый»

къ⁰ — къум «песок»

х — хакъ «доля»

х^{*} — химия
х⁰ — хур «райский»
х⁰ — нартюх «кукуруза»

гъ — гъырт «скрип» (двери), «фигушки», «фига»
гъ⁰ — сугъул «сунуться», «сунься»

у — уа «а, же»
у^{*} — билиую «его познание»

й — къайыкъ «лодка»
й⁰ — мюйюз «рог»

м — мал «скот»
м^{*} — мин «садись» (на коня)
м⁰ — мурут «цель»
м⁰ — мюлк «состояние, имущество»

н — нал «подкова»
н^{*} — низам «дисциплина»
н⁰ — нохта «недоуздок»
н⁰ — нюр «сияние»

нг — джангыл «ошибаться»
нг^{*} — дженгил «легкий»
нг⁰ — онглу «сильный», «досточтимый»
нг⁰ — сюнгию «штык»

р — ран «площадка» (на скале)
р^{*} — ирин «гной»
р⁰ — урун «трудиться»
р⁰ — кёрюн «показаться»

л — лахор «беседа»
л^{*} — лимон
л⁰ — лобан «крот»
л⁰ — люу-люу «шаткий»

ф — файда «польза»
ф^{*} — фитна «уловка»
ф⁰ — Фук (антропоним из фольклора)

Положительной стороной обозначения одной и той же буквой двух или четырех звуков является то, что таким образом уменьшается более чем в три раза число букв в алфавите, а это значительно облегчает обучение грамоте. Нетрудно представить себе что повлекло бы за собой обозначение каждого звука отдельной буквой: понадобился бы алфавит, состоящий из 92 букв со всеми техническими и педагогическими проблемами.

Все гласные звуки в корнях слов — сильные фонемы: [a]з «мало», [ы]з «след»; [o]р «жать», [y]р «бить»; [e]т «мясо», [u]т «собака»; [ë]р «верх», [ю]р «лаять».

В аффиксах, как отмечалось ранее, встречаются шесть гласных: а, е, ы, и, у, ю. Не употребляются в аффиксах: ë, о.

Ввиду того, что в языке нет безвариантных аффиксов (исключая аффикс уподобления -ча (примеры: *ат-ча* «как лошадь», *ит-ча* «как собака», *ёгюз-ча* «как вол», *ун-ча* «как мука»)) согласные инициали и последующие за ними гласные звуки все без исключения являются фонетически обусловленными вариантами элементов аффиксов, выражающих одно и то же значение одного и того же аффикса. Поэтому все согласные инициали, гласные медиали и финали вариантов одного аффикса равноценны для морфологии, особенно для орфоэпии и орфографии современного языка, а это говорит о том, что нельзя выделить один из них как основной вариант. Фонетически обусловленное изменение инициалей и гласных медиалей аффиксов не влияет на их семантику. Изменение же в письме согласных финалей или разрушает аффикс, или ведет к образованию другого аффикса. Возьмем, к примеру, аффикс причастия и проследим изменения его составляющих звуковых компонентов в потоке речи, для чего выделим орфографию аффикса и его орфоэпию в потоке речи:

орфография	орфоэпия
такь-къан-ла «привязавшие»	такь-къал-ла
бар-гъан-ла «идущие»	бар-гъал-ла
ат-хан-ла «стреляющие»	ат-хал-ла
онг-нган-ла «линялые»	онг-нгал-ла
мин-нген-лэ «севшие»	минг-нгел-лэ
мин-нгён-биз «мы сели»	минг-нгём-биз
кел-ген-лэ «пришедшие»	кел-гел-лэ и т.д.

Карачаево-балкарская орфография допускает написание инициали и медиали аффикса согласно фонетическому принципу орфографии, т.е. так, как они произносятся в потоке речи. Исключение

составляют звуки **к, къ**. Они, как и на исходе корня, в интервокальном положении озвончаются и на исходе аффикса: *ит-чи/к/* — *ит-чи/г/и* «его собачка», *ат-чы/къ/* — *ат-чы/гъ/ы* «его лошадка». А аффриката **ч** перед инициальной **ч** последующего аффикса, переходит в шелевой глухой **ш**: *къыр-гъы/ч/* — *къыр-гъы/ш/-чыкъ* «скребочек». Что касается изменений финали аффикса, они в орфографии не отражаются, потому что это означало бы разрушение аффикса. Звукосочетания *-къал, -гъал, -хал, -нъал, нъел, нъем, -гел*, выделенные в столбце «орфоэпия», в письме превратились бы в бессмысленные комплексы звуков.

У аффиксов с широкими гласными бывают два варианта гласного, например, аффикс условного наклонения (*бар-са* «если пойдет», *кел-се* «если придет»); деепричастия (*бар-а* «идя», *кел-е* «придя»). У аффиксов с узкими гласными бывают четыре варианта гласного, например, посессивный аффикс принадлежности 3 лицу (*ат-ы* «его конь», *ит-и* «его собака», *ун-у* «его мука», *ет-ю* «его желчь»).

Количество фонетически обусловленных вариантов согласных инициалей аффиксов зависит, во-первых, от гласных самого аффикса, зависимого, в свою очередь, от корня целиком и корневого гласного, например, аффикс обладания (*ат-лы* «имеющий коня», *эт-ли* «имеющий мяса», *дауур-ду* «шумливый», *сют-лю* «молочный» (о корове); аффикс отрицания (*ат-сыз* «без коня», *эт-сиз* «без мяса», *ун-суз* «без муки», *юй-сюз* «без дома»), во-вторых, зависит от предшествующего инициали аффикса звука на исходе словоформы. Это касается всех аффиксов, имеющих вариант инициали **-гъ** (их в языке 29) и **д** (их 23). Они составляют половину всех аффиксов, употребляющихся в карачаево-балкарском языке. Возьмем, для примера, инициаль аффикса желательного наклонения (*бар-гъан, бар-гъан бур-гъун, бел-гъон, так-къын, оукъ-къун, ожек-кин, тек-ккон, атын-гъын, ичин-гъин, кёрюн-гъон, урун-гъун* — двенадцать вариантов инициали и четыре варианта гласного), аффикс причастия (*бар-гъан видущий, ат-хан сбросивший, ожат-и ат «орящий», такъ-къан «привыкший», кел-сен «принесший», чол-кен «взвешивший», ичин-гъен «зацепившийся»* — семь вариантов).

Как отмечено выше, гласные звуки делятся на две группы: твердые **а, ы, о, у** и мягкие **е, и, ё, ю**. Каждая группа делится также на две подгруппы: твердые (непалатальные), негубные (нелабиальные) **а, ы** и твердые губные (лабиальные) **о, у**. Мягкие (палатальные), негубные **е, и** и мягкие, губные **ё, ю**. Чтобы судить о фонематичности согласных и гласных звуков, т.е. о способности звука придать слову другое лексическое значение, следует сопоставлять

слова по указанным выше четырем парам звуков, т.е. слова в тождественных фонетических условиях:

[а] — [ы]	[о] — [у]	[е] — [и]	[ѐ] — [ю]
к[а]р — к[ы]р	с[о]к — с[у]к	к[е]р — к[и]р	с[ѐ]з — с[ю]з
зар — зыр	ор — ур	сез — сиз	джѐн — джюн
к[ъ]аг — к[ъ]ыт	к[ъ]ол — к[ъ]ул	сер — сир	кѐл — кюл
к[ъ]аш — к[ъ]ыш	бок[ъ] — бук[ъ]	мен — мин	кѐз — кюз
тар — тыр	к[ъ]ор — к[ъ]ур	бер — бир	тѐк — тюк
хар — хыр	к[ъ]ош — к[ъ]уш	беш — биш	тѐр — тюр
к[ъ]аз — к[ъ]ыз	джор — джур	бет — бит	
бат — быт	тот — тут	без — биз	тез — тюз
шар — шыр	боз — буз	бел — бил	сѐл — сюз
к[ъ]ан — к[ъ]ын	к[ъ]ора — к[ъ]ура	тѐз — тиз	сѐк — сют
сан — сын	джок[ъ] — джук[ъ]	теш — тиш	тѐш — тюш
баз — быз	сок[ъ] — сук[ъ]	теп — тик	тѐк — тюп

Для определения фонематичности гласных медиалей корневых словоформ следует сопоставлять слова в каждой паре по строчке слева направо: значение слов в каждой паре определяют только гласные медиали: *зар-зыр, к[ъ]ор-к[ъ]ур, бел-бил, сѐз-сюз*. Значит, все они (медиали) — фонемы сильные, потому что изменяют лексическое значение слова и не совпадают с другими звуковыми единицами языка.

Для определения фонематичности согласных следует сопоставлять согласные инициали или финали корневых слов в каждом столбце сверху вниз: изменение инициали или финали ведет к изменению лексического значения словоформы. Например, инициали: б'ел, к'ел, дж'ел. Финали: бел', беш', бет' и т.д. Значит они тоже фонемы сильные.

Несопоставимы неоднотипные пары слов, в которых фонетические условия не тождественны, например, твердое неогубленное с твердым же, но огубленным: *к[ъ]ал — к[ъ]ол*, твердое с мягким: *бал — бил* и др., так как слова в паре отличаются не одним звуком, а всем фонетическим составом: *бел* «поясница» — все звуки мягкие, неогубленные, *бел* «делить» — все звуки также мягкие, но согласные огубленные, а гласный *ѐ* — губно-губной. Значит, все два или четыре звука; обозначаемые одной согласной буквой, не варианты какого-то основного звука — фонемы, а самостоятельные звуки — фонемы, потому что при соответствующих фонетических ситуациях выступают как фонемы: [к[ъ]аз — [дж]аз, к[ъ]ыз[з] —

кѣ[с], [г]ут — [дж]ут,, кѣ[л] — кѣ[ш], кѣ[р] — кѣ[к], тю[н] — тю[ш]. [с]ен — [м]ен, [к]ир — [с]ир и др.

Финали корневых морфов, оканчивающихся на глухие смычные к, п по законам ассимиляции озвончаются в интервокальном положении, а глухой смычный кѣ переходит в звонкий шелевой (фрикативный) гѣ : че[к] — че[г]еди, та[кѣ] — та[гѣ]ды, се[п] — се[б]еди. Звонкие согласные г, гѣ, б, во вторых словах являются фонетически обусловленными вариантами (модификациями, видоизменениями) звуков, соответственно к, кѣ, п, в корнях, поэтому выступают фонемами слабыми, т.к. в данном случае не могут придать слову другое лексическое значение, отличное от значения исходных форм слов (т.е. корней). Это значит, что относительно звуков на исходе своих корней они не могут быть фонемами, например: *такѣды* «он привязал», *тагѣды* «он привязывает». На месте звука кѣ в первом слове во втором - его модификация гѣ, но от этого лексическое значение слова не изменяется. У обоих глаголов одинаковы лексическое значение, число, лицо. Они различаются лишь временем действия, а время глагола не является определителем его лексического значения. Оно (время) является одним из грамматических значений глагола. Но они (модификации) сохраняют фонематичность финалей корневых морфов в производных от них словоформах, что выясняется при сопоставлении слов с глухими к, кѣ, п на исходе с производными от них же формами слов:

та[кѣ] — та[гѣ]а «привязывая»
та[п] — та[б]а «находя»
чы[к] — чы[г]ы «звено» (цепи)
кѣ[п] — кѣ[б]ю «много»
кѣ [к] — кѣ [г]ю «синий»
джи [к] — джи [г] и «сустав»
джи [п] — джи[б] и «ремень»
то [кѣ] — то[гѣ]у «сытый»
то [п] — то [б]у «мяч»
тю [п] — тю [б]ю «дно»
тю[к] — тю [г]ю «волос»

В этих примерах финали корневых морфов являются сильными фонемами, а их фонетические варианты являются слабыми фонемами, что выясняется при сопоставлении сверху вниз по столбцу.

Выше было указано, что озвончение глухих к, кѣ, п на исходе словоформ в интервокальном положении не изменяет лексическое значение слова. Нечто подобное наблюдается в вариантах инициа-

лей аффиксов. Разница лишь в том, что варианты инициалей не могут изменить грамматическое значение аффиксов. например, варианты формантов дательно-направительного и исходного падежей (соответственно *-гъа, -дан*). Инициали изменяются согласно фонетической ситуации на исходе слова, а значение аффикса — нет:

дат. падеж	исходный падеж
аз -гъа «малому»	аз-дан «от малого»
ат-ха «коню»	ат-тан «от коня»
таякъ-къа «палке»	юй-ден «из дома»
как-ка «мамалыге»	эт-тен «из мяса»
лозунг-га «лозунгу»	ун-нан «из муки»
топ-нга «шубе»	
агынг-а «твоему коню»	
юй-ге «дому»	
чек-кү «границе»	
нартюх-хе «кукурузе»	
птинг-е «твоей собаке»	

Аффиксов с вариантом инициали *-гъ* в языке 29, с *-д* — 23. поэтому правильное решение этого вопроса имеет громадное значение для всей карачаево-балкарской орфоэпии и орфографии.

Если глухие *к, къ, п* на исходе слова в интервокальной позиции озвончаются по законам ассимиляции, то глухая аффриката *ч* на исходе корневого морфа перед инициалью аффикса *ч* по законам диссимиляции переходит в глухой щелевой *ш*:

Къа [ч] «осень», къа[ш]ча «как осень»
 къа[ш] «бровь», къа[ш]ча «как бровь»
 ту[ч⁰] «алюминий», ту[ш⁰]ча «как алюминий»
 ту[ш⁰] «туш», ту[ш⁰]ча «как туш»
 би[ч] «оскопи», би [ш] чи «оскопи-ка»
 би[ш] «варись», би [ш] чи «сварись-ка»
 ю[ч] «три», ю[ш] ча как три»
 ю[ш] «кыш», ю[ш]ча «как кыш»

В этих и подобных ситуациях все четыре звука: *ш, ш', ш⁰, ш⁰* являются фонетически обусловленными видоизменениями четырех звуков — сильных фонем *ч, ч⁰, ч', ч⁰*, т.к. от чередования *ч//ш* лексическое значение слова не изменяются. Иначе говоря, все четыре звука являются слабыми фонемами так как совпали с другими звуковыми единицами языка на исходе слова.

Теперь об артикуляторной характеристике согласных звуков. Прежде, чем приступить к описанию отдельных звуков, остановимся на тех чертах, которые являются общими для групп согласных. Они бывают твердыми неогубленными, твердыми огубленными, мягкими неогубленными, мягкими огубленными. Чем отличаются мягкие от твердых, огубленные от неогубленных согласных? Мягкие отличаются от твердых согласных тем, что у мягких, кроме характерной им основной артикуляции есть еще дополнительная: одновременно с основной средняя часть языка поднимается к твердому нёбу. Для одного й — (йот) эта артикуляция является основной и называется й-отововой артикуляцией, поэтому й всегда мягкий звук, твердого й не бывает. У твердых звуков нет этой артикуляции.

Огубленные согласные отличаются от неогубленных тем, что при их произнесении губы выдвигаются вперед и, округляясь, образуют круглое отверстие для выхода воздуха. Следует различать губно-губные согласные от огубленных согласных. Губно-губными являются согласные: б, б', б°, б'°; п, п', п°, п'°; м, м', м°, м'°; у, у'. Из гласных звуков губно-губными являются о, у, ё, ю. А огубленными могут быть все согласные, включая и губно-губные: [б]ар «иди», [б°]ур «крути», [б]ир «один», [б'°]юк «загни» и т.д. (см. таблицу 2 на с. 40).

Губно-губной согласный у всегда огубленный: дж[у]/ады «дождит», су[у]/укъ «холод». В таких словах, как джю[у]/юлде «пищать» (о цыплятах), кюе[у]/ю «его зять» пишется губно-губная буква у, а звучит там губно-губной согласный уь (краткий уь в отличие от краткого у в слове ста(у)ат).

Сравнивая слова шу[у]/улда «шуметь» (о ветре) и джю[уь]/лде «пищать», у[у]/у «его яд», кю[уь]/ю «плач о нем» видим, что и там и там пишется губно-губная буква у, а звучит во вторых словах губно-губной мягкий звук уь. Но такой буквы нет в алфавите, поэтому в словах типа кю[у]/ю, джю[у]/юлде пишем ту же букву, что и в у[у]/у, ста[у]/ат «стойбище». К этому привыкли и в Карачае, и в Балкарии, поэтому не следует придумывать букву для обозначения этого звука, но знать это должны (башкиры обозначают).

Согласные звуки характеризуются шумом, неучастием или участием голоса, местом и способом образования шума, твердостью или мягкостью, не огубленностью или огубленностью. Например, звук п образуется когда воздух из легких силой размыкает сомкнутые губы. Здесь движения губ (смыкание (затвор) и размыкание) являются артикуляцией звука п, издание же шума без голоса путем размыкания губ является характеристикой звука: губно-губной глухой звук п.

Если к артикуляции этого звука добавится артикуляция голосовых связок, т.е. голос, получается губно-губной звонкий звук б.

По участию или неучастию голоса и шума при образовании, согласные делятся на шумные (глухие и звонкие) и сонорные. Для образования шумных в ротовой полости возникают преграды на пути воздуха к выходу, от чего образуется шум или шум с голосом неодинаковой силы у разных согласных. К шумным относятся согласные: п, п', п⁰, п'⁰; б, б', б⁰, б'⁰; т, т', т⁰, т'⁰; д, д', д⁰, д'⁰; с, с', с⁰, с'⁰; з, з', з⁰, з'⁰; ч, ч', ч⁰, ч'⁰; дж, дж', дж⁰, дж'⁰; ж, ж', ж⁰, ж'⁰; ш, ш', ш⁰, ш'⁰; к, к', к⁰, к'⁰; г, г', г⁰, г'⁰; къ, къ', къ⁰, къ'⁰; х, х', х⁰, х'⁰; гъ, гъ', гъ⁰, гъ'⁰; ф, ф', ф⁰, ф'⁰.

Сонорные согласные следующие: й, й⁰; м, м', м⁰, м'⁰; н, н', н⁰, н'⁰; нг, нг', нг⁰, нг'⁰; л, л', л⁰, л'⁰; р, р', р⁰, р'⁰; ь, ь'.

При произнесении сонорных преграды в ротовой полости слабые, выход воздуху через рот или нос, как правило, остается открытым. Они произносятся голосом при незначительном шуме.

Шумные делятся на глухие и звонкие согласные звуки. Шумные глухие образуются только шумом без участия голоса, они следующие: п, п', п⁰, п'⁰; т, т', т⁰, т'⁰; с, с', с⁰, с'⁰; ч, ч', ч⁰, ч'⁰; ш, ш', ш⁰, ш'⁰; к, к', к⁰, к'⁰; къ, къ', къ⁰, къ'⁰; х, х', х⁰, х'⁰; ф, ф', ф⁰, ф'⁰;

Шумные звонкие образуются с участием шума и голоса, они следующие: б, б', б⁰, б'⁰; д, д', д⁰, д'⁰; г, г', г⁰, г'⁰; з, з', з⁰, з'⁰; дж, дж', дж⁰, дж'⁰; ж, ж', ж⁰, ж'⁰; гъ, гъ'.

Некоторые гласные образуют пары, которые различаются только глухостью — звонкостью и называются парными по глухости и звонкости: п — б, п' — б', п⁰ — б⁰, п'⁰ — б'⁰; т — д, т' — д', т⁰ — д⁰, т'⁰ — д'⁰; с — з, с' — з', с⁰ — з⁰, с'⁰ — з'⁰; ч — дж, ч' — дж', ч⁰ — дж⁰, ч'⁰ — дж'⁰; ш — ж, ш' — ж', ш⁰ — ж⁰, ш'⁰ — ж'⁰; к — г, к' — г', к⁰ — г⁰, к'⁰ — г'⁰; х — гъ, х' — гъ', х⁰ — гъ⁰; ф — в, ф' — в'.

Согласные: глухие къ, къ', не имеют звонких парных звуков, сонорные м, м', м⁰, м'⁰, н, н', н⁰, н'⁰, нг, нг', нг⁰, нг'⁰, л, л', л⁰, л'⁰, р, р', р⁰, р'⁰, й, й⁰, ь, ь' также не имеют парных глухих звуков, поэтому называются непарными по глухости-звонкости.

Характеризуя согласные по месту образования шума, отмечают участие зубов, языка, губ и нёба. Согласные различаются по месту образования шума в зависимости от артикуляции активного к пассивному органу речи. Активные органы — язык и нижняя губа, пассивные — верхняя губа, зубы, нёбо.

По участию активного органа все согласные делятся на губные и язычные. Губные: п, п', п⁰, п'⁰; б, б', б⁰, б'⁰; ь, ь'; ф, ф', ф⁰, ф'⁰; м, м', м⁰, м'⁰. Язычные: т, т', т⁰, т'⁰; д, д', д⁰, д'⁰; с, с', с⁰, с'⁰; з, з', з⁰, з'⁰; ч, ч', ч⁰, ч'⁰; дж, дж', дж⁰, дж'⁰; ж, ж', ж⁰, ж'⁰; гъ, гъ'; нг, нг', нг⁰, нг'⁰; ш, ш', ш⁰, ш'⁰.

ш⁰, ш⁰, к, к', к⁰, к'⁰, къ, къ⁰, г, г', г⁰, г'⁰, х, х', х⁰, х'⁰, й, й⁰, н, н', н⁰, н'⁰,
л, л', л⁰, л'⁰, р, р', р⁰, р'⁰.

Язычные делятся на переднеязычные, среднеязычные, заднеязычные и глубокозаднеязычные.

В образовании переднеязычных согласных участвует передняя часть языка. К переднеязычным относятся т, т', т⁰, т'⁰, д, д', д⁰, д'⁰, с, с', с⁰, с'⁰, з, з', з⁰, з'⁰, ч, ч', ч⁰, ч'⁰, дж, дж', дж⁰, дж'⁰, ш, ш', ш⁰, ш'⁰, ж, ж', ж⁰, ж'⁰, н, н', н⁰, н'⁰, л, л', л⁰, л'⁰, р, р', р⁰, р'⁰.

Среднеязычный звонкий согласный звук в языке один й, для образования которого средняя часть спинки языка поднимается к середине твердого нёба и образует узкую щель, о стенки которого трется воздух из легких, голосовые связки участвуют, получается мягкий среднеязычный звонкий звук со слабым шумом: й.

При образовании заднеязычных (по пассивному органу задненёбных): г, г', г⁰, г'⁰, к, к', к⁰, к'⁰ задняя часть языка артикулирует к мягкому нёбу.

В языке есть еще глубокозаднеязычные согласные звуки, при образовании которых артикулирует более глубокая задняя часть языка к мягкому нёбу: гь, гь⁰, къ, къ⁰, х, х⁰, нг, нг', нг⁰, нг'⁰. Первые три из них бывают только твердыми неогубленными и твердыми огубленными, а последний звук бывает и твердым, и мягким, и неогубленным, и огубленным.

В некоторых словах, как Хурзук «Хурзук» (название аула), хойнух «волчок», хомух «инертный» звук х — более переднего образования, чем, например, в словах хата «шалость» (детская), хырыш «точило», харх «хохот» и звучит близко к русскому х в слове хата. Буквой х обозначаются звуки и более переднего образования, как в словах хирург, химия, что характерно, в основном, заимствованным словам.

Карачаево-балкарских слов со звуком х', х'⁰ мало: [х]иртин «брусок», нартю[х] «кукуруза», хи-хи-хи подражание смеху с насмешкой.

По пассивному органу, к которому движется активный орган, губные согласные делятся на губно-губные и губно-зубные. Для образования губно-губных согласных нижняя губа поднимается к верхней. К ним относятся: б, б', б⁰, б'⁰, п, п', п⁰, п'⁰, м, м', м⁰, м'⁰, ф, ф'.

По пассивному органу переднеязычные согласные делятся на зубные и нёбно-зубные.

Для образования зубных передняя часть спинки языка, артикулируя к верхним зубам, образует преграду для воздуха у верхних передних зубов. Зубные согласные следующие: д, д', д⁰, д'⁰, з, з', з⁰, з'⁰, л, л', л⁰, л'⁰, н, н', н⁰, н'⁰, с, с', с⁰, с'⁰, т, т', т⁰, т'⁰.

Для образования нёбно-зубных кончик языка загибается вверх и назад и образует преграду для воздуха у зубной части твердого неба. К ним относятся: дж, дж', дж⁰, дж'⁰; ж, ж', ж⁰, ж'⁰; ч, ч', ч⁰, ч'⁰; ш, ш', ш⁰, ш'⁰; р, р', р⁰, р'⁰.

Согласный й по пассивному органу является средненёбным, а по активному органу — средняяязычным, т.к. для его произнесения средняя часть спинки языка поднимается к средней части нёба.

Задняяязычные по пассивному органу являются задненёбными. Для их произнесения задняя часть спинки языка артикулирует к мягкому нёбу: г, г', г⁰ г'⁰; к, к', к⁰ к'⁰; х, х', х⁰ х'⁰.

Глубоко задняяязычные согласные: гь, гь⁰; кь, кь⁰; х, х⁰; нг, нг', нг⁰, нг'⁰.

По способу образования шума (по характеру преграды, образуемой артикуляцией активного органа к пассивному), шумные согласные делятся на смычные, аффрикаты и шелевые (фрикативные).

С м ы ч н ы е

Для образования смычных, активный орган плотно смыкаясь с пассивным, полностью закрывает путь к выходу воздуха, который поступающая из легких, с силой размыкает активный и пассивный органы. В результате возникает шум. Смычные согласные следующие: б, б', б⁰, б'⁰; г, г', г⁰ г'⁰; д, д', д⁰ д'⁰; к, к', к⁰ к'⁰; къ, къ⁰; п, п', п⁰ п'⁰; т, т', т⁰ т'⁰.

Щ е л е в ы е

Для образования шелевых согласных активный орган, приближаясь к пассивному, образует щель, поток воздуха из легких трется о стенки щели и образует шум. Шелевые согласные следующие: гь, гь⁰; ж, ж', ж⁰ ж'⁰; з, з', з⁰ з'⁰; й, й⁰; с, с', с⁰ с'⁰; ъ, ъ'; ф, ф', ф⁰, ф'⁰; х, х', х⁰ х'⁰; ш, ш', ш⁰ ш'⁰.

А ф ф р и к а т ы

Аффрикаты имеют артикуляцию сперва смычных, потом шелевых: активный орган плотно смыкается с пассивным, но размыкается не взрывом, а переходом смыкания в щель. Аффрикаты следующие: дж, дж', дж⁰, дж'⁰; ч, ч', ч⁰, ч'⁰.

С о н о р н ы е

Исходя из способа образования, сонорные бывают: шелевые, смычнопроходные и дрожащие.

Щ е л е в ы е

Из сонорных к шелевым относятся: и, й⁰; ъ, ъ'. Для произнесения й средняя часть спинки языка, артикулируя к твердому нёбу, образует узкую щель. Воздух из легких проходит через эту щель и трется о ее

стенки, образуется голос со слабым шумом: й. Для произнесения ў губы выдвигаясь вперед, округляются и образуют круглую щель. Воздух из легких проходит через эту щель и трется о ее стенки, образуется голос с очень слабым шумом: ѵ. Для произнесения звука ѵ' к артикуляции звука у добавляется й-отовая артикуляция мягкости.

Смычнопроходные

Для образования смычнопроходных происходит полное смыкание в полости рта, но остается проход для воздуха через нос или через рот, поэтому смычнопроходные бывают ртовые (или боковые): л, л', л⁰, л⁰' и носовые: м, м', м⁰, м⁰'; н, н', н⁰, н⁰'; нг, нг', нг⁰, нг⁰'.

Для произнесения звука л происходит смыкания кончика языка с верхними зубами, но воздух свободно проходит через щели, образованные опущенными боками языка, образуется голос и слабый шум отхода кончика языка от верхних зубов: л.

Для произнесения звука м губы смыкаются но воздух свободно проходит через носовую полость (т.к. мягкое нёбо опущено), возникает голос и шум размыкания губ: м.

Для произнесения звука н происходит полное смыкание передней части языка и начала твердого нёба (у верхних зубов), но так как мягкое нёбо опущено, воздух свободно проходит через нос, возникает голос и шум размыкания передней части языка и верхних зубов: н.

Для произнесения звука нг происходит полное смыкание глубоководней части языка и средней части мягкого нёба, но так как задняя часть мягкого нёба опущена, воздух свободно проходит через полость носа, возникает голос и шум размыкания задней части языка и средней части мягкого нёба: нг.

Звуки л⁰, л', л⁰'; м', м⁰, м⁰'; нб', нб⁰, нб⁰', произносятся с добавлением к артикуляциям звуков соответственно л, м, н, артикуляцией: мягкости (л', м', н', нб'). огубленности (л⁰, м⁰, н⁰, нб⁰) и одновременно мягкости и огубленности (л⁰', м⁰', н⁰', нб⁰').

Дрожащие

Для произнесения дрожащих загнутый кончик языка поднимается к корням верхних зубов (альвеолам) и вибрирует под воздействием воздушного потока из легких, то смыкается с альвеолами, то размывается. Язык расширен и краями упирается в боковые зубы, воздух проходит по середине, возникает прерывистый шум вибрации языка. К дрожащим относятся: р, р', р⁰, р⁰'.

Твердые и мягкие согласные

По наличию или отсутствию смягчения (палатализации), и согласные бывают твердые и мягкие. Для мягких характерно то, что

им присуща кроме основной артикуляции еще и дополнительная, происходящая одновременно с основной — средняя часть языка поднимается к твердому нёбу. Мягкие согласные бывают неогубленные и огубленные. Они следующие: б', б'⁰; г', г'⁰; д', д'⁰; дж', дж'⁰; ж', ж'⁰; з', з'⁰; й', й'⁰; к', к'⁰; л', л'⁰; м', м'⁰; н', н'⁰; нь', нь'⁰; п', п'⁰; р', р'⁰; с', с'⁰; т', т'⁰; ф', ф'⁰; х', х'⁰; ч', ч'⁰; ш', ш'⁰.

Твердые согласные также бывают неогубленные и огубленные. У них нет дополнительной артикуляции мягкости. Они следующие: б, б⁰; г, г⁰; гь, гь⁰; д, д⁰; дж, дж⁰; ж, ж⁰; з, з⁰; к, к⁰; кь, кь⁰; л, л⁰; м, м⁰; н, н⁰; нь, нь⁰; п, п⁰; р, р⁰; с, с⁰; т, т⁰; ф, ф⁰; х, х⁰; ч, ч⁰; ш, ш⁰.

Согласные: б — б'; г — г'; д — д'; дж — дж'; ж — ж'; з — з'; к — к'; л — л'; м — м'; н — н'; нь — нь'; п — п'; р — р'; с — с'; т — т'; ф — ф'; х — х'; ч — ч'; ш — ш'; различаются только твердостью и мягкостью и называются парными по твердости и мягкости, а у согласных гь, кь, й нет парных звуков, гь, кь — все — твердые звуки, й — всегда мягкий звук, поэтому называются непарными по твердости и мягкости.

Неогубленные и огубленные согласные

По наличию или отсутствию огубления (лабиализации), согласные бывают неогубленные и огубленные. Тут же следует подчеркнуть, что огубленные (твердые и мягкие) согласные — такие же самостоятельные, полноценные звуки — фонемы, как и неогубленные (твердые и мягкие). Все они в соответствующих фонетических условиях одинаково выполняют роль фонемы. Примеры следует сопоставлять в тождественных фонетических условиях, т.е. словах с однотипными гласными: а — ы (не губные твердые), о — у (губно-губные твердые), е — и (негубные мягкие), ё — ю (губно-губные мягкие):

[к]аш — [т]аш	[к]ур — [т]ур	[м]ен — [с]ен	[б]ёл — с[л]
к[а]р — к[а]т	к[у]т — к[у]ш	с[е]р — с[е]з	с[е]з — с[е]л
[кы]ыт — [с]ыт	[кы]ош — [б]ош	[м]из — [б]из	[с]юз — [дж]юз
кы[л] — кы[ш]	кы[л] — кы[ош]	си[з] — си[р]	сю[з] — сю[р]

Неогубленными твердыми могут быть все согласные, исключая и, й; у, ф (Звуки й, й⁰ всегда мягкие звуки ф, ф⁰ — всегда губно-губные). Огубленными твердыми могут быть все согласные, исключая й, й⁰. Неогубленными мягкими могут быть все согласные, кроме гь, кь, ф. Первые два звука гь и кь всегда твердые, а ф всегда губно-губной. Огубленными мягкими могут быть все согласные, исключая гь, гь⁰, кь, кь⁰, они всегда твердые. Все это отражено в таблице 2, в которую чтобы нагляднее и резче подчеркнуть артикуляторную характеристику согласных звуков, включены соглас-

ные в позиции перед гласными. где могут быть и твердые. и мягкие. и неогубленные, и огубленные. Здесь же отметим то положение в тюркологии, что еще имеются разногласия в определении истоков сингармонизма о том. какие звуки являются определяющими этот закон: гласные или согласные? У гласных и согласных звуков современного карачаево-балкарского языка. на наш взгляд, характер более постоянный: корень слова может быть или твердым, или мягким, или неогубленным, или огубленным. Твердый корень не может стать мягким. а мягкий — твердым. Неогубленный корень слова не может стать огубленным, а огубленный — неогубленным. Значит все звуки (гласные и согласные), образующие корень слова — звуки самостоятельные от природы языка. Все они одинаково выступают фонемами при определенных фонетических условиях. Вот почему в карачаево-балкарском языке насчитывается 166 фонем (сильных фонем: 8 гласных, 84 согласных, слабых фонем: 6 гласных и 68 согласных).

Если исходить из того, что гласные звуки определяют закон сингармонизма, подчиняя своему влиянию согласные звуки, то надо идти дальше, надо признать, что согласных фонемами (или нефонемами) делают гласные. Но этого никто не утверждает. Ведь смычность, фрикативность, глухость, звонкость (сонорность), шумность, участие носовой полости, боковой, дрожащий, гортанный характер согласных не зависит от гласных.

Правда, некоторые слова (их очень мало) имеют твердый и мягкий варианты: *зая* — *зее* «испорченный», *курка* — *кюрке* «берлога», *дуру* — *дюрю* «валок». Но такие варианты не нарушают закон сингармонизма. Исходя из этого думается, что определяющими закон сингармонизма являются и гласные, и согласные, т.е. вся фонетическая система языка.

К.М. Мусаев¹⁵, отмечая некоторую непоследовательность суждений караимоведа Т.Ковальского в этом вопросе, пишет: «Нёбная гармония распространяется не только на гласные, но и на согласные, т.е. она является общим законом и для согласных. В одном слове выступают: а) гласные не нёбные (заднего ряда или твердые) и согласные непалатализованные; б) гласные нёбные и согласные палатализованные. Это явление показывает тесную связь в употреблении гласных и согласных в слове. Поэтому их и следует рассматривать во взаимосвязи. Отрыв гласных от согласных при рассмотрении гармонии звуков приводит к неверным суждениям и выводам». Я поддерживаю этот тезис, хоть чуть ниже у него же читаем: «...палатализация является результатом влияния гласного на непалатальный согласный».

Рассмотрение же гармонии во взаимосвязи гласных и согласных как равных открывает новые перспективы дальнейшего изучения консонантизма тюркских языков. Согласные предстают не как придатки гласных звуков, а как самостоятельные звуки — фонемы: сильные в корнях слов, но слабые в аффиксах ввиду фонетической обусловленности под влиянием корня слова. Одни и те же аффиксы имеют различное фонетическое звучание: *бар-а-ды-ла* «они идут» (все звуки твердые, неогубленные вслед за твердым неогубленным корнем *бар-*, а звук б — губно-губной, но неогубленный); *бер-е-ди-ле* «они дают» (все звуки мягкие, неогубленные вслед за мягким неогубленным корнем *бер-*, а звук б' — мягкий, губно-губной, но неогубленный); *бур-ду-гъуз-му?* «вы крутили?» (все звуки твердые, огубленные вслед за твердым огубленным корнем *бур-*, а звук б⁰ одновременно и губно-губной и огубленный); *бёл-дю-гъуз-мю?* «вы поделили?» (все звуки мягкие, огубленные вслед за мягким огубленным корнем *бёл-*, а звук б⁰ одновременно и губно-губной, и огубленный).

Приведем примеры трехэлементных корневых слов, согласные инициали и финали которых являются самостоятельными звуками — фонемами независимо от всех гласных. Инициали — фонемы: *(б)ат* «мёд» — *(с)ат* «положи»; *(къ)ыш* «зима» — *(т)ыш* «обложка»; *(б)ол* «будь» — *(с)ол* «левый»; *(б)ур* «крути» — *(къ)ур* «настрой»; *(б)ер* «дай» — *(к)ер* «растягивай»; *(б)ир* «один» — *(к)ир* «грязь»; *(б)ёл* «дели» — *(к)ёл* «озеро»; *(б)юк* «согни» — *(дж)юк* «груз». Финали — фонемы: *джа(л)* «грива» — *джа(ш)* «парень»; *къо(л)* «рука» — *къо(ш)* «кош»; *би(л)* «знай» — *би(ш)* «варись»; *тю(л)* «не» (отрицание) — *тю(ш)* «сон».

Таким образом, буквой (б) обозначаются в инициале слов четыре звука — фонемы: б, б⁰, б', б⁰. Буквами (л), (ш) обозначаются в финале слов по четыре звука-фонемы: л, л', л⁰, л⁰, ш, ш', ш⁰, ш⁰. Так, все буквы обозначают по четыре звука-фонемы, исключая четырех: гъ, къ, й, у, которые обозначают по два звука-фонемы.

В караимском языке наблюдается то же самое, поэтому согласных фонем в нем гораздо больше, чем 25. Примеры (взяты из Караимско-русско-польского словаря. М., «Русский язык», 1974). Инициали: *(б)ак* «голова» — *(к)ас* «бровь»; *(б)ош* «пустой» — *(къ)ош* «пара»; *(б)ир* «один» — *(к)ир* «грязь»; *(б)юк* «согни» — *(т)юк* «шерсть». Финали: *кы(ш)* «зима» — *кы(с)* «жми»; *бе(ш)* «пять» — *бе(р)* «дай»; *къо(л)* «рука» — *къо(ш)* «отломиться»; *тё(ш)* «грудь» — *тё(р)* «почетное место»; *тю(к)* «шерсть» — *тю(ш)* «ночь».

Позиционные изменения гласных звуков

В потоке речи гласные звуки претерпевают, в основном, изменения в долготе (т.е. количественные), а качественные изменения гласных в карачаево-балкарском языке незначительные. На наш взгляд, этому способствуют соседние согласные звуки, которые полностью сохраняют твердость или мягкость, неогубленность или огубленность корневого гласного, несмотря на степень его редукции: *къарадыла, кийиндиле, туююлоюле*. При наращении аффиксов и переходе ударения с корня все дальше на аффиксы, корневой узкий гласный редуцируется весьма сильно: [и]ш «работа», [ы]з «след». Здесь начальные звуки *и, ы* произносятся четко, ясно, с нормальной долготой. Если при наращении аффиксов они оказываются в третьем предударном слоге, сильно редуцируются, почти исчезают, остается только сохраняющий качество гласного звука, мягкий или твердый, неогубленный или огубленный приступ к произношению последующего согласного звука: *иньлеошле, зъадыла*. Это явление ведет к выпадению начального гласного, к тому, что и в орфографии наблюдается разноречие в правописании слов с начальным узким гласным: *ыыхтын — лыхтын* «вага», *иячын — ячын* «сокол», *кютюркю — тюркю* «стамеска»; *уиххуур — иххуур* «ужин». Даже в словарях можно встретить оба варианта таких слов. Подвергаются редукции по долготе также гласные в первом и втором предударных слогах, но в меньшей степени. В монгольских языках, например в калмыцком это влечет за собой опущение в письме закорневых гласных.

Такие же количественные изменения претерпевают и широкие гласные: [а] ш «еда», звук *а* произносится ясно, с нормальной долготой. Этот же звук в словоформе *ашыбызгъа* «нашей еде», оказавшись в третьем предударном слоге, подвергается некоторой редукции, но широкий неогубленный твердый приступ к произношению звука *ш* несколько завуалирует эту редукцию.

Туркменоведы на основе экспериментально фонетических исследований туркменского вокализма, пришли к таким же выводам. Они находят, что в зависимости от ряда фонетических факторов безударные гласные больше изменяются в количественном отношении, чем в качественном. Считают, что в одинаковых фонетических условиях относительная длительность широких гласных к узким в безударных слогах трехсложного слова колеблется в пределах 140-148%. Примерно такая же разница в четырехсложных словах¹⁶.

Сильная редукция узких гласных вплоть до выпадения происходит и внутри слова в позиции перед сонорным или между двумя сонорными, что фиксируется и в орфографии: *къарын* «живот», *къарны* из *къа-*

рыны «его живот»; *бурун* «нос», *бурун* из *буруну* «его нос»; *эрин* «губа» *эрин* из *эрини* «его губа»; *кекрек* из *кёкюрек* «трудь».

При стечении гласных в конце первого слова и начале второго составляющих сложное слово, происходит: а) выпадение конечного гласного первого слова: *тансаиар* из *танса+иар* «дармод», *кьараууз* из *кьара+аууз* «темный» (о цвете); б) слияние звуков в один отличный от обоих и неимеющийся в языке, потому нет в алфавите буквы для него, поэтому в орфографии сохраняют оба звука: *тёбедеоинар* из *тёбеде+ойнар*, «ягненок» (определенного возраста), *уллуаууз* из *уллу+аууз* «большеротый», *уддуёзек* из *удду+ёзек* «бузина»; в) при стечении гласных в конце слова и в начале последующего аффикса выпадает гласный на исходе слова: *эки+еу* > *экеу* «двое», *алты+ау* > *алтау* «шестеро».

Качественные изменения гласных наблюдаются в аффиксах, когда корень слова, независимо от ударности или безударности своего гласного, влечет за собой изменения и последующего согласного и всех звуков аффикса. Например, все восемь вариантов аффикса 3 лица выражают одно и то же значение — действие совершает 3 лицо, ед. числа. В этих условиях оба элемента аффикса (согласный+гласный) имеют грамматическое значение только тогда, когда они идут вместе, по отдельности не несут грамматического значения. Значит мягкость и твердость, неогубленность или огубленность, т.е. качественные изменения звуковых компонентов не изменяют грамматических значений аффикса 3 лица, ед. числа. Узкие гласные в этих вариантах аффикса, а также предшествующие им согласные звуки (инициали вариантов аффикса) предстают также в четырех вариантах, не влияющих на семантику. Значит, они (согласный и гласный), следовательно и весь аффикс, является фонетически обусловленными корнем слова вариантами:

Сал-ды «он положи» — твердый неогубленный корень — такой же аффикс:

Бил-ди «он узнал» — мягкий неогубленный корень — такой же аффикс:

Бол-ду «он был» — твердый огубленный корень — такой же аффикс:

Кюл-дю «он засмеялся» — мягкий огубленный корень — такой же аффикс:

Ат-ты «он бросил» — твердый неогубленный корень — такой же аффикс:

Кес-ти «он отрезал» — мягкий неогубленный корень — такой же аффикс:

Унут-ту «он забыл» — твердый огубленный корень — такой же аффикс:

Кют-тю «он пас» — мягкий огубленный корень — такой же аффикс.

Вот в таких условиях проявляется вариативность (а не фонематичность) звуков в составе аффикса и в целом самого аффикса. Еще примеры, где аффиксы имеют два — четыре варианта: ат-ла «конни», иш-ле «дела»: кьарачай-лы «карачаевец», орус-лу «русский», череюс-ли

«черкес», тюрк-лю «турок»; ат-сыз «без коня». ит-сиз «без собаки». ун-суз «без муки», сют-сюз «без молока». А вот и восемнадцативариантный имяобразующий аффикс (он один такой в языке):

Джаз-гъы «весенний»
бур-гъу «отвертка» ср. бур-ма
къач-хы «осенний»
бур-ху «крошка» ср. бур-чакъ
Чал-къы «коса»
дур-къу «загон»
Алгъын-нгы «прежний»
Эртден-нги «утренний»
бурун-нгу «древний»
Бюгюн-нгю «сегодняшний»

адир-гы «крошечный»
иггир-ги «вечерний»
хул-гу «подсыпка» (под тесто)
кюз-гю «сенокосный»
дык-кы «малый (об одежде)»
эс-ки «старый» (о вещи)
гузурук-ку «петух»
кюл-кю «смех»

Все 18 вариантов аффикса фонетически обусловлены корнем слова и взаимовлиянием конечного звука корня слова и инициали аффикса: *алгъын-гъы* дает *алгъынъ-нъы*. Взаимная ассимиляция звуков н + гъ такая: носовой переднеязычный сонорный звук н делает носовым и сонорным звуком глубокозаднеязычный фрикативный звонкий звук гъ > нъ, а глубокозаднеязычный гъ делает глубокозаднеязычным переднеязычный сонорный звук: н > нъ. Аналогично взаимовлияние и мягких, и огубленных вариантов: н° + гъ°, н' + г', н'° + г'°. Судя по такой взаимной ассимиляции звуков н, гъ, следует полагать, что самым ранним вариантом инициалей всех современных в языке был глухой смычный согласный къ. Потом в процессе развития фонетики, появились факторы ассимиляции, диссимиляции, редукции и др. В современном ногайском языке глухой смычный согласный къ в инициале аффиксов звучит и пишется после всех твердых глухих согласных, а в карачаево-балкарском в этой позиции он перешел в глухой спираント х. Примеры на дательный падеж ногайского языка¹⁷. *Ат-къа* «лошади», *доскъа* «другу», *китап-къа* «книге» и т.д. В карачаево-балкарском соответственно: *ат-ха*, *тос-ха*, *китап-ха*.

Гласный звук ы обоих аффиксов так же обусловлен фонетически: *алгъын-нъы*. Ср. *бурун-нгу*, *эртден-нги*, *бюгюн-нгю*. Поэтому звуковые компоненты вариантов аффиксов при анализе не следует расчленять, они являются нерасчленимыми компонентами данных фонетических вариантов аффиксов, и только вместе образуют морфы имяобразующего -*нъы* и родительного падежа -*ны*: *алгъын-нъы* «прежний» — *алгъын-ны* «прежнего времени»; *бурун-нгу* «древний» — *бурун-ну* «древнего времени», *эртден-нги* «утренний»

— *эртден-ни* «утра», *бюгюн-ню* «сегодняшний» — *бюгюн-ню* «сего дня». В корнях слов звуки взаимно не обусловлены, поэтому легко заменить один звук другим и образовать другое слово: та[р] «узкий», та[с] «потерянный», та[къ] «привяжи», [б]ар «иди». [т]ар и т.д. В аффиксах этого нельзя делать. Поэтому согласные и гласные звуковые компоненты всех аффиксов (кроме *-ча*) являются слабыми фонемами. Что интересно, при сопоставлении со звуковыми компонентами других (например падежных) аффиксов, эти звуки проявляют ложную фонематичность: *алгъын-ны* — *алгъын-ны*.

Тут два слова, различающиеся в орфографии только инициально аффикса, но эта фонематичность лишь кажущаяся ввиду того, что все звуки в составе аффиксов фонетически обусловлены и становятся морфами двукомпонентными только вместе, только на пару, поэтому при звуковом анализе нерасчленимы. Это касается и трехкомпонентных аффиксов. Они тоже являются морфами только втроем, только вместе: *алгъын-ны*, *бурун-ну*, *эртден-ни*, *бюгюн-ню*, *алгъын-нан*, *бурун-нан*, *эртоен-нен*, *бюгюн-нен*; *арба-да*, *юй-де*, *ат-та*, *ит-те*, *арба-дан*, *ат-тан*, *юй-ден*, *ит-тен*, *дарман-нан*, *тирмен-нен*.

Если морф состоит из одного широкого или узкого гласного, то фонетические варианты этого гласного, являясь средством выражения определенного морфологического значения, выступают как обусловленные слабые фонемы — морфы, например, аффикс деепричастия широкий твердый гласный: *бар-а* «идя» (туда), имеет мягкую пару: *кел-е* «идя» (сюда); аффикс принадлежности 3 лицу узкий гласный имеет четыре варианта: *ат-ы* «его конь», *ит-и* «его собака», *ун-у* «его мука», *сют-ю* «его молоко».

Если морф состоит из двух компонентов (согласный+гласный или гласный+согласный), то оба звука, являясь средством выражения определенного морфологического значения, выступают как обусловленные слабые фонемы, составляющие один морф только вместе, например, имяобразующий аффикс: *къоркъ-акъ* «трусливый», *юрк-ек* «пугливый» (о животных); аффикс дательного падежа: *ат-ха* «коню», *акъ-къа* «белому», *он-нга* «десяти», *арба-гъа* «на телегу», *чек-ке* «на границу», *юй-ге* «в дом», *дин-нге* «религии», *атынг-а* «твоему коню», *итин-е* «его собаке», *цех-хе* «в цех»; личные аффиксы настоящего времени 1 и 2 лиц: *джаза-ма* «я пишу», *кёре-ме* «я вижу», *джаза-са* «ты пишешь», *кёре-се* «ты видишь».

Если морф состоит из трех компонентов, (их структура всегда такова: согласный+гласный+согласный), то все три звука, являясь средством выражения определенного морфологического значения, выступают как обусловленные слабые фонемы, составляющие один

морф только вместе, например. аффикс исходного падежа: *арба-дан* «с телеги», *ат-тан* «с коня», *юй-ден* «из дома», *чегет-тен* «из леса». *ан-нан* «от него», *сен-нен* «от тебя».

Позиционные изменения согласных звуков

Сонорный н в позиции перед сонорным л изменяется и произносится как д: *дарма-н-ла* *дарма--л-ла* «лекарства», *эртде-н-ли* *эртде-л-ли* «с утра», *то-н-лу* *то-л-лу* «в шубе». Иногда это ведет к неразличению значений, потере дифференциации семантики слов: *кюн* «солнце», *кюлюк* «зонтик» > *келюк* 1) «юлжаңкуучу» «смеяться» (от *кел*) 2) золотой (от *кел* «зола»). Это явление один из факторов, требующее морфологический принцип правописания корней слов.

Сонорный н перед сонорным м произносится как м. *баргъа-н-ма* *баргъа-м-ма* «я ходил», *эри-н-ме* *эри-м--ме* «не ленись», *ама-н-бет* *ама-м-бет* «бледнолицый».

Сонорный н в позиции перед звонким б произносится как м: *баргъа-н-быз* > *баргъа-м-быз* «мы ходили».

Сонорный н перед звонкими фрикативным гъ и смычным г произносится как сонорный нг: *буру-н-гъу* *буру-нг-нгу* «древний», *эртден-н-ги* *эртден-нг-и* «утренний». Звонкий шелевой гъ и звонкий смычный г в позиции после сонорных н, ш произносятся как нг: *бурун-гъу* *буру-нг-нгу* «древний», *танг-гъа* > *танг-нга* «к утру», *тенг-ге* *тенг-нге* «другу».

Согласные шумные глухие к, к', п на исходе слова в интервокальном положении озвончаются: *че[к]+е* - *че[г]е* «взвешивая», *гырмы[к]+ы* - *гырмы-[г]-ы*, *та-[п]а-та-[б]а* «находя».

Согласный шумный глухой къ на исходе слова в интервокальном положении переходит в звонкий целевой гъ и пишется так, как произносится: *чы-къ* -а — *чы-гъ-а* «выходя».

Согласные шумные глухие к, къ, п перед гласной инициальной следующего слова озвончаются, но это в письме не отражается: *ка-к эт* — *ка-г эт* «свари мамалыгу»; *сене-к ал-сене-г ал* «бери вилы»; *къа-къ эт* — *къа-гъ эт* «вяленое мясо»; *къа-п аша* — *къа-б аша* «ешь тыкву».

Шумная глухая аффриката ч на исходе слова в позиции перед ч переходит в шумный глухой спирант ш и пишется так, как произносится: *агъа-ч-чы* -- *агъа-ш-чы* «лесник».

Согласная шумная глухая аффриката ч на исходе слова в позиции перед инициальной следующего слова *дж*, ч в произношении переходит в шумный глухой ш, но пишется ч:

Агъа-ч челек — агъа-ш челек «бадья», а-ч джыл а-ш джыл «годный год», аплан-ч оjol — аплан-ш оjol «извилистая дорога».

Согласная шумная глухая аффриката *ч* на исходе слова в позиции перед переднеязычными согласными инициалами аффиксов в произношении переходит в шумный глухой спирант *щ*, но пишется *ч*: *ча-ч-лы — ча-ш-лы* «домовой, леший», *агъа-ч-сыз — агъа-ш-сыз* «некачественный» *къума-ч-ны — къума-ш-ны* «материю, ткань», *къа-ч-да — къа-ш-да* «осенью».

Фонетические сращения пишутся слитно и так, как произносятся *бу+кюн — бюкюн* «сегодня», *бирси кюн — бюрксюкюн* «послезавтра»; *бу+кече — бюгече* «этой ночью», *бу+сагъат — бусагъат* «сейчас»; *ол+сагъат — олсагъат* «тотчас, сразу».

Согласный шумный звонкий *з* на исходе слова в позиции перед глухой инициалю аффикса или следующего слова переходит в глухой *с*, но пишется *з*: *къы-з чыкъ — къы-с-чыкъ* «девочка», *оз-са — ос-са* «если обгонит», *кё-з — чюк кё-с-чюк* «глазюк», *наз терек — нас терек* «пихта — дерево», *тю-з сыз — тю-с сыз* «прямая линия».

Согласные шумные звонкие звуки на исходе заимствованных из русского или через русский язык слов произносятся глухо: *отрят, завот, стаи, клуп, устаф, налог, лозунк*, но пишутся так, как в русском языке.

Сонорный дрожащий звук *р* на исходе слова перед глухим оглушается: *та-р-х —* подражание звуку выстрела, *та-р-с*, подражание звуку лопания.

Сонорный носовой мягкий звук *н* на исходе слова в позиции перед твердым *ч* произносится твердо: *т'ир'мен'ч'и —* «мельник», *т'ир'мен-ча* «как мельница», *ч'ет'ен'ч'ик* «корзинка» — *ч'ет'енча* «как корзина».

Состав фонем

В последние десятилетия наблюдается усиленное внимание исследователей к изучению фонетики, в особенности количества звуков-фонем в разных языках. Например, русисты в 1952 году находили в русском литературном языке 41 фонему: 6 гласных и 35 согласных¹⁸. В новом издании академической грамматики русского языка насчитывается уже фонем гласных сильных 5, слабых 2. Фонем согласных сильных 37, слабых 32. Всего сильных фонем 42, слабых 34. Складывая, получаем 76 фонем¹⁹.

Н.К.Дмитриев и его сторонники в 40-50 годах считали, что в башкирском языке наличествуют 39 фонем, в том числе 28 согласных и 11

гласных. Т.М.Гарипов в 70-х годах устанавливает, что в башкирском языке 55 фонем, из них 43 согласных и 12 гласных фонем³¹.

Можно привести еще примеры, но достаточно этих. Рост количества фонем объясняется, на наш взгляд, не столько фактическим ростом, сколько развитием науки фонетики и учения о фонемах, выделяемых из общего количества звуков данного языка по критерию смысловоразличения.

В карачаево-балкарском языке состав фонем еще никем не устанавливался. В данном исследовании использованы насколько это можно, методика и опыт исследователей фонетики русского языка.

Гласные фонемы. Сюда относятся все основные гласные звуки, имеющиеся в карачаево-балкарском литературном языке. Перечислим их, группируя по губности — негубности, твердости — мягкости: а — ы; о — у; е — и; ё — ю. В корнях словоформ, независимо от ударения, находятся в позиции максимальной дифференциации значений слов, поэтому они сильные фонемы: къ(а)ш «бровь», къ(ы)ш «зима», къ(а)шха «к брови», къ(ы)ш-ха «к зиме», къ(о)ш «кош». къ(у)ш «орел»; къ(о)ш-ха «в кош», къ(у)ш-ха «к орлу», б(е)з «железа», б(и)з «мы»; б(е)з-ге «железе», б(и)з-ге «нам»; к(е)з «глаз», к(ю)з «сенокос»; к(ё)з-ню «глаза», к(ю)з-де «в сенокосе».

Шесть гласных, употребляясь в фонетически обусловленных вариантах аффиксов, выступают слабыми фонемами или одни, или в сочетании с согласными, например, аффиксы деепричастия: къач-а «убегающая», ич-е «выпивая». Или: бар-ып «придя» (туда), кел-ип «придя» (сюда), ур-уп «ударив», ёт-юп «перейдя». См. выше, а также таблицу I.

Согласные фонемы. К ним относятся все 84 звука, обозначаемые двадцатью тремя согласными буквами (см. выше). В соответствующих фонетических условиях они все сильные фонемы, т.е. находятся в позиции максимального различения (дифференциации) значений слов. Приведем примеры:

инициали:

(т)ар «узкий»

(б)ар «иди»

(дж)ыр «песня»

(къ)ыр «скребать»

(с)ыр «честь»

(т)ыр «плохой»

(къ)ош «прибавить»

(б)ош «пустой»

(ш)ош «тихий»

(х)ош «благополучие»

финали:

та(с) «потерянный»

та(р) «узкий»

джы(къ) «повалить»

джы(р) «песня»

сы(з) «черта»

сы(р) «честь»

къо(н) «вставить»

къо(ш) «прибавить»

шо(х) «друг»

шо(ш) «тихий»

Г⁰ — хул-гу «подсыпка» (под тесто)
Г¹⁰ — кюз-гю «осенний»
К — дык-кы «малый» (об одежде)
К¹ — эс-ки «старый» (о вещи)
К⁰ — зук-ку «косоглазый»
К¹⁰ — кюл-кю «смех»
Гъ — арба-гъа «на телегу»
Гъ⁰ — бур-гъу «отвертка»
Х — ат-ха «коню»
Х⁰ — бур-ху «крошка»
Д — къал-ды «он остался»
Д¹ — кел-ди «он пришел»
Д⁰ — къой-ду «он оставил»
Д¹⁰ — кюй-дю «он сгорел»
Т — ат-ты «он бросил»
Т¹ — кес-ти «он ушел»
Т⁰ — къоп-ту «он встал»
Т¹⁰ — бюк-тю «он заснул»
З — бара-быз «мы идем»
З — келе-биз «мы приходим»
З⁰ — тузу-буз «наша соль»
З¹⁰ — сёзю-бюз «наше слово»

С — бара-сыз «вы идете»
С¹ — келе-сиз «вы приходите»
С⁰ — къуруй-суз «вы исчезаете»
С¹⁰ — о.жюлюй-сюз «вы бреете»
Л — сат-лыкъ «продажный»
Л¹ — ит-лик «подлость»
Л⁰ — тон-лукъ «мех на шубу»
Л¹⁰ — кюн-люк «зонтик»
Ч — ат-чыкъ «лошадка»
Ч¹ — ит-чик «собачка»
Ч⁰ — тауукъ-чукъ «курочка»
Ч¹⁰ — кюззю-чюк «зеркальце»
М — адам-мы? «человек?»
М¹ — мен-ми? «я?»
М⁰ — ол-му? «он?»
М¹⁰ — юй-мю? «дом?»
Н — ат-ны «коня»
Н¹ — ит-ни «собаку»

(къ)ур «настроить»	къу(л) «раб»
(б)ур «крути»	къу(р) «настроить»
к(е)р «растяни»	джу(къ) «вещь»
(с)ер «рассеянный»	джу (р) «серна»
(с)ир «негнувшийся»	се(к) «распори»
(к)ир «грязь»	се(з) «слово»
(с)ёз «слово»	сю(т) «молоко»
(т)ёз «терпеть»	сю(р) «гнать»

Согласные бывают и слабыми фонемами. Это те согласные, которые по законам фонетики (озвончение, оглушение, ассимиляция, диссимиляция и т.д.) подвергаются различным позиционным изменениям, например, на исходе слова, в инициале аффикса и становятся фонетически обусловленными вариантами звуков, совпадают с другими звуковыми единицами языка, т.е. оказываются в позиции минимального различия значения слов, а то и полного неразличения. Таковы глухие звуки к, къ, п в интервокальном положении на исходе слова, звонкий з перед глухой инициальной аффикса и глухая аффриката ч перед инициальной аффикса ч: *ти(к)* «шей», *ти(з)*-ил страд. от *тик* «шейся», но *тигил* — императив «упади; умри»; *ба(къ)* «вылечи», *ба(гъ)-а* «вылечивая», но *ба(гъ)а* «цена» *та(п)* «найди», *та(б)-а* «находя», но *та(б)а* «сковорода», *а(з)* «похудей», но *а(з)сын* > *а(с)сын*, а *а(с)сын* «пусть вешает» от *а(с)* «вешай». Здесь звук з совпадает с другой звуковой единицей с в той же позиции, поэтому слабая фонема: *агъа(ч)* «лес», *агъа(ш)чы* «лесник». Здесь ч совпадает с ш, поэтому слабая фонема.

Все согласные звуки, употребляющиеся в аффиксах (их 68, исключая 12 звуков, обозначаемых буквами дж, ж, ф, которые в аффиксах литературного языка не употребляются), выступают слабыми фонемами, т.к. они все фонетически обусловлены (кроме -ч- в аффиксе уподобления -ча). Примеры.

- б — *аты-быз* «наш конь»
- б̣ — *ити-биз* «наша собака»
- б̣⁰ — *уну-буз* «наша мука»
- б̣⁰ — *кюню-бюз* «наш день»
- п — *барлыкъ-тыс* «мы пойдем»
- п̣ — *келлик-пис* «мы придем»
- п̣⁰ — *турлукъ-тус* «мы встанем»
- п̣⁰ — *кёрлюк-тос* «мы увидим»
- г — *адар-гы* «крошечный»
- г̣ — *джизги* «приторный»

Примечания

1. *Преле В.* Карачаевские этюды. Журнал «Восточные обозрения». Т. X. Будапешт. 1909; его же: Карачаише вёртер-верцаиһис // Там же. Т. X. Будапешт. 1908; Балкарские этюды. I. «Восточные обозрения». т. XV. 1914-1915; II. т. XVI. 1915-1916.
2. *Кардаулов И. А.* Краткий очерк грамматики горского языка «болкар» // СМОМПК. Вып. 42. 1913. Отдел III. С. 1.
3. *Филоненко В. И.* Загадки горцев Северного Кавказа // «Уч. записки Пятигорского пединститута». 15. С. 347.
4. *Прицак О.* Первичные поркские долгие гласные в Балкарском // Ж. Дени. Армагъаны. Анкара. 1958. С. 206.
5. *Покровская Л. А.* Основные черты фонетики современного гагаузского языка // Вопросы диалектологии поркских языков, Т. II. Баку. 1973. С. 179, 183.
6. *Акбаев Ш. Х.* Фонетика диалектов карачаево-балкарского языка. Черкесск. 1963.
7. Будаев А.Ж. Фонемы карачаево-балкарского языка. Автореферат канд. дис. Баку 1967
8. *Акбаев Ш. Х.* Указ. соч., С. 23-26.
9. *Дмитриев И. К.* Грамматика кумыкского языка. М., 1940. С. 7; *Баскаков Н.А.* Каракалпакский язык. П. М., 1925. С. 25.
10. *Акбаев Ш. Х.* Указ. соч., С. 25-26.
11. Русская грамматика. Т. I. М.: Наука, 1982. С. 14.
12. *Тамбиева М.Д.* Сопоставление ударного вокализма современных ненецкого и карачаево-балкарского языков. Автореф. Дисс. Канд. филол. Наук. Киев. 1992.
13. *Тамбиева М. Д.* Указ. Соч. С. 10-12.
14. Русская грамматика. Т. I. М., 1982. С. 70-71.
15. *Мусаев К. М.* Грамматика караимского языка. Фонетика и морфология. М., 1964. С. 51-52.
16. *Гокленов Дж.* Безударные гласные в многосложных словах туркменского языка. (Экспериментально-фонетическое исследование). А.К.Д. Ашхабад, 1984. С. 7, 25.
17. *Калмыкова С. А., Саруева М. Ф.* Грамматика ногайского языка. Фонетика и морфология. Черкесск, 1973. С. 103; *Баскаков А.* Очерк грамматики ногайского языка (фонетика, морфология, синтаксис) // Ногайско-русский словарь. Черкесск, 1973. С. 139.
18. Грамматика русского языка. Т. I. Фонетика, морфология. 1952. С. 51.
19. Русская грамматика. Т. I. Фонетика. Ударение. Интонация. Словообразование. морфология. М. 1982. С. 76. § 131; 79, § 133.
20. *Гарипов Т.М.* Кыпчакские языки Урало-Поволжья. Опыт синхронной и диахронической характеристики. М. 1979. С. 64-66.

- н⁰ — ун-ну «муку»
н⁰ — кюн-ню «солнца»
нъ — алгыын-нъы «прежний»
нъ['] — эртден-нъи «утренний»
нъ⁰ — бурун-нъу «древний»
нъ⁰ — бюгюн-нъю «сегодняшний»
къ — тырна-къ «ноготь»
къ⁰ — къуру-къ «шест; веревка» (для белья)
й — къара-й «смотря»
й⁰ — солу-й «отдыхая»
р — уллу-ракъ «больше, побольше»
р['] — гитче-рек «меньше, поменьше»
ў — къара-ў «смотря»
ў['] — тебре-ў «отправление»
ш — таны-ш «знакомый»
ш['] — кел-иш «согласись»
ш⁰ — ур-уш «сражение»
ш⁰ — тюй-юш «драка»

Таким образом, фонемный состав карачаево-балкарского литературного языка включает в себя: гласных фонем — 8 сильных и 6 слабых. Согласных фонем — 84 сильных и 68 слабых. Итого, сильных фонем 92, слабых 74, всего 166 фонем. Сильные фонемы — в корнях слов, слабые, главным образом, в аффиксах, а также на исходе корня перед инициальной аффикса.

(иногда принимающие облик человека – например, покровитель простудных заболеваний Кызыл-Киши), несущие зло, не только изгонялись из среднего мира (в верхние миры они не могут попасть) в нижний, но люди делали все возможное для их непоявления из их обиталища, тьмы. К таковым относились духи болезней (*Къызыл-Киши*, *Къара-Киши*, *Даучу-Къатын*, *Кёме-Къачы*, *Кёме-Анасы* - *Джоппу-Чыкъкан*, *Наджиз*, *Аза* и др.), сглаза (*Къара-Обур*, *Джаныууар*, *Къара-Пук*, *Къыркъаякълы*, *Къыркъабан* и др.), проклятия (*Азмыш*) и т.д. Болезнь людей, происходящая от отмеченных выше духов, познаваема через те части тела, которые люди относят к системе риска.

Главными частями тела, которые чаще всего становятся объектом внимания заклинателей, шаманов, жрецов, чародеев, являются глаза, суставы, голова, поясница, ноги, пальцы. Наибольшей сакрализации в религиозной практике карачаевцев и балкарцев подвергнуты суставы (*джик-дери*) и пояс (*бел* или реже - *джерсууай*) (1). Причем заметим, что эти части тела актуализируются и при болезни домашних животных (ноги, поясница, шея, голова). Сакральны также волосы (*чач*), грива (*джал*) лошади (*ат*, редко *багъра*), шерсть (*джюн*) овцы (*къой*), пух (*инай*) козы (*эчки*), перья и пух (*тюк*, *къуу*, *къуш*) кур (*таукъ*), гусей (*къаз*), уток (*бабуш*, эвф. *ушууай* - *къаз*) и павлина (*дотду*).

В мифах творение первых на современных людей похожих существ (*нартов*) связывается с деятельностью Верховного Бога карачаево-балкарцев *Тейри*, ветхозаветного пророка *Ноя* (2) и *Божеств Неба и Земли* (3). Если в первом случае *Тейри* создает из своих костей горы, из дыма, исходящего из его курительной трубки, появляются облака, из искр в трубке – звезды, из кожи – реки (так в тексте, верно – из пота), из желчи были сотворены циклопы, и лишь затем – нарты-люди, расселенные на Эльбрусе, то во втором мифе *Ноев ковчег* остановился на Эльбрусе и племя *Ноево* расселилось здесь, расплодилось и стало называться нартами, в третьем случае *Бог Неба* женился на *Богине Земли* и та, забеременев, через *девять лет и девять дней* произвела на свет первого человека *Дебета*, жена которого затем родила *19* сыновей.

В других мифах предводительница нартов (первая с чертами небожителя женщина) вещая *Сатанай* порождена *Богом Солнца*, или *Солнцем* (ее отец), и *Богом Луны*, или *Луной* (ее мать). Другие нарты появились из звезды, как, например, *Ёрюзмек*, из камня - *Сосурка*, от соединения нарта *Алаугана* с демоническим существом *эмегеншей* – *Кара-Шайай*. До нартов здесь жило племя *харра* (4). В иных мифах первыми насельниками мира были *хур-джуры* и *джур-*

М.Д. Каракетов.
Антропогония в
религиозно-мифологическом мировоззрении
карачаевцев и балкарцев

Представления карачаевцев и балкарцев о сотворении человека занимают ключевую, наряду с образующими элементами вселенной, позицию в их явной и эзотерической сторонах ритуала. Обнаружение этой мировоззренческой позиции данных народов выявляется при исследовании, например, магических обрядов, связанных с болезнями людей и животных, в основном домашних, а также растений, т.е. тех, от кого зависела жизнедеятельность людей.

Существенный ориентир карачаево-балкарской мифологии – неразрывность первотворения: в ней процесс творения Верховным богом *Тейри* мира и объектов, его составляющих, окончателен и не может быть подвергнут изменению другими божествами. Демиург создал все необходимые условия для нормального существования людей, дал им способности добывать огонь и изготавливать железные предметы.

Богоборческий мотив в этом случае неактуален. Он проявляется в борьбе культурных героев не против небесных, изначально и вечно существующих сверхъестественных сил, а против божеств второго порядка, которым свойственны злое и доброе начала. Верховный бог (как и другие небожители) не наделяется злым началом, также не обладают им близкие ему божества, покровители объектов природы. *Къызыл Пук* (претендующий на место Верховного бога), *Байчы* (покровитель духа умерших), *Чоппа* (громовержец, плюс к этому покровитель плодородия и среднего мира, сын Верховного Бога), *Аймуш* (покровитель овцеводства и злое, души детей забирающее божество), *Маккуручу Гыбы-Къатын* (мать покровителей случки овец *Маккуручу* и возмужания *Муккуручу*) могут приносить людям как вред, так и пользу. Понимание карающего свойства божества существенным образом отличается от понимания злого начала. Зло, в отличие от добра, в представлениях карачаево-балкарцев о нем имеет начало и конец.

Существование злых сил, которые необходимы для утверждения добра на земле, по поверьям народа было предопределено Творцом. Однако это не означало, что Он сам выступает злым началом. так как допущение зла добрым началом было обусловлено желанием утвердить добро среди сотворенных Им людей. Духи

(громовержца, сына Верховного Бога *Чопту* (12)), и земля (черепаха *Тамлынче*) порождает яйцо, из которого появился первый полу-бог-получеловек, с чертами культурного героя (первый металлург, установитель нового брачного закона) *Дебет*. Бог Солнца (*Къайынар* или *Къайнар*), или Солнце, женится на Покровителе Луны, или Луне и от них на свет появляется ребенок, с чертами женщины, но еще не женщина (так как она бесплодна) (духовная) мать нартов, первых людей на земле *Сатанай* (варианты: *Ариукъыз*, *Араугъанны Обур къызы*, *Аргъуянда туугъан къыз*, *Хамма-Хырғыуан къызы*).

Первой же, не обладающей чертами небожителя женщиной, ставшей женой *Дебета* и родившей ему 19 сыновей и 7 дочерей, была *Батчабай*, о которой в мифической поэме «*Араугъан бла Деуэт*» повествуется так:

*Ой, джигит Деуэт бытда бет-
ли Ышымтайгъа джол салды,
Батчабай къуртхагъа кесин
алдатды, Чегем элге къан сал-
ды.*

*Ойта, ой, чегемлиле келедиле
бетлерин соя, къан куса, ой*

*Нарт элlege къуугъун келтирте,
ойта, ой санларын да талай,
ашай, ой.*

*Ойта, ой, нарт эллери къызыл
къаннга боялыбдыла Батчабай-
ны тылпыуундан къанындан,
Гюрбеджиси къадама зийдан
болгъанды энд гырнайлагъа
нарлагъа Деуэт-нартны сар-
тындан... (13).*

*Ой, джигит Деуэт часто за-
хаживал к волколикому Ы-
шымтаю, волчице Батчабай дал
себя обмануть, тем самым Че-
гему худо сделал.*

*Ойта, ой чегемцы идут, раз-
дирая лица, кровью исходя.*

*В нартовские селения беду при-
несли, ойтa, ой, физическому и
духовному их состоянию вред
принесли, ой.*

*Нартовские селения кровью за-
литы от дыхания и лика Бат-
чабай,
Кузница теперь нарта Деуэта -
позорная тюрьма для девиц (це-
ломудренных) и юношей*

(Перев. наш. - М.К.)

Текст приводится без сокращений, что имело место в ранней публикации. См.: Каракетов М.Д. Миф и функционирование религиозного куль-та в заговорно-заклинательном ритуале карачаевцев и балкарцев. М., 1999. С. 153.

джуры, которых поработили нарты, других же на людей похожих существ – *шадымейле* и *хамырейле* истребил *Теҕри* (Верховный Бог карачаево-балкарцев) за их распутную жизнь (5). В наиболее архаических антропогонических мифах происхождение человека связывается с черепахой, из яйца которой появилось 19 тыс. объектов природы, в том числе человек (6).

Наиболее полно происхождение человека можно проследить по представлениям людей о развитии плода в чреве матери. Согласно им плод переовплощается из змеи в волчонка, затем из него в щенка и только потом появляется человек (7). Под змеей в данном случае подразумевается земля, а представления о волке, по всей видимости, связаны с мифами древних тюрков (в том числе гуннов и карачаевцев) о происхождении их родоначальника от мифического волка (или волчицы). Наряду с этим, в поверьях о появлении полноценной души (*аджи*) повествуется о четырех сторонах человеческой души (*сез*, *сос*, *сус* и *кӀач*), которые формируются с помощью божеств – духа камней (в костях), духа стеблей (в сухожилиях), духа растений и всеобщего духа. При отсутствии одного из них человек, попадая в положение изначального состояния мира, становится ясновидящим (*биджигемли*) (8). Таким образом, человек происходит из животного материала – змеи (дракона) или черепахи, тела которых составляют земную твердь (9). Этот момент формирования, или происхождения, человека отразился в мифе о *Дебете*, который появился из *земного чрева* (10).

В целом антропогоническая мифологема карачаево-балкарцев выглядит таким образом: изначально мир был покрыт безжизненным, без мужского и женского начал океаном, на поверхность которого Бог спустил глиняный кувшин с живой водой, владыка же тьмы *Эрк-Джылан* разгневался и разбил этот кувшин, из осколков которого появились демонические (терратологические) существа (*джекле*), дракон (*сарыубек*) и дно океана, затем из живой воды явились гусь и гусыня (11), свившие гнезда на голове дракона, следующим этапом антропо-, космогенеза стал рост ног дракона, достигших дна океана. Впоследствии дракон начинает шевелиться и на помощь гусям приходит громовержец *Чонна*, указавший им выход из сложившегося положения, – гуси ныряют в бездну морскую; далее появляется свет, дракон превращается в черепаху, черепаха снесла яйцо, из которого появляется 19 тыс. душ, сама же черепаха становится поверхностью земли, где Бог создает мир-объекты, затем Бог Неба (*Кёк-Теҕриси*) соединяется с Божеством Земли (*Джер-Теҕриси*), но в мифе земля становится беременной благодаря самому процессу этого соединения, вызвавшего гром

В этом фрагментарно сохранившемся мифическом сюжете *Батчабай* (варианты: *Батчалыу*, *Матчалыу*) предстает дочь волка (*бытдай*) и, будучи *человекоподобной*, однако, по крови и в помыслах своих является волчицей.

Архаическое представление народа о появлении первых людей на земле посредством космического бракосочетания неба и земли, солнца и луны отражает единую системообразующую парадигму, позволяющую в историческом плане охарактеризовать карачаево-балкарскую, а также осетинскую мифологии как наиболее разработанные и сложившиеся, в отличие от остальных мифологем народов Северного Кавказа, и сравнивать их по степени развитости с высокоуровневыми мифами. Необходимо подчеркнуть, что завершенность мифо-обрядовой идейно-практической системы связана не только с наличием жреческого института у этих народов, но и с образованием государственности у их предков, в которой идеологическая основа вряд ли может функционировать без космо-антропогонической мировоззренческой полноты.

Люди – порождения астральных объектов, еще и полубоги и обладают божественными чертами – влияют на изменение жизни и порядка на земле. Например, *ненарт* по происхождению *Ёрюзмек*, чтобы стать *нартом* убивает Бога *Къызыл Пука* (остатки хаоса, соперника Верховного Бога) и тем самым устанавливает в мире людской порядок и сам становится не только *нартом*, но и главой *нартов* (14). Правда, попытки богов создать людей не всегда увенчивались успехом. В карачаево-балкарской и в осетинской мифологиях, как и в других высокоуровневых мировоззренческих системах народов мира, мифы о неудачном творении людей представлены наиболее ярко и облачены в религиозную оболочку.

Первыми, по религиозным воззрениям карачаевцев, были созданы *харра*, которых истребил Аллах (?) из-за их хитрости, затем – *шадымейле* и *хамырейле*. Последних постигла та же участь из-за их распутства. После них Бог сотворил *хур-джуров* и *джур-джуров* похожих на людей но могущих перевоплощаться в животных и имеющих два зрачка в каждом глазу. Как ни старался Бог перебить их, все же Он не смог это сделать и поэтому был вынужден создать для борьбы с ними *эмегенов* (великанов, циклопов), определив их главой *Мингбаша*. Но они сдружились и выступили против Бога. Тогда боги, посоветав-

шись, сотворили современных людей, силой и умом похожих на себя. Люди победили *змегенов* и подчинили *джуров*.

В прошлом людей, которые относились к низшему сословию, называли *хур-джурами* (вариант: *хар-джур*) и *джур-джурами* (вариант: *джар-джур*), подчеркивая отсутствие в их поведении узденства (*ёзденлик* – совести). *Обурам* (ведьмам и оборотням) также покровительствуют эти существа (15). Нарты же после гибели *змегенов* улетели на небо (16).

Необходимо признать, что карачаево-балкарская мифологема имеет, как уже отмечалось выше, завершённую систему и структуру, в отличие от других мифологий народов Северного Кавказа, в которых происхождение земли и объектов ее составляющих, в том числе первочеловека, посредством женитьбы богов и астральных объектов вселенной не обнаруживается (17). По всей видимости, это связано с уровнем развитости религиозных и социальных институтов у предков народов Северного Кавказа. Необходимо также заметить, что в карачаево-балкарской мифологии существует жесткое разделение сверхъестественных сил на *богов*, с общим наименованием *Тейриле*, которые пребывают только на небесах, *духов* (*къачла*), которыми, наравне с *богами*, обладают и низшие сверхъестественные существа, хотя и не входящие в систему *богов*, но представляющие порожденные богами силы (18).

Карачаево-балкарский пантеон включает таких Богов как: *Тейри* (эпитеты *Уллу Тейри* – Великий Тейри, *Хан Тейри* – Владыка Тейри, крайне редко *Тейрихан* – Верховный Бог), *Кёк тейрис* или *Ыстагъы тейрис* (19) – Бог Неба (у карачаевцев и балкарцев Бог Неба и Верховный Бог, хотя и представляют единое целое, в то же время некоторыми информаторами различаются, чего не наблюдается у других тюркских народов, что, по всей видимости, является результатом развития религиозного мировоззрения этих народов), *Джер тейрис*, *Джер атасы* и *Джер иеси* (Бог Земли, Отец Земли, Дух Земли) или *Джер тейрис* *Къаргъанчы*, *Джер атасы* *Къаргъанчы* *Дауле* и *Джер анасы* *Къаргъанчы-Джуммай*, *Кюн Тейрис* *Къайнар/Къайырнар* (Бог Солнца *Кайнар* или *Кайырнар*), *Кюн анасы* *Кюлсюн* (Мать Солнца *Кюлсюн*), *Тенгизле тейрис* *Сюймасан* (Бог Морей *Сюймасан*) или *Суу Джелимаууз*, *Чоппа* (Громовержец, называемый Сыном Тейри и вторым после Тейри Богом), *Джел тейрис* *Горий* (Бог ветров *Горий*, *Джел иеси* *Химикки* – дух ветра *Химикки*), *Ыстагъыны къарауулу Дауле* (Покровитель природы *Дауле*, он «и на небе, и на земле, и слева и справа», это божество в карачаево-балкарской обрядово-культовой жизни

упоминается чаще, чем остальные божества, кроме разве что *Тейри* и *Чоппа*, и, по нашему мнению, напрямую связано с древнекавказским Верховным Божеством, сохранившимся (в основном) у вайнахских народов - *Дяла/Дэла*), *Айда айланган Айгунай улу*, или *Арраугъан улу Гилячхан* (Бог луны *Айгунайев*, или *Аррауганов сын Гилячхан*), *Суу анасы Сюлемен* (Мать воды *Сюлемен*), *Чартлагъан шыбланы тейриси Шаккай* (Бог шаровой молнии *Шаккай*), *Дыеу* (зять *Шаккая*, покровитель ветерка), *Къарла анасы Сарасан* (Мать снегов *Сарасан*); *Тобултай Тейриси Ыстырыууай* (покровитель, дух поминок, режиссер смерти *Ыстырыууай*), в честь которого проводили поминальные обряды *ыстырыууай табула* (20) и др. Последний теоним, как и название поминок, известен как древним, так и современным народам мира (21).

Убийство божества – один из концептуальных элементов мифоэпической части карачаево-балкарского ритуала. *Кызыл Пук* был убит полубогом *Ёрюзмеком*, и земля преобразилась благодаря дождю из кызылпуканской крови (22). Эта версия (если не принимать во внимание заимствованное в искаженной форме из карачаево-балкарского нартского эпоса адыгское толкование этого сюжета) нартского эпоса имеет место только у карачаево-балкарцев. По всей видимости, в образе *Кызыл Пука* обнаруживается период хаоса, уничтожение которого означало полнокровную жизнь людей, начало космического порядка. Нам представляется, что основные мифологические «сценарии» – покрытие кровью земли, засуха, затем новая жизнь соответствуют апокалипсическим сюжетам в Новом завете (*Откр* 8. 7).

Сам *Ёрюзбек*, в одном из вариантов сказаний о нем, был подвергнут испытанию из-за борьбы с ним уже не полубогов, а просто нарт (когда он лег в постель с соблазвившей его женщиной, то нижняя часть тела нарта, состоящая из свинца, расплавилась). Это испытание, приведшее к гибели нарта, можно охарактеризовать как начало истории. Наряду с этим олицетворения богов – животные – также приносились в жертву (*Волколикому богу Эллири* приносили в жертву волка или его олицетворение, *Богокозленку Чоппе* приносили в жертву козленка; в будние дни ни волка, ни козленка не приносили в жертву) (23). Мифологема в карачаево-балкарском ритуале выглядит таким образом: ХАОС (плюс БОГИ) - КОСМОС и не до конца исчезнувший ХАОС в лице КНЯЗЯ Кызыл Пука (плюс БОГИ и ПОЛУБОГИ, живущие на земле) - КОСМИЧЕСКИЙ ПОРЯДОК (с ПОЛУБОГАМИ и БОГАМИ, обитающими на небе, исчезновение ХАОСА и появление НИЖНЕГО МИРА - ЭРК-АССЕЛИКа или АШХАРА).

Приведенные выше мифологические системы выступают явными элементами ритуала, эзотерические же стороны этой структурной сети проявляются в основном в гомеопатическом типе магии. У Джеймса Дж. Фрезера гомеопатическими магическими действиями признаются те, которые характеризуют выход из недуга, как психологического, так и телесного, путем запрета у некоторых народов есть мясо, например, зайца, так как это может вызвать у вкусившего черты трусости, потому что заяц – трусливое животное, а вот кровь либо мясо льва или леопарда можно и нужно употреблять, так как они придадут человеку мужественные качества (24).

Поедание частей тела животных имеет место в религиозном мировоззрении карачаевцев и балкарцев. Желчный пузырь, язык, жир и другие составляющие животных поедают для того, чтобы, с одной стороны излечиться от трусости и быть храбрым (желчный пузырь и сердце волка, медведя, змеи), с другой – от прочих болезней (25).

ЧИСЛОВАЯ СИМВОЛИКА В АНТРОПОГОНИИ КАРАЧАЕВЦЕВ И БАЛКАРЦЕВ

Наиболее страшной болезнью, о которой в Карачае и Балкарии осталось немало легенд и исторических песен-плачей, а также текстов эзотерического ритуала считалась чума (*эмина*)(26). По объяснению информаторов, чума в Карачае была бубонной (*битген эмина*). Заговоры чумы сопровождалась обрядовыми действиями: брали *восемь* ниток разных цветов (*желтую, синюю, красную, зеленую, коричневую, серую, черную и чубаро-алую*) и, прикрепив последовательно на деревянный круглый щит, поверх них наклеивали девятую *белую* нить. Затем, насыпав на щит золу, обносили его вместе с поминальными венками (последние, олицетворяя умершего, оставлялись после погребения человека около очага) вокруг дома больного девять раз, внутри дома – три раза. При этом исполнители обряда тихо, в один голос произносили заговорный текст:

*Битген къачы Тогъурбаш,
Эрк аслыгъа эки таш,*

Тюшюб кёрдюм ташынгы,

*Экеу билдим къашынгы,
Сен ангыладынг
Къуу этдинг,
Мен ташладым*

*Дух чумы Тогурбаш,
Властелину подземного мира два
камня,
Я спустился (в подземелье) и уви-
дел камень его,
Вдвойне познал устремление его,
Ты (Тогурбаш) понял,
Иссушил,
Я изрыгнул (Тогурбашу свое зна-
ние),*

*Шуу дедим
 Бир кьатда Таргьыутан,
 Экинчиде Ойтахан,
 Юч дегенде Дебекхан,
 Чатурунда Джоджусан,
 Чабыр табхан Кюлсюнай,
 Анга кьошхан Олгъан кызы
 Сатыннай,
 Сатыннайгъа къариным,
 Айрымканнга атлафым,
 Эллейиме юч эгер
 Къор-Шоппагъа мингин эгер,
 Ауругъаннга тогъуз кере
 юч эгер.*

*Изгнал тебя
 В верхнем слое неба Таргьыутан,
 Во втором слое Ойтахан (дух сло-
 ва),
 В третьем слое Дебекхан.
 В чатуре Джоджусан,
 Нашедшая обувь Кюлсюнай,
 К ней добавившая дочь Олгана
 Сатыннай,
 К Сатыннай я обратилась,
 На остров я шагнула (отправи-
 лась).
 Эллею моему три сторожевые
 собаки,
 Кор-Шоппе вековые стороже-
 вые собаки,
 Больному девять по три
 сторожевой собаке.*

Уф. 9 кере (раз) (27).

В этом заклинании следуют по очереди числа 3 – 1000 – 9х3 (=27), которые завершает число 9. По всей видимости, под сторожевыми собаками понимались духи приведенных информатором божеств и человека. Эллей, по данным респондентов, был покровителем душ умерших и кладбищ (вариант Эллири) (28). Как мы уже отмечали, полноценная человеческая душа состоит из четырех частей (сез, сус, сос и къач) (29), тогда как утрата одной из них приводит к шаманской болезни или к гибели людей (30). Видимо, заговорный текст отражал именно этот мировоззренческий момент.

Следующее число 1000 понимается как вечность, поэтому вместо понятия минг – тысяча мы имеем мингин (тысячно-вечный). Вытекающая с вершины горы Эльбрус родниковая вода также обозначается термином мингин-суу, или мингин-таны (вода, дающая вечную жизнь, живая вода) (31). Покровитель людских душ Кор-Шоппа (32), видимо, является олицетворением этой вечности, и потому закликающий желает ему укрепиться в этом состоянии.

Больной же человек обладает числом 27, этимология которого затруднена рядом обстоятельств. Во-первых, в заговорном тексте указывается не само это число, а 9 раз по 3 (так в тексте, читай: 9 по 3 раза). Необходимо здесь отметить, что числовая система карачаевцев и балкарцев, несмотря на их этническое размежевание в начале позднего

средневековья, имеет устойчивую единую структуру. По всей видимости, данная целостность карачаево-балкарского культа отражает период, когда они, будучи единой этнической общностью, имели общую потестарно-политическую систему, единое религиозное мировоззрение с сопутствующим ему культовым институтом. Другой момент этого единства — то, что культ в Карачае и Балкарии сложился до позднего средневековья, когда заговорно-заклинательный ритуал находился на ином, более развитом уровне социализации религиозного культа, как то переход (его распространенности) из индивидуально-шаманской, т.е. несложившейся, культовой институционализированной системы, в жрецкую.

Иначе говоря, заговоры и заклинания карачаевцев и балкарцев подчинены единому контролирующему их религиозному институту, где нет и не может быть места индивидуальному мистицизму, индивидуальному видению, либо получению божественного откровения или божественной воли (силы). Стереотипизация числа как отражение целостности религиозной мировоззренческой сети не только делает заговорно-заклинательный ритуал маркером единства политической и этнической частей культуры, но и позволяет увидеть в нем весьма развитую канонизированную сторону карачаево-балкарской традиционной религии. Жесткая формульность и консервативность (стереотипность) заговорно-заклинательного текста этих народов обусловлена целостностью не только этнополитической и культовой системы, но и сформировавшейся мировоззренческой сети народа, складывавшейся в течение веков. Подтверждением этому выводу может служить распространенность одного и того же эзотерического, наиболее консервативного в плане трансформации заговорно-заклинательного ритуала, особенно его культовой стороны, во всех селениях Балкарии и Карачая.

Фактически, если возвратиться к культу числа среди этих народов, то можно отметить единую этническую традицию, которая воспринимала во времена складывания карачаево-балкарской этнической общности те усовершенствованные мировоззренческие позиции, которые восполняли или развивали традиционную карачаево-балкарскую религиозность. По всей видимости, и мы склоняемся к тому, что этой традицией были универсальные символические элементы, пришедшие к карачаевцам и балкарцам из иудаизма, христианства и ислама. Число 27, например, не является типичным для тюрков, ирано- и северокавказоязычных народов, а имеет место в мистическом опыте иудаизма — каббале, в заговорной традиции которого число 3 играет усилительную функцию, что обна-

руживается и в карачаево-балкарских текстах. Число 27 по этому опыту равно лунному месяцу (33). Как видно из карачаево-балкарской традиции, это число мы получаем при *тройной девятке*, тогда как число 9 указывает на количество повторений заговорного текста. Вероятно (в этом вряд ли приходится сомневаться), число 27, имея каббалистическую, появившуюся и развившуюся у евреев традицию (34), соединилось с тюркской культовой системой, связанной с лунарными мифами и ритуалом, и, видимо, эта связь была типической для части хазар и алан, принявших иудаизм.

В карачаево-балкарской мантической традиции более ярко, чем в других элементах эзотерической части ритуала, проявляется культ числа. Все гадания на камешках у карачаево-балкарцев начинаются заговором или словами из Корана *Бисмилляхи р-рахмани р-рахим*. Хотя необходимо отметить, что с принятием ислама карачаевцы и балкарцы преклонных лет, которые, как правило, являются носителями заговорно-заклинательной традиции, всякое свое действие начинают с благословения Аллаха. При этом заметим, что гадание на камнях — удел исключительно женщин. Приведем заговор при начале гадания на камнях (материал гадания здесь не играл особой роли; гадают на бобах, на семенах злаковых и подсолнуха, однако само гадание называется *таш-салыу* или *таш-салыумек* — букв. раскладывание камня):

*Тебен джаным Эр-Гизау,
Къуйрукъ джаным да Эр-
Гизау,*

*Гизау баишы — акъ таи,
Гизау къаишы — кёк таи,
Дуу-Гизау, Къуу-Гизау,
Сарам къачны сакъла Гизау,
Айрымкъаннга атла Гизау,
Дуу-Гизау, Къуу-Гизау,
Этли Гизау, бетли Гизау,*

Ташны баишын ойнат Гизау,

*Ташны къачын билдир Гизау,
Пгиликге тюбет Гизау.*

*Низ мой Эр-Гизау,
Хвост мой тоже Эр-Гизау,*

*Голова (у) Гизау белый камень,
Бровь (у) Гизау синий камень,
Дуу-Гизау, Къуу-Гизау,
Дух Сарам охраняй, Гизау,
На остров ступай, Гизау,
Дуу-Гизау, Къуу-Гизау,
Увесистый Гизау, совестливый
Гизау,*

*Разум камня заставь проснуться,
Гизау,*

*Дай нам узнать дух камня, Гизау,
К счастью нас направь, Гизау.*

Уф. 5 кере (раз) (35).

Покровитель мантических способностей *Гизау* вдохновляет по просьбе гадателя (им может быть только знаток гадания — *таи-*

галычу) материал гадания на правильность извлекаемых из расстановки камней выводов. Если по вертикали получали число $4-4-4 = 12$, то считалось, что умер мужчина, если же по горизонтали выходило число $3-3-3 = 9$, то предсказывали рождение мальчика. Камешки расставляют в 3 ряда по вертикали и в 3 ряда по горизонтали. Количество камней составляет ровно 41. Верхний ряд называли *таины шырты* (редко *шырлы*) *баши* (камень шыровская голова), сам же процесс расстановки этого ряда передают выражением *таины башии шырым* (вернее *шырым*. - М.К.) - я осветил (расставил верхнюю часть камня). Средний ряд называли *таины ортасы* (или *таины киндиги*, или крайне редко - *джерсуу кьабыны киндиги*) - середина камня (или пуп камня, или же пуп поверхности земли-воды), или *таины терт кёрюмю* - четыре стороны камня. Нижний ряд называли *таины тёбен джаны* (низ камня), или *таины эсейине кьараган джаны* (сторона камня, которая смотрит в эсей - (в иной мир).

Гадают таким образом: 3 раза проводят рукой против часовой стрелки поверх кучи гадальных камней. Затем со словами: *Я. Аллах, я, Аллах* (шепотом, сообщают о чем гадают, также шепотом), - водят по часовой стрелке 3 раза камни (правой рукой) по поверхности, на которой гадают (нельзя гадать на том месте, где люди сидят и кушают). После этого произвольно составляют 3 кучки и из каждой кучки (справа налево) отбирают по 4 камня. Оставшиеся расставляют в ряд и так проделывают 3 раза. А затем по оставшимся в этих рядах камням определяют судьбу человека, природы, животных, растений и т.д.

Гадание обычно делится на 3 части. Каждая из них имеет свое название. Смерть мужчины, как отмечалось выше, неминуема, если число 4 выходит в 3 рядах по вертикали с правого края по отношению к гадающему, тогда как рождение мальчика должно последовать при следующем расположении камней по горизонтали в среднем ряду: - $3-3-3 (=9)$. Смерть же женщины, как и рождение девочки, определяется числом 6. Расположение камней, олицетворяющих смерть и рождение, играет важную роль. Смерть женщины (*тиширыу-сал* - букв. *труп женщины*) распознаваема по расположению $2-2-2 (=6)$ в среднем ряду по вертикали, рождение (также $2-2-2$) - в среднем ряду по горизонтали (36). Пытаясь определить только по представлениям о рождении и смерти человека (будь то мужчины или женщины), когда и в какой последовательности Бог сотворил человека, можно ошибиться, если не обратиться к явной мифологии. В эзотерических ритуалах, как мы заметили, смерть человека определяется числом 12. То же самое мы наблюдаем в эпических сказаниях карачаевцев и балкарцев. Сперва Бог

создал *небо* – 1, затем *облака* – 2 (произошли из дыма, его курительной трубки), потом *звезды* – 3 (из искр при курении), землю – 4, *реки* – 5 (из кожи своей), *горы* – 6 (из кости своей), *растения* – 7 (из волос своих), *деревья* – 8. Затем он создал *птиц* – 9 и *животных* – 10. После же всего этого Он создал из своей желчи похожих на людей тварей – 11 (*хурджуров* и *джарджуров*, *шадымеев* и *хамыреев*, *змеженов* и самыми последними из них *харра*). В завершение Богом был создан род людской *нарты* – 12 (37). По нашему мнению, в гимне Богу, сотворившему отмеченное выше, прослеживается смешение традиционных представлений карачаевцев и балкарцев с ветхозаветными сюжетами о сотворении Богом (*Яхве*, карачаево-балкарским *Теіри* или карачаево-балкарско-иудейским *Штаем/Шадаем* — тоже самое, что и Бог) объектов и явлений мироздания, в том числе человека. По Ветхому завету (*Быт* 1-7) Бог сотворил (здесь мы не затрагиваем дни) в начале Небо (1) и Землю (2), затем – свет (3), твердь (4), сушу/землю (5) и растительность – траву (6) и дерево (7), светила (8), рыб (9) и птиц (10), животных (11) и человека (12). Как видим, карачаево-балкарские мифологические сюжеты не без народного искажения соответствуют ветхозаветным традициям о сотворении мироздания. Да и сама форма изложения также имеет общее звучание: *И увидел Бог все, что создал ...* (*Быт* 6); *И посмотрел Бог на все, что создал ...* (см. сноску 37). Число 12, таким образом, концентрирует в единстве творение и смерть.

Относительно числа 6, которое олицетворяло смерть и рождение женщины, то и здесь, по нашему мнению, отразилось ветхозаветное предание о сотворении Богом на 6-й день человека. Земля, которая олицетворяла женское начало, по карачаево-балкарским мифам, и прах, по ветхозаветным преданиям, фактически отражал тот же мифологический цикл, что и число 12, т.е., по представлениям карачаевцев и балкарцев, прах и земля, олицетворявшие женское начало, породили первочеловека. Под женским началом, вероятнее всего, понималось начало жизни и прах-смерть ранее существовавших объектов, что позволило людям соединить в числе 6 смерть и рождение женщины. По всей видимости, в этом религиозном воззрении соединение изначального (в то время, когда еще не существовало разделения вечного и временного) и переход в него посредством смерти (т.е. возвращение в вечность) было необходимым элементом поддержания цикличности во вселенной. В этом мифе (как, впрочем, и в других религиозных текстах) мы обнаруживаем придание Верховному Богу антропоморфного облика, что не типично для основной части тюркских народов, кроме хазар. Вероятно, антропоморфный облик хазаро-карачаево-

балкарского *Теһри Теһри-Хан Тенгрихан Теһри*, так же как и творение им из своего тела мирообъектов, делает их религиозную систему наиболее высокоразвитой.

В то же время необходимо заметить, что в заговорно-заклинательном ритуале карачаево-балкарцев число 12 не применяется. Разгадка проста – больной излечивается посредством восполнения ему «недостающих» чисел. Необходимость произносить заговорные тексты определенное количество раз знагоки заговоров объясняют желанием изгнать недуг и сделать человека полноценным, чтобы все его *четыре* части тела (*терт-саны*), обретя вертикальное положение (*аякъ юсюне салыу* - букв. *поставить человека на ноги*), стали бы состоять из *трех* сторон (*юч джаны*): *аятты-къолу* (ноги-руки), *тёнгеги* (туловище), *баишы* (голова) (38). Элементом же, соединяющим эти части, являются суставы и кровь, где пребывают *три* души и дух, они и завершают образование единого целого – человека.

Когда человек увядает, в народе говорят: «*Джиги таусулду*» (суставы с жилами его увядают), «*Бети-къуту кетди*» (лицо - душа ушли) или «*Къаны кетди, кёлю аз болоу*» (кровь ушла, человек увядает). Желая человеку несчастья, карачаевки и балкарки произносят: «*Джик-дериси къалмасын*» «*Джик-деринг къурсун*» («Пусть суставы с жилами не останутся у него», т.е., «Пусть он умрет»), «*Къан къусарыкъ*» «*Къанынг барлыкъ*» («Чтобы ты кровью ходил»). По поверьям народа, душа человека покидает его тело на 52-й день после смерти и суставы остаются без соединения (жил) (39), иначе говоря, тело с этого момента начинает разлагаться. Фактически кинестетические представления народа также дают нам число 12 (4 части тела + 3 стороны тела по вертикали + 3 души и 1 дух + суставы с жилами); 40-дневные поминки + 12 дней = 52 дня минус 40 дней = 12).

В других мифах Бог сотворил *Небо* и *Землю*, между этими актами сотворил человека (40). В деяниях видны 3 совершенных демиургом акта, которые отражены в соотношении чисел 12 (3+1 - 3+1 - 3+1 - смерть мужчины) и 9 (3+3+3 - рождение мальчика): от 12 отнять 9 получаем 3. Фактически ветхозаветное предание о сотворении *Адама* («человек» по – карачаевски *адам*) из праха синонимична пониманию карачаевцами смерти, распознаваемой через число 12, т.е. рождение человека, распознаваемое через число 9, становится полноценным, вечным, соединяясь с 3 слоями космического порядка.

Что же касается женщины, то среди карачаевцев и балкарцев бытует представление о наличии у женщины 2 или 40 душ (*тиши-рыуну эки* (или *къыркъ*) *джаны барды* – у женщины 2 (или 40) ду-

ии (душ)). Одна душа у нее состояла из 4 компонентов (см. выше), другая происходила из подземного мира (*тишиирыу обур болургъа ёчдою — женищина падка на оборотничество*). Фактически мы имеем дело не с четырьмя компонентами души, а с *пятью*. Поэтому при гадании на камешках смерть всякого существа женского пола (кроме незамужней и пожилой женщины) узнаваема, если в верхнем ряду по горизонтали выходит 2-1-2 (=5) (41). У ведьмы и колдуны это проявляется по зрачкам, глаза у нее *двузрачковые* (один человеческий, другой — злого духа, змеи — *джаныууарныкъы*) (42).

Карачаевцы и балкарцы применительно к человеческой семье не признают 1 и 2 за числа и считают 3 реальным началом счета. Это проявляется в их погребальном ритуале. Внутри кладбищ хоронили только *трехлетних* детей, тогда как *годовалых* и *двулетних* полагалось погребать рядом с домом. Кроме того, ребенок, достигший *трехлетнего* возраста, должен был прислонить свою ручонку к свежее обмазанной известью стене нижней части дома, чаще к фундаменту. *Один — это ничто, два — это половина* (или один, что тоже ничто), *три — это нечто*, но тоже неполнота, а *четыре — это нечто*, о котором можно говорить в здравицах, это полнота: *Бир — джокъну орнунда, эки — бир, юч — бир бла джарым, тёрт — алгышда айтылыу*. Это высказывание связано с количеством детей в семье.

В целом в гадальной практике карачаевцев и балкарцев понимание или символическая сторона чисел выглядит таким образом: 1 — мужчина, что синонимично *цельности*, трудность приобретения чего (кого)-либо, тревога при выходе замуж (боязнь, что откажется сторона жениха), здоровье отличное, выход юноши и девушки за пределы дома (женидьба), отсутствие имущества, человек, на которого гадают, жив-здоров; 2 — черная сила, ожидание чего-либо, смерть женщины или самки (если гадают на животного), путешествие вне страны, смерть мужчины, упрямство при выдаче дочери замуж, боязнь, что не выйдет замуж, нежелание юноши жениться на предлагаемой девушке, которая хочет выйти за него замуж, а он не желает жениться на ней, если желаешь найти работу, то «и ноги, и голова», к которому обратились, не дает работу, заработанное или что-либо иное не может без труда забрать; 3 — радость, очаг, счастье, руки чистые (о намерении), радость — человек, на которого гадают, жив и здоров, богатство, человек, «не судьба», получил желаемое, рождение сына, хорошая весть, волк; 4 — мощь, сила, «гол как сокол», отсутствие ворованного у предполагаемого объекта, на которого гадают (1+2+1), человек болен, ожидание имущества, получил что ожидал и радость от этого состояния; 5 — смерть

(символ числа, получается в форме $2 \cdot 1 + 2$ – более четырех камней в одной кучке не бывает), неблагополучие в имуществе ($1 + 1 + 3$); 6 – символ смерти и рождения, смерть женщины (близкой родственницы $2 + 2 + 2$), рождение девочки ($2 + 2 + 2$), нежелание выдавать замуж ($2 + 2 + 2$); 7 – цельность, хорошее здоровье ($3 \cdot 3 + 1$), огорчение девушки по поводу того, что ее не желают брать замуж ($1 + 4 + 2$); 8 – женитьба, новость, овцы достались волку ($1 + 3 + 4$ при гадании, связанном с пропажей овец), пришла радостная весть (то же самое), кто-то намеревается украсть имущество ($2 + 4 + 2$), украл именно такой-то человек ($2 + 2 + 4$), человек жив, не умер ($4 + 3 + 1$), девушка выйдет в ближайшее время замуж ($4 + 3 + 1$); 9 – рождение мальчика ($3 + 3 + 3$ радость) и скорбь по утере имущества ($4 + 1 + 4$); 10 – смерть животного мужского пола ($4 + 2 + 4$); 11 – обманное число ($4 + 3 + 4$; $3 + 4 + 4$; $4 + 4 + 3$); 12 – смерть мужчины, скота, лошади.

Всех знатоков числа (*биджи*) в Карачае (и, вероятно, в Балкарии) называли *биджигемами* или *биджигемли чоппачы* (*биджигемовский жрец?*). Информаторы также объясняют, что *Биджиевский* род, например, является хранителем этих знаний, и к этому роду в силу данных причин было особое отношение, так как этот род носил на себе печать древней святости (*къабар сыйы* – *шатибек сый*, *марджи сыйы* – *святость разума*). Его представители являлись также искусными мастерами по изготовлению кольчуг (*кюбе*, *Юченеклени беденекле*) (43). Другие числа удастся интерпретировать не из объяснения карачаевцев и балкарцев, а из того, какую роль они играют в жизни людей: 19 (число детей, количество мирообъектов – 19000); 20 (знак дракона); 21 (знак благополучия); 27 (знак силы небес); 40 (знак возмужания); 41 (знак гадания) и др. Особая космологическая интерпретация человека и окружающих его животных дает необходимое и в то же время подвергаемое изменению обозначение периодичности в создании поведенческих начал объектов мира.

Этосы животных и людей различны, как различна и числовая система, «окружающая» их. Смерть и рождение животных по религиозным воззрениям карачаевцев и балкарцев отличаются от тех же явлений у людей. Поэтому, определяя антропогонические мифы карачаево-балкарцев как единую сложившуюся систему, отличную от зоогонических и экогонических мифов, мы при исследовании числа в верованиях народа о происхождении человека приходим к выводу о единстве явной и эзотерической частей ритуала, несмотря на то, что другие стороны ритуала имеют (хотя и несущественные) расхождения. Последнее, видимо, обусловлено конкретностью и разработанностью генезиса в эзотерике и его расплывчатостью (в

силу нестереотипности эпической системы) в явной мифологии. Убежденность носителя явной мифологии или мифологизированного сказания, что такое-то явление имело место в действительности, не может означать, что оно живо по день его существования, т.е. прошедшее, пусть даже реальное, в представлении людей не может означать его протяженности до настоящего времени.

Поэтому в эзотерике (в данном случае в заговоре) человек приближается к периоду первотворения, соединяется с ним и воздействует на него посредством погружения в прошлое время. Этим и отличается заговорно-заклинательный ритуал от явной мифологии в религиозно-мифологическом мировоззрении людей. Было бы опрометчиво характеризовать заговор через семантико-типологическую конструкцию, а не через его семиотическую религиозную сторону. Явная мифология отличается от эзотерики тем, что первая есть вера в прошлое объектов мироздания и их эсхатос, вторая же связана со сверхъестественными силами, и потому она выступает их словом, их формулой, знание которых невозможно без понимания (нами, исследователями) его догматичности, стереотипности.

Этот вывод базируется прежде всего на состоянии человека ныне и в будущем, но никак не в прошлом, что позволяет увидеть в этом понимании отделенность мифотворческой традиции от заговорной, для которой (первой) принцип самосохранения не актуален. Храбрость, сноровка, ум как подражание людей мифическим героям не приемлемо для магической традиции, но в то же время заговор помогает людям почувствовать себя таковыми путем привлечения духов и божеств закликающим или заговаривающим (в данном случае неважно, изгоняет он трусость или «болезнь ума», или, наоборот, вселяет эти качества в объект), приближенным к сверхъестественным силам.

Таким образом, число в карачаево-балкарской заговорно-заклинательной традиции, формируя представления людей о мироздании и составляющих его элементах, выступает главным ее признаком. При этом, как мы заметили, число отражается не по композиционной форме «три слоя мироздания, три сына, близнецы» и т.п., а выступает культовой системой, которую можно определить как культ числа. Последний заключается не только в понимании трехчастности или четырехчастности горизонтально-вертикальных связей в мироздании, но прежде всего в осознании того, что само число совершает это строение. Во время карачаево-балкарского гадания на камнях применяется лексическая формула не «*три камня*», а «*ташы юч болса ...*» (если его (на кого или чего гадают) камень будет тройкой, то то-то и то-то будет). что дает основание

говорить не о числовом комплексе, а именно о культе числа среди карачаевцев и балкарцев.

Необходимое условие существования этого культа – приношение жертвы, которое хотя и фрагментарно, но все же прослеживается в обряде *Мингинлини сынау* (*Испытание числом*), во время которого, осенью в месяц *къыркъар*, покрыв годовалого ребенка серебряными монетами с головы до ног, приносили в жертву агненка.

Приведенные представления карачаевцев и балкарцев о числе позволяют нам проследить общие закономерности развития их ритуала. Не касаясь сравнительно-типологического анализа числовых комплексов народов и не затрагивая вопроса о преемственной карачаево-балкарской числовой символики с иудейской, в которой она более, чем в других религиях, разработана, можно прийти к выводу о незаменимой роли представлений людей о числе для изучения этических, морально-нравственных, естественнонаучных, социальных, мифологических (прежде всего космогонических, эсхатологических и антропогонических мифов) и религиозных воззрений людей и в целом для определения завершенности, самодовлеющей цельности ритуальной системы. По характерным для карачаево-балкарской религиозной традиции чертам культа числа мы можем с полной уверенностью выделить *особый тип заговоров*, отличающих его от других традиций по своей структуре и композиционной направленности. Если и имеются схожие заговорные структуры, то они лишь дополняют, но не умаляют сделанный нами вывод. Ни индоевропейская, ни даже тюркская заговорно-заклинательная традиции не имеют сходства ни по структуре, ни по ее функционированию с изучаемым материалом. Да и само понимание заговоров и заклинаний также уникально.

ОТРАЖЕНИЕ АНТРОПОГОНИИ В ЗАГОВОРАХ БОЛЕЗНЕЙ

В течение жизни человек всегда подвергается многочисленным заболеваниям, доводящим его до терминального состояния. Проблема оберега беременной женщины и сохранения плода – начальная стадия борьбы с болезнями, которая сопровождается по сей день ритуальными действиями и, как правило, заговорами и заклинаниями. Одним из главных моментов в деятельности знатоков заговорно-заклинательного ритуала являлось и является снятие (или излечение) болезни и недопущение преждевременной асфиксии. Если эта болезнь хронически сильно мучает человека, то его (человека) избавляли от нее (болезни) с помощью «заговорной» (магической) смерти.

Наибольшее распространение в Карачае и Балкарии получили заговоры, которые связаны с болезнями детей. Сакрализация детства среди народа имеет ряд причин. Прежде всего она связана с уровнем медицинского обслуживания населения и невозможностью уберечь детей от смерти – выживали сильнейшие. Роль «медиков» играли знахари (*кёрдемчи* или *демиучю*), которые часто применяли заговоры в традиционном лечении. Кроме того, имелись профессиональные заклинатели, лечившие детей только заговорами. С другой стороны, эта сакрализация непосредственно связана с проблемой формирования человека не только в обществе, но и в среднем мире, с детской безгрешностью, с продолжением рода и т.д.

В последние месяцы беременности или при рождении ребенка произносили заговор от плаксивости и от болезней, а также от бездетности ребенка в будущем. Такие же заговоры использовали на седьмой день после рождения ребенка и во время пеленания на двенадцатый день после его появления на свет:

*Хуу тегене — Лакъ тегене,
Лакъгъат, Лакъгъат —
Ум-тегене,
Уммай ийеси — Кёкле тейриси,
Хотла тейриси
Окъла мардасы,
Чубарланы урчуклаучан,
Союучан,
Чубар ала джыртыучан,
Хуммайикга да, Иррайикга да,
Хотла алдан окъ ийсинле.*

*Хуу корыто, Лакъ корыто,
Лаккат, Лаккат Ум корыто,
Хозяин Уммай Бог Миров,
Огней (хот – инф.) Бог
помощник Семени,
Пестрых (демонов) выворачивающий,
Раздирающий,
В ключья разрывающий
И Хуммайике и Иррайийке
Пусть вместо огня ниспошлют
Семя*

Уф. 4 кере (раза) (44).

Многие слова этого заговора, как и текст в целом, трудно проанализировать из-за их непонятности не только нам, но и самому произносившему. Информатор считает их оставшимися со времен язычества (явное влияние ислама). В то же время некоторые строки воспроизводят мифологию карачаевцев и балкарцев о женитьбе Бога Неба на Богине Земли и рождении первочеловека с чертами культурного героя *Дебета* (см. выше). В заговоре этот сюжет из жизни богов отражен в предложении: *Уммай ийеси — Кёкле Тейриси* (*Хозяин Уммай* (богиня – покровительница младенцев и материнства) *Верховный Бог*). Из этих слов, как и из того, что в тексте

присутствует покровитель собак *Лаккат* и говорится о корыте (миске) для собаки, можно в какой-то степени восполнить явную мифологию народа. По всей видимости, эти понятия приводятся для очищения собачьего корытца от нечистой силы. В Карачае и Балкарии перед пеленанием младенца в люльке эту же процедуру проводили в корытце для собаки или на том месте, где она лежала (45).

Заклинание концентрирует в себе изначальный процесс появления из чрева земли (*Уммай*) человека. Видимо, таким образом заклинаящий божественными словами желал изгнать из будущего состояния человека не столько болезнь или упредить ненормальное его поведение в будущем, сколько злых духов, портящих или искажающих божественный порядок. Образ *Уммай* (древнетюркск. — *Умай*) в Карачае и Балкарии хотя и сохранился, однако с принятием христианства был заменен образом *Марии* (по-карачаево-балкарски *Байрым*). Она наделена тем же символическим содержанием, что и *Умай* — покровитель материнства и младенцев (46). В заговоре от сглаза, приводящего к простудным заболеваниям (*чапхын кёз* — букв. *простудный сглаз*), и от болезни *джаши ауруу* (букв. — *болезнь младенчества*, при этой болезни ребенок становится хилым, глаза тускнеют, у него понос) обращение к *Марии* и к другим образам проявляется более отчетливо, чем в других заговорных текстах:

Алтын Байрым.
Шаккай кюёу — Ёлген улу
Алтын Дыеу,
Ёлген улу Джоджухан,
Ёлген улу темир баши
Дауетхан,
Ёлген улу Солтанай сабийи
Солтанхан.
Къыркъаууз Солтан.
Къыркъаякълъ къыркабан аякъ,
Къыркъаякълъ къыркабанн-
га чымкъобалы¹ туумасын,
тууса да оу болсун,
Наджиз бийчесини кёрегейи
союлсун.

Золотая (святая) Мария.
Зять Шаккая сын
Ёлгена Золотой Дыеу,
Сын Ёлгена Джоджухан,
Сын Ёлгена покровитель
железа Даует,
Сын Ёлгена, дитя Солтанай
Солтанхан,
Сорокаротый Солтан.
Сороканогая кыркабановская нога.
У Сороканогой Кыркабановской
ноги пусть не будет потомства,
а если и родится, то пусть сгинет,
У жены его Наджиз пусть ро-
дильное начало (кёрегей)
истреплется².

Къыркъабан кёзден сени да От Кыркабановского дурного гла-

¹ Т.е. «пусть фаллическим не родится».
² Т.е. «пусть Наджиз бездетной пребывает».

Уф. 9 кере (раз).

Тот же информатор привел другой вариант этого заговора, предназначенный для менее тяжелой формы сглаза:

<i>Алтын Байрым,</i>	<i>Золотая (Божественная) Мария,</i>
<i>Алтын Дебек,</i>	<i>Божественный Дебек,</i>
<i>Къыркъаууз Солтан,</i>	<i>Сорокаротый Солтан¹,</i>
<i>Къыркъ аякълы</i>	<i>Сороканогий</i>
<i>Къыркъабан аякъ,</i>	<i>Кыркабан аяк,</i>
<i>Къыркъабан кёзден</i>	<i>Пусть тебя от дурного глаза</i>
<i>сени Тейри сакъласын.</i>	<i>Кыркабана Тейри охранит.</i>

Уф, тюу, тюу, тюу. 9 (12) кере (раз) (47)

Из текста следует, что мы имеем дело с образами верхнего (*Алтын Байрым (Умай)* и *Алтын Дебек* – Олицетворение Солнца, Огня) и нижнего миров. В последнем мире пребывает *Сороканогий Кыркабан*, покровитель сглаза.

По поверьям карачаевцев и балкарцев, *Къыркъаякълы Кыркабан аякъ*, или *Къыркъабан*, живет под землей в глинистом слое и у него огромные веки, достигающие до ног, напоминающих кабаньи копыта. Кроме того, вместо носа у него кабаньих пяточек, а его клыки, заворачиваясь, достигают ушей. Веки его до такой степени тяжелы, что он не может их поднять. Помогает ему в этом *Къыркъауузу Солтан*. Это существо очень уродливое на вид, оно не поднимается на поверхность земли, если его не призовут оборотни и другие гады. В этот образ народе считают покровителем дурного глаза, сила которого через оборотней проникает к людям (48).

Придание *Кыркауузу Солтану* образа «творца» тьмы и хаоса напоминает нам чувашского *Султи-Тура* (Верховного Бога в чувашском пантеоне), который выступает создателем мира (49). Но здесь возникает вопрос, в силу каких причин *Солтан* и *Султи* – антиподы, антагонисты, хотя и тот, и другой творцы. Нам представляется, что эти образы синонимичны по основной деятельности. Если *Султи* создает мир, вероятно, из хаоса, то *Солтан* выступает творцом хаоса, из которого образуется мир. В Карачае и Балкарии *Солтан* перестал нести в себе положительный заряд, превратившись в злого демона. Вероятно, карачаевцы и балкарцы сохра-

¹ По объяснению информатора, так именовали антипода (кёкге къаричы) Бога Неба, создателя хаоса (*тумкъараны джаратхан*), которого именуют *Эрк-Джылан* (47).

нили более архаическую, тюркскую основу этого образа, связанного с *Эрклигом*, древнетюркским духом, покровителем подземного и загробного миров, который в религиозных верованиях некоторых тюркских народов выступает как демиург (50).

По всей видимости, в карачаево-балкарском *Кыркауузу Солтане* (*Эрк-Джылане*) сохранилась дуалистическая мировоззренческая система древних тюрков, связывавших его как с кабаном (как и карачаево-балкарский демонический персонаж, связываемый с *Сороканоги́м Кабаном*), так и со змеей (ср. его эпитет *Эрк-Джылан* или *Эр-Джылан* – букв. *Эрк/Эр – Змея*, т.е. *Змей*). В то же время он создатель (или олицетворение) тьмы, хаоса, из которого или на основе которого *Тейри* создает космический мир, и таким образом он представляет собой материал творения, что характерно и для уйгурско-древнетюркских преданий об *Эрклиге*. Раннетюркские поверья об *Эрклиге* невозможно связывать с позднетюркскими и монгольскими представлениями об *Эрлике*, так как в них этиология духа, как и его теоним отличаются, от древнего *Эрклика*. Отражение в первом заговорном тексте семейных уз божеств *Ёлгена* (древнетюркское *Ульген*), его жены (*Солтанай*), сына тестя (*Шаккай*) и сыновей (*Джоджухан*, *Дыеу*, *Даует* и *Солтанхан*) позволяет отметить несохраненность в явной мифологии и обрядово-культовой жизни карачаево-балкарцев родственных отношений этих божеств. Правда, в некоторых мифологических сюжетах упоминается *Дыеу* (покровитель ветра, наряду с *Горий*, или *Гери-Гери*) как зять *Шаккай* (покровителя шаровой молнии).

Характеристика *Эрк-Джылана* как *Сорокаротого* позволяет нам усмотреть в этом понятии не 40 ртов как таковых, а наделение этого образа через нежелательное число 40 злой нечеловеческой силой. Данный образ, по другим сведениям, выступает покровителем болезни *джаш дуруу* (51). Потускнение глаз хилость сходны с увяданием осенью травы, опаданием листвы, что отражено в названии осеннего месяца *кыркыңыз ай* (букв. *сорокаротый месяц*) (52). Другая причина соединения этого образа с числом 40, по всей видимости, связана с поминками (сороковником – *кыркыңчы*) и уходит своими корнями в христианскую религиозно-ритуальную систему. Все это непосредственно связано со становлением человека, который без болезни вряд ли может вырасти, кроме исключений (*кёрдемиу* – букв. *безболезненность*) (53). По всей видимости, число 40 не зря применяется к женскому полу – в народе по сей день отмечают наличие у женщины 40 душ (см. выше) (54).

СВЯЗЬ МЕЖДУ СРЕДНИМ (НАШИМ) И НИЖНИМ (НЕ НАШИМ) МИРАМИ

Связь хаоса, или тьмы, с болезнями актуализируется в заговорах болезней. По народным представлениям, человеку нелегко достичь полноценного физического развития из-за постоянных попыток злых сил прервать жизнь человека, особенно интенсивных в младенческом возрасте. Причину почти всех заболеваний карачаевцы и балкарцы видят в действительности дурного глаза, против которого направлены все заговоры, связанные с болезнями. Почти все болезни человека и домашних животных; хотя они и называются по-разному, происходят от сглаза. Такое понимание подкрепляется мифами о происхождении света на земле и дурного глаза. Во всех мирах свет исходит из третьего глаза дракона, а дурной глаз – из тьмы (55), что вместе составляет единое целое – хаотическое безвременье.

В заговоре от сглаза лошади действия сил тьмы передаются в форме абсурда, который сопровождался таким обрядом: разбив яйцо о копыто лошади и присев около ее головы, изгоняли болезнь, призывая собственного (личного) духа (заклинающего) и Бога, чтобы его не сглазили еще раз:

*Байрым босагъаны тюбюнде
гаккы сыннгынчы,
кёз тиймесин,
Сары джаудан тишлик
этиб ашагъынчы,
кёз тиймесин,
Зийкъунну джик-джигиси
къуругъунчу, кёз тиймесин,
Маккуручу Гыбы-Къатыннга
Къыш кечесинде садакъ
тартылгъынчы кёз тиймесин,
Кёк ёгюзню бойнуна кёк
мынчакъ тагъылгъынчы,
кёз тиймесин, тийген кёз да
чапырсын джашнасын кери
болсун оу болсун.*

*Пока на крыльце Марии
яйцо не разобьется
пусть не сглазят,
Пока из сливочного
масла шашлык не приготовят,
пусть не сглазят,
Пока у Зийкуна жилы не увянут,
Пусть не сглазят,
Пока зимней ночью не натянут
тетиву в сторону Маккуручу
Гыбы-Катын, пусть не сглазят,
Пока на шею синего быка
не повесят синюю бусину,
пусть не сглазят,
а имеющийся в настоящий мо-
мент сглаз пусть сгинет, исчез-
нет.*

Уф. тюу,тюу,тюу. 9 кере (раз) (56).

Понимание того, что около Дома Байрым (в прошлом в Карачае был Дом Марии Богородицы, к которому ходили молиться в основ-

ном женщины, испрашивая у нее детей или здоровья потомству (57)) не может разбиться яйцо как олицетворение цельности мироздания и деторождения, невозможно приготовить шашлык из масла, не может быть, чтобы у божества покровителя коневодства *Зийкуна* увяли жилы, невозможно натянуть тетиву ночью в сторону *Маккуручу Гыбы-Катын*, матери покровителей случки овец *Маккуручу* и полового созревания *Муккуручу* есть ничто иное как «искать черную кошку в темной комнате, если ее там нет», вешать синюю бусину на шею синего вола, это то же самое, что призывать синее небо (синего вола) быть синим, что означало: «в силу того, что такого быть не может, а значит и сглаза по такому принципу не должно быть». По представлениям карачаевцев и балкарцев, синяя бусина или синий камень олицетворяют погребенных предков, а синий вол – синее небо (т.е. жизнь на этом свете) (58).

В тексте заговора от любого сглаза (у карачаевцев и балкарцев сглаз разделяют на три вида – дурной (завистливый, вражеский), случайный и от любви, последний считается наиболее опасным) синий камень помещается на стене (в прошлом при смерти человека синие камень или бусину замуровывали в стену дома или каменной изгороди или же в скале, либо клали в могилу умершему мужчине, полагая, что в течение 52 дней сохранятся его мягкие ткани и камень будет способствовать этому) (59):

*Суу ызында акъ таш,
Къабыргъада кёк таш,
Акъ къойну башы,
Къара къойну башы,
Къалтырауукъ чёб башы,
Барындан да Теіри аихы.*

*Около реки белый камень,
На стене синий камень,
Белой овцы голова,
Черной овцы голова,
Колыхающегося стебля голова,
Превыше же (или лучше) всех
Теіри*

Уф. Тют. 9 кере (раз) (60).

На самом деле в этом заговоре-обереге (слово-обереге) восхваление Верховного Бога (который превыше неба) и дня (белой овцы голова), земли и ночи (черной овцы голова), всего, что между небом и землей (колыхающийся стебель), жизни (белый камень) и смерти (синий камень), плодородия (вода) и бесплодия (текущая река), времени среднего мира и человека (стена) (61)) является главной силой изгоняющей воздействие дурного глаза. Из текста заговора следует, что для процесса изгнания заговаривающему (правда, этот заговор необходимо знать всем людям, особенно детям) приходится произносить те заговоры, в которых присутствует структура космического

порядка, созданного Богом, и хвала ему за сотворенное. Перед нами понимание того, что человек может выздороветь только в том случае, если обратится к первоначальному времени его творения. Вытравление злых сил из его тела можно произвести с помощью все-ленского (космического) тела, что и отражено в приведенном заговорном тексте. А это, в свою очередь, может быть основанием для понимания под заговором ритуала, а не особой неритуальной системы. В нем же миф выступает как бы словесным инструментом для излечения больного.

Источником сглаза выступают злые силы и в первую очередь змей. Покровителем, или олицетворением этого мистического феномена является *Сапу-Джылан* (62), который часто упоминается в заговорах змей, опубликованных нами ранее (63).

Дурной глаз может вызвать различные болезни. Но для заклинающего важно, чтобы были призваны те духи и божества, которые непосредственно воздействуют на сам сглаз и на болезни, им порожденные. Мы затронули те заговорные тексты, которые непосредственно связаны со сглазом вообще. В них главными сверхъестественными силами выступают Верховный Бог карачаевцев и балкарцев *Тейри* и покровители созданных им верхних, средних и нижних миров, а также дня и ночи. В них же присутствуют духи, породившие хаос и пребывающие в нижнем мире. Но так ли опасны эти злые силы, породившие дурной глаз и навязавшие его людям? По всей видимости, эта опасность не страшна, если человек, традиционно мыслящий, понимал и понимает, что она исходит от сил, которые можно наказать словом Небес, то есть заговором. В магических текстах знание места, где может пребывать дурной глаз, было важным в первую очередь для заговаривающего и необязательно для остальных людей:

Джел Атасыны

*Хыллен баласы,
Болатчыны мардасы,
Дебеу улуну къарасы,
Юсюндеги джел джамчиси,
Къолундагъы джел къамчиси,
Зыгыт талада къара джер,*

Зыгыт талада къара кёз бла

Чартласын, къалтырасын

Покровителя Ветров (Отца Ветра)

*сын Хыллен,
Болатчы желаемый,
Сына Дебеуа знак,
На нем ветровая бурка,
В руке у него ветровая плоть,
На заросшей поляне есть ого-
ленная земля,*

*На заросшей поляне пусть с
черным глазом*

Выскочит, трясется тот, кто

уф. Къуу. 9 кере (раз) (64).

В этом заговоре от сглаза, с одной стороны, призываются сверхъестественные силы среднего мира (Отец Ветра, его сын *Хыл-лен*, дух ритуальных предметов *Болатчы*) не только для изгнания воздействия дурного глаза, но и в целях наведения болезни на сглазившего. В данном случае обнаруживается метод «вышибить клин клином», сходный с гомеопатической магией. С другой стороны, из текста заговора следует, что темные силы сглазили и заросшую поляну, откуда они также должны быть изгнаны. Соединение человеческого начала с божественным или понимание того, что человек есть порождение Небес и что его поражение есть не что иное, как поражение места (земли, праха) добрых духов, дополняют явную мифологию о сотворенности Богом человека. Все небожители же, не являясь творцами, служат и помогают Ему бороться против сил тьмы. Дурной глаз в большинстве заговоров изгоняется при помощи божеств и духов, которые олицетворяли динамику в мироздании (ветер, заросшая поляна, Верховный Бог, сотворивший эту динамику и т.д.). По всей видимости, это объясняется рядом моментов: дурной глаз — это тьма (*къара кёз* — черный глаз), сглаз является порождением оборотней и людей, несущих в себе двойственное (и доброе, и колдовское или злое) начало (65). Поэтому посредством изгнания духа сглаза излечивается не только больной, но и его носитель, человек, созданный Богом. Здесь происходит борьба не только со злым духом, но и с человеком — носителем как дурного, так и доброго начала.

Что касается тех болезней, которые идут непосредственно от злого духа, то заговаривающий не обращается к небесному началу, а сам, как носитель Слова Божьего, заклинает злое начало, изгоняет его туда, откуда оно появилось, как в заговоре от простуды (*чан-хын*) и при температуре (*хотаумек* — температура, увеличение температуры — *хотаумеге кёлтюрюлген заманда*):

Келди бизге бир Къызыл Киши,

Ол Къызыл Кишини

башына кишген башлыгы да,

Къолуна алган къамчиси да

Къыпта-къызыл эдиле,

Ол Къызыл Кишини:

Аты да. ат джюгени да

Къыпта-къызыл эдиле.

Пришел к нам один Красный Муж,

У этого Красного Мужа

На голову накинутый башлык,

Рукой взятая им плетъ

Красными были,

У этого Кызыл Киши

И лошадь и уздечка

красными были

Келди бир Къызыл Киши
болуб.

Ол Къызыл Кишини
Къызыл таудан аудурайыкъ.
Тогъуз къолдан чыгъарайыкъ,

Арсыра бла джууайыкъ,
Минарагъа байлайыкъ,

Акъ мамукъгъа чырмайыкъ,
Тенгизден ары быргъайыкъ,
Дубхалау бла къалайыкъ

Уф. Тюу, тюу, тюу. 7 (9) кере (раз) (66).

Или:

Бизге бир Къызыл Киши келген
эди,

Ол Къызыл Кишини атына,
Джюгенине,
Джауурлугъуна, терилигине,
джерине дери

Къызыл Киши болуб
келген эди.

Ол Къызыл Кишини
Къызыл сырдан аудурайыкъ,
Тогъуз къолдан чыгъарайыкъ,
Акъ мамукъгъа чырмайыкъ,
Тенгизге да быргъайыкъ.

Уф. Тюу, тюу, тюу. 9 кере (раз) (67).

Вышеприведенные заговоры простуды (чапхын тили – язык простуды) связывались с простудными (невирусными) заболеваниями, что отразилось в характеристике Красного Мужа (духа болезни) через внешние атрибуты (лошадь и ее снаряжение). Заболевания же вирусной основы (ичине тюшген чапхын ауруу – простуда, проникшая внутрь человека) характеризуют самого носителя (духа) болезни:

Бизге бир Къызыл Киши келди,
Ол Къызыл Кишини барды:
Къызыл кенчеги, къызыл келеги,

Пришел к нам один Кызыл Киши, став.

Этого Кызыл Киши
Через красную гору опрокинем,
Через девять балок (или оврагов) выведем,
В пиве искупаем,
На минару (не минарет – Инф) привяжем,
Белой ватой окутаем,
Через море выкинем,
С Дубхалау останемся.

К нам приходил Красный Муж,

Этот Красный Муж вплоть
до лошади уздечки его,
Чепрака его, попоны его или
потника его, до седла его,
Став Красным Мужем,
приходил.

Этого Красного Мужа
через красный холм перевалим,
Через девять оврагов выведем,
В белую вату завернем
И в море швырнем.

Пришел к нам Красный Муж,
У этого Красного Мужа есть
Красные штаны, красная рубашка,

Къызыл чабырлары, къызыл
чарыкълары,
Къызыл бёркю.
Ол Къызыл Кишини
Къызыл Эмен терекни тюбюн-
де,
Къызыл шекер кибик эритейим.

Ийнекни сютюча агъартайым.

Тейриге нёгер болуб, ауруунгу
чачайым

Красные чувяки, красные чары-
ки (тапочки),
Красная шапка.
Этого Красного Мужа
Под красным дубом,

Словно красный сахар расплав-
лю,
Как коровье молоко сделаю бе-
лым,
Став другом Тейри (Бога) бо-
лезнь твою рассыплю.

Уф. Тюу. 9 кере (раз) (68).

При заклинии столбнячной болезни, во время произнесения заговора вешали над кроватью больного и над дверью красные лоскутки материи. Характеристика покровителя болезни Аза выглядит так же, как и в приведенном выше заговоре:

Аза къара, къолу къызыл,
Аза талау, аузу къызыл бау.

Келди бизге Къанталау Аза.
Ол Аза келди бизге Къызыл
Къаргъа болуб,

Кулакъларын да къызыл
къоянлай къалтыратыб,

Аякъларын да Къызыл
Аджамлай джылтыратыб.

Бар эди ол Къызыл Азаны:

Къызыл бёркю,

Къызыл джамчиси,

Баилыгъы, гебенеги,

Къызыл къамчиси,

Къызыл чепкени,

Къызыл къапталы,

Аны ичинден кийген:

Къызыл кёлеги,

Къызыл ич кёлеги,

Къызыл кёнчеги,

Къызыл тартмасы,

Бойлуланган къызыл чабыр-

Аза черный, руки у него красные,
Аза столбняк, рот у него — крас-
ный сарай,

Пришел к нам Канталау Аза.

Этот Аза пришел к нам, Красной
Вороной став

Уши свои как красный заяц сотря-
сая,

Ноги же свои как красный

Аджам лакировав.

Было у этого Аза:

Красная шапка,

Красная бурка.

Баилык, капюшон,

Красная плеть,

Красный чекмень,

Красный казакин,

Под ним одеваемые:

Красная рубаха,

Нательная красная рубашка

Красные штаны,

Красная вздержка,

Красная обувка,

лары.

Къызыл чабыр баулары.
Ол Аза бизге къыппа-къызыл
киши болуб келген эди

Ол Азаны тогъуз сыртдан
ауоурайым.

Тогъуз къолдан чыгъарайым.
Тенгизден ары быргъайым.

Къызыл эмен терекни тю-
бюнде.

Къызыл балкъурну сютюн
сауб алгъанча.

Дуруунгу къонгден саууб С' тебя болезнь твою я выжму
атырма

Красные шнурки на обуви.

Этот Аза, красным человеком
став приходил.

Этого Азу через девять холмов
Перебросим,

Через девять балок выведем
И в море выбросим.

Под красным дубом, словно с са-
хара молоко выжав,

Уф Аза. Къуф Аза. Уф. 9 кере (раз) (69).

Злые духи, таким образом, не просто нежелательны для религиозно-го сознания карачаевцев и балкарцев, но и не могут быть обитателями космического порядка. Внешняя их атрибуция (их лошадь со снаряжением красного цвета – олицетворение болезни) или же внутренняя (одеяние, также красное) не являются главными для заклинающего, а предстают изгоняющими образами. Красный цвет, с одной стороны, выступает олицетворением болезни, с другой же стороны, оберегающим символом. Можно ли в данном случае выявить антропологические представления народа, если текст заговора направлен не на человека, а на болезнь и ее покровительствующие субстанции? Пожалуй, в этой направленности магического слова и кроется антропогенез, обнаруживающийся в раздельности «человеческого» мира и мира тьмы.

Нижний мир, в который можно попасть через море, имеет свой, говоря словами К. Г. Юнга, «скрытый порядок» (70). В заговорном тексте этот порядок характеризуется через противоположность космическому порядку, как, например, в заговорах от сглаза пальцев, которые сопровождались обрядовыми действиями (болеющий проводил поверх угольков руками):

Кёз кёсеуге,
Кёсеу тамакъгъа,
Чипрек бармакъгъа.

Будза будай битгинчи,
Агъачда арна битгинчи,

(Дурной) глаз (пусть будет) на угли,
Угли (пусть попадут) в горло,
Повязка со снадобьем (пусть будет)
пальцу.

Пока на льду не вырастет пиеница.
Пока на древесине не вырастет яч-
мень,

*Кёз тиймесин бирмакъ- Пусть не сглазят палец.
гъа*

Уф. Тюу.тюу,тюу. 21 кере (раз) (71).

Или:

*Суу ызында акъ-таш, кёк- Около реки белый камень, синий
таш.*

Тёреде темир бачхыч

*В третейском суде железная ле-
стница.*

Аны бла кёкге ёрлеб.

По ней на небо подявись.

Киштикле бла сабан сюрюб,

С кошками поле вспахав.

*Чычханла бла ташыуул эт- С мышами пока урожай не собра-
гинчи.*

ли.

Сеннге кёз тиймесин.

Пусть тебя не сглазят.

*Тийген кёз да оженгил чыкъ- И сглаз твой пусть быстро вый-
сын*

дет.

Уф. Тюу, тюу, тюу. 7 (9) кере (раз) (72).

Роль традиционного суда (*тёре*) в Карачае и Балкарнии была огромна. В представлении народа этот орган был дан людям Богом. Наличие в этом суде железной лестницы, по которой можно подняться на небо или, как явствует из мифа, железной цепи, спущенной Богом с Неба для поддержания порядка на Земле и чтобы люди научились правильно жить, а затем, после того как люди обрели человеческое соответствующее божественным установкам лицо, ушедшей на Небо (73), обнаруживает единство эзотерической и явной частей ритуала, с одной стороны, в атрибуции, с другой – в этиологии. роли Верховного Бога (Неба) в жизнедеятельности людей. Что же касается того, что на небе не может быть места элементам хаоса (антикосмоса – пахота с кошками, собирание урожая с мышами, прорастание на льду пшеницы и на древесине ячменя, изготовление шашлыка из сливочного масла, надевание синей бусины на шею синего вола и др.) (74), то мы можем выявить медиаторскую роль заклинательного слова и его носителей между силами зла и добра в диахронии и синхронии, а также то, что заговорный текст дает возможность заговаривающему изгнать сглаз из больного посредством характеристики небесного состояния (кошкам и мышам там делать нечего, как невозможно с их помощью работать). Человек, следовательно, находится между нижним и верхним мирами, между хаосом и космосом. Бог протягивает ему «руку» (железная цепь, свисающая с небес) и дает возможность подняться на небо (железная лестница, с помощью которой можно подняться на небо).

Взаимосвязь человека с небесными силами приобретала черты космического порядка. В заговоре от рвоты у детей, вознося над головой ребенка чашу с тлеющими углями и сопровождая это действие словами *уф, къуф*, произносили магические слова:

<i>Кёк мийикди, джер къаты,</i>	<i>Небо высоко, земля тверда,</i>
<i>Ёлсюн энгда аллай</i>	<i>Пусть умрут (рвоту вызывающие)</i>
<i>Бир алты.</i>	<i>шесть таких</i>

Уф, къуф. 3 кере (раза) (75).

В заговоре от сглаза Небо и Земля опосредовано призываются заговаривающим на помощь:

<i>Ала кёзлю кёкнюкю,</i>	<i>Красноглазый принадлежит небесам,</i>
<i>Къара кёзлю джерники,</i>	<i>Черноглазый принадлежит земле,</i>
<i>Суймегенни аман кёзю</i>	<i>Не любящего дурной глаз</i>
<i>Сизники.</i>	<i>ваш</i>

Уф, чуф. 3 кере (раза) (76).

Иррациональное и рациональное, нераздельное в традиционном символическом сознании, присутствуют во всех заговорах. Сам по себе заговорный текст не только «не оставляет» пустоты для новой мысли, но и «борется» против нее. Для заговора мир уже устоялся и в нем не остается места для комментария жизненных изменений. Поэтому заговорные слова указывают не на реальное положение вещей, а на состояние человека в будущем через указание на структуру мироздания и периода хаоса, из которого создается космический порядок. Миф, как правило, если мы, конечно, возьмем лишь повествовательную часть, а не отражение его в предметах жизнеобеспечения, вторичен по отношению к ритуалу. Символ не требует объяснений, он, по представлениям людей, существует объективно. Желание объяснить, откуда этот символ произошел, несущественно для традиционного мировоззрения, что мы обнаруживаем в религиозном сознании, связанном с богами, особенно с Верховным Богом. Первоначальное ни в одном из известных мифов не этиологизируется и все, что от него исходит, еще не есть миф. По всей видимости, миф начинается с вопроса «почему?», тогда как мистикосимволическое сознание не содержит его. Религиозное мировоззрение, к которому относится и заговорно-заклинательный ритуал, не содержит объясняющих моментов. в силу каких причин и зачем было создано то-то и то-то.

ОТНОШЕНИЕ БОГ - ЧЕЛОВЕК (МИР БОГОВ - СРЕДНИЙ МИР)

Миф функционирует тогда, когда не существует диалога типа *БОГ – СОТВОРЕННЫЕ*. Если мы обратимся к заговорно-заклинательному ритуалу, то заметим: обладание словом сверхъестественных сил не только отражает знание заговаривающим магического заговорно-заклинательного слова, но и его действие соответствует «божественному» пониманию проблем или трудностей, навалившихся на человека. Поэтому всякий заговорный текст, ориентированный на исправление непорядка или на порчу носителя этого непорядка, по сути есть обращение Бога к людям через заговаривающего. Обратной реакцией является жертвование объекта, исправляемого в ходе заклинания. В этом выводе может показаться невыясненным один момент – если заговариваемый объект погибнет или же излечится от другого «незаговорного» средства, тогда вроде бы можно не доверять как носителю заговора, так и самому магическому слову. Для традиционного общества это несущественно, так как в одном случае мы можем говорить о том, что магическое слово произносилось без веры в божественную силу и в его слово. В другом случае магический текст был применен неправильно или обряд, сопровождающий его, проводился небрежно.

Все эти аргументы слабы, считает основная часть информаторов. Их довод как бы расставляет точки над *i*: заговор определяет, чем болен человек и является ли его болезнь почти смертельной, все болезни у карачаевцев и балкарцев подчинены одному источнику – злему умыслу и сглазу, производного от злого начала. Как бы не назывались болезни, почти все они от сглаза. А это уже существенно для понимания карачаево-балкарской заговорно-заклинательной традиции. Человек непосредственно «повязан» со сглазом, в отличие от других объектов природы (кроме тех, которые выступают его жизнеобеспечивающими объектами), которые живут по иным (отличным от человеческих) законам. Все они подчинены другим духам и божествам, которые отделены от духов и божеств, связанных с жизнью человека. Сглаз, по воззрениям народа, может навлечь ураган, проливной дождь, падеж скота, развал семьи, смерть людей и т.п. Поэтому в религиозном сознании карачаевцев и балкарцев основная борьба людей направлена против этого явления. Гнев Бога в отношении человека можно распознать через утверждение закликающего, будто определенную болезнь либо такое-то бедствие он не в силах исправить, либо в отдельных случаях заговор бессилен. Получается в такой ситуации, что заговорный текст, божественное слово существует вне его носителя, и оно не оказывает воздействия, если гнев

божий уже определен. Это в свою очередь означало: та или иная болезнь человека определена Богом и является порядком, а не беспорядком, на исправление которого и направлен заговорно-заклинательный ритуал. Неизлечимой (произнесение заговорного текста не означало, что болезнь отступит, когда человек умрет, – болезнь в таком случае приписывали гневу божьему, а если же ее источником был дурной глаз, то больной излечивался) болезнью в народе считали сглаз во время жертвоприношения, от которого болеют *къара-чапхыном* (черной простудой). Чтобы оградить людей от нее, использовали заговор *курман-тиш*/язык жертвования:

*Алтын Байрым,
Къурман аякъ,
Къурман чабакъ,
Къурман кѣзден
Тейри ханым Хан Тейри
сен сакъла.*

*Золотая Байрым,
Жертвенная чаша,
Жертвенная рыба,
От жертвенного сглаза
Тейри мой великий, Хан Тейри
Спаси, сохрани.*

Хоп, хоп, хоп Хапэ (дух стоячей воды. – Инф.) – 3 кере (раза),
Турай, турай, турай Шапэ – 3 кере (раза).
Уф. 21 кере (раз).

Информатор отмечает такой существенный аспект познания того, болеет ли человек и начало ли воздействовать на него заговорное слово: если да – заговаривающий при произнесении текста начинает зевать (*эснеу*), у него закатываются глаза. Это означало, что человека сглазили, но заговаривающий может вылечить его. Все до единого заговоры подчинены, по уверению респондента (да и других информаторов), этой системе излечения человека (77). Перед нами не что иное, как заговорная система, имеющая завершенную структуру СЛОВО – ДЕЙСТВИЕ – МЫСЛЬ и МЫСЛЬ – СЛОВО – ДЕЙСТВИЕ.

Если обратиться к содержанию текста, то выявляется религиозный синкретизм. Можно только гадать, почему в тексте присутствует Мария Богородица. По всей видимости, распятие Иисуса Христа и переживания Его матери Марии приняли «языческий» характер, и под жертвой понимали Иисуса, а Мария символизировала призыв заговаривающим к Богу воскресить больного так же, как и ее сына. Этот заговорный текст помогает нам понять, в силу каких причин неизлечимая болезнь идет от жертвенного сглаза, т. е. от Бога, а не от злых духов. Кроме того, этот текст вносит коррекцию в наше понимание происхождения сути сглаза, который исходит не только от сил нижнего мира, но и от Бога. В то же время под жерт-

венным сглазом, вероятнее всего, необходимо понимать не сглаз вообще, а гнев Бога или иного небожителя.

Осознание того, что заговор действенен всегда и постоянно направлен на такое состояние человека, которое целиком зависит от его собственного поведения, наводит на мысль, что в этом ритуале имеет место обязательное обращение к небесным силам с призывом к ним принять участие в восстановлении положительного морально-нравственного состояния человека. При расстройстве желудка у ребенка говорили, что сглаз проник внутрь человека и чтобы прогнать оттуда болезнь, прибегали к различным магическим ритуалам. Так, сплетали веник из свежих веток березы, а затем, произнося заговор, некоторое время держали над огнем, и, еле касаясь тела больного, колдун (вернее – заговаривающий.) обмахивал его ритуальным веником с ног до головы, а затем произносил песню-заговор:

<i>Бир Тейрини аты бла баилайма,</i>	<i>Начинаю Именем Единого Тейри.</i>
<i>Акъ къой башы, къара къой ба- шы,</i>	<i>Белого барана глава, черного - глава,</i>
<i>Къалтырауукъ чѣб башы,</i>	<i>Шелестящего колоса покрови- тель.</i>
<i>Барындан да Тейри ашхы!</i>	<i>А Тейри превыше всех!</i>
<i>Андыз чапракъ, бусакъ къаура,</i>	<i>Листок девясила, ствол тополя.</i>
<i>Пришки, Хумашки, Хашки,</i>	<i>Пришки, Хумашки, Хашки.</i>
<i>Барындан да Тейри ашхы!</i>	<i>А Тейри превыше всех! (78).</i>

Примерно такой же заговорный текст от сглаза, который произносился шепотом, был нами зафиксирован в селении Маруха:

<i>Кѣк Тейрисини аты бла</i>	<i>Именем Бога Неба</i>
<i>Баилайма,</i>	<i>начинаю,</i>
<i>Елгентайда акъ сыз, кѣк сыз,</i>	<i>У Елгентая белая полоса, синяя полоса.</i>
<i>Къабыргъада къамиш къаура,</i>	<i>На стене камышовый стебель,</i>
<i>Ол къаурада Эллей башы,</i>	<i>У данного стебля голова Эллей.</i>
<i>Барындан да Тейри ашхы!</i>	<i>А превыше всех Тейри!</i>
<i>Турай къаши Эршихи,</i>	<i>Турая бровь Эршихи.</i>
<i>Султай башы Къумашихы,</i>	<i>Султая голова Кумашихы,</i>
<i>Акъ Хашихы, Къара Хашихы,</i>	<i>Белый Хашихы. Черный Хашихы,</i>
<i>Барындан да Тейри ашхы!</i>	<i>А превыше всех Тейри!</i>
<i>Суу ызында Акъчыныкъы</i>	<i>У духа белого камня, что у реки,</i>
<i>акъ таш,</i>	<i>белый камень.</i>
<i>Къабыргъада Баіанайны</i>	<i>На стене у Баіанайны</i>

кѣк таишы,
 Акъ кѡѡиу баишы,
 Къара кѡѡиу баишы,
 Къаытырауукъ чеб баишы,
 Барындан да Тейри аишы!
 Бу кимни кѣзю эсе да,
 Чапырсын, чартыасын,
 Джел талада
 Зыгыт болсун оу болсун!

синий камень,
 Белой овцы голова,
 Черной овцы голова,
 Колыхающегося стебля голова
 А лучшие всех Тейри!
 Чей это дурной глаз,
 Пусть высылет, выскочит,
 На ветряной поляне пусть
 прорастет и сгинет

Уф, тую, тую, тую. 9 (12) кере (раз) (79).

Нам представляется, что основная часть последних двух заговоров, относится к гимническим песнопениям. В тексте упоминаются покровители дня и ночи, среднего мира или, может быть, растительного мира, духи *Ириики* (*Эриихи*), *Хумаихи* (*Кумаихи*), *Хаиши* (*Черный Хаишы*, *Белый Хаишы*), *Бапанай*, *Акчы*, *Султай*, *Турай*, *Елгентай* и Верховный Бог карачаево-балкарцев *Тейри*, который превыше всех этих духов.

Заговорный характер этих текстов прослеживается в магическом обряде и в последних словах второго заклинания. Такого рода заклинания широко распространены в Карачае и Балкарии. Приведем еще несколько вариантов этих заговоров, связанных с дифтерией (*буалагъа тюкюрю*), со сглазом и с ветряной оспой (*суу-чечек*).

Бир Тейрини аты бла баишлай-
ман,

Единого Бога Именем начинаю.

Акъ кой баишы, къара кѡѡ ба-
ишы,

Белой овцы голова, черной овцы
 голова,

Къудайны къара баишы,
Барысынларындан Тейри аишы!

Кудайа черная (могучая) голова,
 А лучшие всех Тейри!

Уф Чуф

Уф. Чуф

Ауруунг чачылсын,

Пусть твоя болезнь развеется,

Бууаланг тас болсун!

Пусть дифтерия сгинет!

Уф тую, тую, тую. 9 кере (раз) (80).

От сглаза:

Суу ызында акъ таи,
Къабыргъада кѣк таи,
Акъ-таи баишы Эрхаишы,
Кѣк-таи баишы Бинаишы,

У приречья белый камень.
 В стене синий камень,
 Белого камня глава Эрхаишы,
 Синего камня глава (мудрости)
 Бинаишы,

Һарындаи да Теһри ашык!

А лучше (или превыше) всех Теһри!

Уф тую, тую, тую. 9 керс (раз) (81).

При ветряной оспе (суу-ичекеге ожараожагыан тил бла тую-
юрюу – заговаривание ветряной оспы тайным языком):

Къ кьотуу баши,

Белой овцы глава.

Къара койну баши,

Черной овцы глава.

Къалтырауукъ чей баши,

Колыхающегося стебля глава.

Теһри ашык!

Бога Теһри бабка!

Уф, уф. 9 керс (раз) (82).

Понятие *Теһри ашык* (бабка, кость сустава ноги) не совсем ясно. информатор при объяснении был краток: так, мол, в заговоре. Указание на антропоморфный облик *Теһри*, видимо, связано с хазарским наследием (83) и не является редкостью в карачаево-балкарской мифологии (84; о мифе см. прим. 92). В целом из вышеприведенных заговорных текстов следует, что человек сотворен Верховным Богом при участии его помощников. Так, в заговоре над гадальными камнями перед гаданием с целью познания, когда выздоровеет человек, у которого отнялись ноги и руки (*аякъ-къол къарышханда таш салгыанга туюрюкумек* – заговаривание при гадании на камнях во время отказа рук и ног), упоминаются божества, произнесение имени которых способствовало процессу познания времени выздоровления:

Батыума бичче,

Богиня Батыума,

Байрым гогуш,

Мария наседка,

Сау бола эсе,

Когда выздоровеет,

Я, Теһри, Я, Теһри,

О, Боже, О, Боже,

Сау бола эсе.

Когда выздоровеет.

Уф. 5 керс (раз) (85).

Почти такой же заговор произносил уже сам больной, у которого отнялись ноги:

Алтын Дебек,

Золотой Дебек,

Алтын Байрым,

Золотая Мария,

Алтын гогуш,

Золотая наседка,

Я Теһри сау бола эсем,

О, Боже, буду ли я здоров,

сау бола эсем

Буду ли я здоров.

Уф. 8 кере (раз) (86).

Термины *аттын* (букв. *золото*) и *бийче* (на совр. карачаево-балкарском яз. – *княгиня*) в этих текстах синонимичны и связываются с *божественным началом*. По всей видимости, *Тейри*, *Байрым*, *Дебек* и *Батыума*, являясь покровителями огня, деторождения (*наседка*) (*Дебек* (87)) и движения (*Батыума* (88)), приводятся в заговоре, исходя из их роли в становлении человека. Призыв к богам (кроме как к *Тейри*, *Чонна* и *Умай Уммай*) в карачаево-балкарских заговорах не прослеживается. В нескольких заговорах *Чонна* назван сыном *Тейри* (*Тейри улу Чонна-Тейри - Сын Тейри Бог Чонна* (89)). *Уммай* выступает супругой *Тейри* (*Уммай иеси Кекле тейриси - Хозяин (супруг) Уммай Бог Небес*, то есть *Верховный Бог Тейри* – инф. см. прим. 44). Возможно, что в последних двух текстах вместо *Умай* выступают *Мария* и дочь пророка Мухаммеда *Фатима* (*Батыума*, *Патма*), что имеет место в верованиях других народов мира (90). Но это не меняет суть заговорной традиции, ее формулы, как не изменяется в ней роль *Умай*, преобразившейся в *Марию* и *Фатиму*.

Различным частям тела человека покровительствуют божества, призванные, вероятно, охранять созданное Верховным Богом. Заклинание, если вырос в глазу ячмень, необходимо произносить рано утром до крика петухов. При произнесении магического текста применяли так называемый *трехузловой ячменный стебель* (*юч туююмчекли арна чёб*). Натошак, не разговаривая, больной человек поворачивался в сторону гор (как правило, в сторону Эльбруса – *Минги-Тау*) и, сделав три плевка на стебель, протерев им больной глаз, произносил заговор:

*Гюллю-Голлу арна чёб,
Тау тейрисини кючю кёб,
Юч туююмчек, кёз тегерек,
Тейринг сени Тау тейриси,
Къарадуру уу бюртюгюн
Кери эт кенг эт,
Бюртюк меннге джарашмаз,
Бюртюк анга джарашыр*

*Гюллю-Голлу ячменный стебель,
У Бога горы силы много,
Три узла, впадина глаза,
Бог твой Бог Горы,
Карадура, ядовитый ячмень,
Убери, подальше сделай,
Ячмень мне не подойдет,
Ячмень в пору ему (Карадуру -
М.К.).*

Уф. 3 кере (раза) (91).

Обряд, сопровождающий заговор, можно с оговорками отнести к контагиозной магии. Сомнение определяется тем, что контакт

производит не посторонний человек (носитель заговорной традиции), а больной контактирует сам с собой. По всей видимости, этот вид магических действий, как и в случае с болезнью суставов, можно отнести к субъективированным контагиозным магическим действиям, при которых заговорная традиция переходит из стадии коллективного видения окружающей действительности к индивидуальному ее восприятию.

ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ЛЮДЕЙ О МЕСТЕ ЧЕЛОВЕКА В КОСМИЧЕСКОМ ПОРЯДКЕ

Эксплицитность мифологической сюжетики, в отличие от имплицитного характера заговорного слова, не вполне отражает символическую сторону объекта. Миф об изначальном глиняном кувшине, который включался в хаос как источник материального состояния среднего мира, сам в свою очередь заключает семена-души будущих объектов грядущей природы в кувшин, вылепленный из кости-бабки (*Теѳри ашыкъ*) Верховного Бога (92). Он разбивается покровителем хаоса *Эрк-Джыланом* (см. выше). В этом случае обнаруживается богоборческий мотив, приводящий к появлению космического порядка, что мы обнаруживаем и в нарттовском эпосе карачаево-балкарцев (93).

Бык (*бугъа*) и дракон (змея) в представлениях народа об этих образах перевоплощаются друг в друга. Причем заметим, что происходит это благодаря живой воде (*мингин-суу*), из которой и появился змей, преобразовавшийся в дракона. В дракона же перевоплощается и бык (*Къара Бугъа Дудей*) (94). Если этот процесс в явной мифологии карачаево-балкарцев распылен по различным мифам, что можно объяснить трансформируемостью мифологической сюжетики, то в заговорно-заклинательной традиции этот процесс объединен в одном небольшом по своему размеру тексте, произносившемся при гадании о будущем общества в целом и территории его обитания.

Так, старец, проводящий обряд гадания (*таиха къарагъан — тубутдий*), взяв правой рукой горсть белых камней (*акъ-таш*), заходил в затемненное помещение (как правило, в хлев) и, три раза пройдя против часовой стрелки по краю заранее для этого обряда расстеленной на земле бычьей шкуры, клал на ее край справа от себя глухое перо гуся (*сылхыр-тюк*), слева же — слепое перо (*сокъур*, или *къайсыз-тюк*). Посередине шкуры устанавливали глиняный кувшин (*къошун*), рядом с ним клали нож (*сарыкъулакъ бычакъ*) без ножен (*къыны*). После всех этих обрядовых действий старец обворачивал конской уздой нож и помещал его в кувшин. После этого он начинал вертеться вокруг кувшина с кри-

ком: «Къуу Бугъа-Дудей, Къуу Бугъа-Дудей» (смысл этих слов утерян. Мы можем лишь догадываться, о том, что речь здесь может идти о гусях (къуу) и быке или духе (дудей) быка (бугъа)). Затем гадающий (нам представляется, что под гадающим необходимо видеть жреца, так как на карачаево-балкарском языке понятием *тубутдай* обозначают жреца), закрыв глаза, кидал поверх своей головы камни размером с горох. После этих процедур он наливал в кувшин пиво (*арсыра*, вернее *ара-сыра*) и, взболтав его в кувшине, брызгал на каждый камешек, сопровождая эти действия заговорным текстом:

*Алтын Даует,
Кюмюш Энорек,
Къанлы Къылыч
Гюрге къач,
Бёттор балыкъ Къаракъач Чырдан
Улдукъ Тейри, Бойдукъ Тейри,
Бугъа къуу болуб учхунчу,
Къуу да бугъа териге чырмагъынчы,
Къара Терекни да бутаклары уянгынчы,
Къыркъабанны джумушундан Улдукъ Тейри,
Бойдукъ Тейри Сен сакъла*

Уф, къуф – 9 кере.

Перевод:

*Золотой Даует,¹
Серебряный Энорек,
Кровавый клинок,
Георгия Победоносца дух,
Бёттора рыба – черный дух Чырдан²,
Улдукъ (неизвестный эпитет Бога. – М.К.) Тейри, Бойдукъ
(также неизвестный эпитет. – М.К.) Тейри,
Пока бык, став кууом, не улетел,
Пока и куу тоже не свернулся в бычью шкуру,
И пока у Черного Дерева не проснулись зетви,
От дел Кыркабана, Улдук Бог, Бойдук Бог, Ты сохрани*

Уф, куф – 9 раз (95).

¹ Имеется в виду первочеловек-нарт Дебет, или Деует.

² Термины *Бёттор* и *Чырдан* информатором не объяснены, представляется, что под этими понятиями скрываются имя апостола Петра и нартовского персонажа *Шырдына*, что имеет место и у осетин *Дон-Беттыр* и *Сырдон*.

Существует и еще один вариант этого заговора, отличающийся от вышеприведенного тем, что вместо слов *Кара-Терек* *Черное Дерево* приведено понятие *Чыктынджыны* (термин непонятен. - М.К.), а понятие *Ажумушундан дел* заменено термином *кэжонден/от сглази* (96). Этот заговорный текст, который произносился вслух, что является исключением для карачаевской части карачаево-балкарской заговорной традиции, включает космогонические и антропогонистические мотивы. Хотя данные мотивы не объяснены самими информаторами, но если мы обратимся к явной мифологии - основному мифу о процессе зарождения мироздания, то заметим, что образы быка (что имеет место и в свадебной обрядности (97)), *Эндреика* [*Первозванного*] и *Даяета*, олицетворение хаоса (*кыркабан* - в образе быка, предвестника космического пространства) выступают символами упомянутого зарождения космического порядка. Необходимость сохранения данного порядка отражена в словах *пока бык, став кулом, не улетел* и т.д., т.е. пока хаос не возвратился в средний мир и не уничтожил его, необходима защита среднего мира.

Такие типы заговоров можно отнести к оберегательной магии. Данный тип магии, направленный на сохранение миропорядка для человека, можно связать с религиозными представлениями людей о том, что мир создан для человека, для его полноценной жизни. Но в то же время в религиозном культе предполагается; по Дж. Фрезеру (98); произвольное вмешательство сверхъестественных сил в ход динамики, заставляя тем самым людей жертвовать чем-или кем-либо для того, чтобы упросить эти силы проявить к ним милость. Заговорно-заклинательная система не предполагает этого в явной форме, но при этом умоливание сверхъестественных сил выступает как ее составная часть.

По крайней мере карачаево-балкарский заговорно-заклинательный ритуал, который все-таки сохранился в относительно большей полноте, чем, например, русский, показывает, что жертвоприношения (дарения, кровавые или бескровные) приносятся Богу не непосредственно, а через человека, которому открылся язык богов - заговорно-заклинательный текст. На самом деле язык объектов, понятный только богам, становится понятным и людям - обладателям заговорной традиции, поэтому-то у карачаевцев заговоры обозначаются не словом *алгыш* (благопожелание, здравица) как у балкарцев, а понятием *тил язык такого-то объекта или явления природы* (например, *ажаныууар-тил* - заговор, язык змеи; *такъ-тили* - заговор, язык собаки, *чанхын-тил* - заговор, язык простуды и т.д.).

Заданность не предполагает конфигурацию, а направлена на существенные характеристики объекта и явления, что предопределяет действие Бога через обладателя этой традиции в целях сохранения миропорядка или его разрушения посредством обращения к подземным силам. В силу этого действия сверхъестественных сил проявляются через заклинателя, мага, шамана, жреца. Произвольное воздействие Бога, без ведома человека (по Дж. Фрезеру), предполагается не только в религии, но и в магии, по той простой причине, что заговоры сами по себе выступают произвольным действием божеств и духов, которое познается через божественный язык или язык объектов природы. Кара небесных сил или наносимый злыми силами вред становятся явными и открытыми, как отмечалось ранее, путем подключения языка объектов природы или языка сверхъестественных сил.

Вот почему мы обнаруживаем в карачаево-балкарской заговорно-заклинательной традиции два вида функционирования языка - язык сверхъестественных сил и язык объектов природы, которые связаны с основным мифом и мифами вторичного порядка. Если язык сверхъестественных сил включает в себя космогонические и антропогонические мифологические сюжеты, то второй язык отражает преломление этих сюжетов в конкретных объектах природы. Это мы обнаруживаем в применении понятия *тил* (язык) по отношению к заговорам, как в заговоре кольчужной болезни (*кюбе-ауруу* – *къызыл-чапхан ауруу* / *кольчужная болезнь – болезнь покраснения*). Для лечения больного брали кусок кольчуги (*кюбе бусхул*) и, ополоснув его в воде или в пиве, протирали им тело больного до колен. Кольчужной же водой (*кюбе сарсугъу*, понятием *сарсугъу*, вероятно, обозначали *смесь*) обтирали темя (*тулу*), плечи (*имбаи*), живот (*къарын гыбыты*). Взяв бычью плечевую кость (*хон-пазух*, чаще *аякъ сюеги*), дотрагивались до икр на ногах (*чабакъ-эт*) больного. В ходе последней процедуры произносили заговор:

*Къызыл кюбели,
Къызыл шырхаллы.
Бизге бир къызыл къоллу Дебек улу
Бир Аджаты-Киши келгенед.
Ол Аджаты-Киши болгъанед:
Къызыл бёрклю, къызыл кёлекли,
Къызыл чепкенли, къызыл къапталы.
Ол Аджаты-Кишини баред:
Къызыл ожамчиси, къызыл къамчиси,
Къызыл аты, къызыл джерси,
Къызыл артмагъы,*

Къызыл джюгюн алыб келген эди бизге ол Аджаты-Киши.

Ол Аджаты-Кишини Шаний таудан ётдюреик, атайыкъ,

Сарыубекни от аузуна быргайыкъ,

Хей гырайты къызыл от,

Къызыл анга джарашыр,

Къызыл санга джарашмаз.

Уф. 9 кере.

Перевод:

С красной кольчугой,

С красным шырхатом (термин не понятен. - М.К.),

К нам один с красными руками сын Дебека, один

Аджаты-Киши пришел,

Этот Аджаты-Киши был:

Красношапочник,

Краснорубашечник,

Красночекменник,

Краснонакидниковый,

У этого Аджаты-Киши были:

Красная бурка,

Красная плеть,

Красная лошадь,

Красное седло,

Красный рюкзак,

Красный груз (т.е. болезнь. - М.К.) свой взяв,

пришел этот Аджаты-Киши,

Этого Аджаты-Киши через гору Шаний переведем, перекинем,

В рот дракона выплеснем,

Хей-гырайты красный огонь,

Красное (заболевание) ему подойдет,

Красное тебе не подойдет.

Уф. 9 раз (99).

Язык объектов природы несет в себе черты амбивалентности, двойственного отношения к объекту. При этом необходимо заметить, что это проявляется в образах, которые покрывают другие символы. Так, в социально-религиозном с ритуально необходимым смехом игрище Джабакку-Оюн некоему страшному князю Джабакку вместо дани, состоящей из продуктов питания, кроме живот-

ного масла (*Джабакку ожау ашамайды - Джабакку масла не ест, т.е. он не простолюдин*) отправляли разорванную волчью шкуру, гнилой зуб, разорванное женское платье и пять или семь сломанных веток боярышника, а также, когда наряженный по-царски предполагаемый *Джабакку*, сидя на лошади, проезжал по селению в целях взимания податей, то в его сторону имитировали бросание земли и камней.

По разъяснению информаторов, шкура ассоциировалась с птицами, которые гордо парят над миром, и с тем, что ненавистному князю не заставить их платить ему дань, гнилой зуб означал, что князю грозит скорая смерть, как зубу, который закапывается в землю (при закапывании приговаривали: «*Чычхан, чычхан аман тишим сени, иги тишим мени Мышь, мышь, плохой зуб тебе, хороший зуб мне*»), разорванное же женское платье есть не что иное как желание показать, что *Джабакку* может любоваться только этим, как лягушка, три раза подпрыгивающая за красивой девушкой, но не имеющая возможности сойтись с ней. Пучок же сломанных ветвей боярышника (*джабышмак* – самого священного для карачаевцев растения, куста (100)) показывал, что этому князю нельзя взимать дань, так как его величие и непоколебимость могут быть сломаны как эти ветви (101).

Нам представляется, что имя этого князя восходит к хазарскому царскому титулу *Джабугу, Джабгу*. Само игрище и легенды карачаевцев указывают нам на древность появления этого действия, когда предки этого народа, являясь частью хазар или, по нашему мнению, хазарских печенегов, сохраняли память о дани (по легендам, семь желтоухих коров с каждой семьей) верховному правителю Хазарского каганата (102).

Представления о социальном лидере в мифо-ритуальной топографии карачаевцев и балкарцев отразились в заговорно-заклинательной традиции, в которой соединение высшего сословия со сверхъестественными силами проявляется в опосредованной и непосредственной формах. В ней же мы обнаруживаем антропогоническую «гомозиготность», при которой верховный правитель или представитель высшего сословия получает одновременно все признаки создателя и использованного им для творения материала. Обнаружение подобной «наследственности» возможно при исследовании культовой, сакральной функции высшего сословия. Так, слюна княгини (*бийче*) часто использовалась при лечении кожных заболеваний. Княжна, нашептывая заговорные слова, выплевывала слюну на наперсток (*оймак*), желателно серебряный. Заговорные слова звучали так:

Сыбызгычы Даууат келди,

Играющий на свирели Дауат

Шаулай туугъанча таракълай.

*Пукъ, чуу кибик тайгъакълай,
Гачуу, тюзню чолпакълады,
Теркле суула кургенлеб,
Эркли дола болдурады,
Эркек-тиши толтурады.
Уф, толтурду, къора толд,
Ерюз олла джулдуз къач.*

Уф, тую, тую, тую. Тую (103).

пришел.

*Шаулай рожденный, делал та-
рак,
Словно пук, чуу скользкий.
Горы-долины чолпаком сделал,
Реки воды разбил.
Эркли дола он сделал,
Мужей и самок породил.
Уф, породил, кора толд,
Ерюз олла звезды дух*

Перевести заговорный текст весьма сложно из-за неясности его смысла, как и основной части слов, информатору. Но нас в данном ритуале интересует не сам текст, а та роль, которая приписывается княгине. Соединение божественного с высшим сословием – явление религиозное, поэтому его объяснение через диахронию вряд ли имеет смысл. Модель мира, организованность составляющих его элементов классифицировано религиозным сознанием таким образом, что высшее сословие – это отражение высших небесных сил, тогда как обращение к этому сословию необязательно для одних и желательно для других. Знахари, жрецы, шаманы, заклинатели выступают тем слоем населения, который, непосредственно общаясь со сверхъестественными силами, становится близким по своей роли в обществе высшим сословиям. В то же время князь, например, более желателен для общения, чем жрец, так как первый несет в себе добрые начала, а второй, общаясь с силами подземного мира, может нанести вред. Основой трансляции в такой религиозно-культовой традиции выступает конструкция *Князь – Боги – Небесные Духи*. Князь – это образ духовно-биологического воплощения Бога на земле, тогда как знаток заговорно-заклинательного ритуала может быть таковым, а может и не быть. Следовательно, нам предоставляется возможность обнаружить в отношении людей к княжескому сословию больше антропогонистических мотивов, чем в отношении к знатокам магических слов.

Понятие *белая кость* противопоставляется не только сотворенным, не относящимся к этим сословиям, но и силам подземного мира. Основной семантический круг в таком понимании кроется в том, что князь – это Бог на земле, а простолюдин – соединение этого божественного с миром хаоса, откуда и происходит исторический человек. Князь вне времени, простолюдин, чтобы стать тако-

вым, должен не только стараться слушаться его, но и умолять божества и духов простить его и не дать ему попасть в подземный мир (или в ад). Кроме того, эта предполагаемая участь для простого смертного наступает после его кончины, тогда как высшее сословие уже своим происхождением совмещено с божественным началом, так как только это соединение могло породить тот слой населения, который должен был нести бремя хранителя божественного в среднем мире и не допустить в него подземные силы.

Силы преисподней существенно отличаются от сил хаоса ввиду того, что они не являлись тем материалом, из которого творился средний мир и человек в нем. Среди карачаевцев и балкарцев процесс образования человека и проблема происхождения этноса выступает в динамике *миф – историческая легенда*. Карачаевцы, например, производят свое имя от конкретного эпонима *Бёкюрлю Карачая*, высшие сословия – от *Карчи*; если первый дал начало этнониму карачаевцы, то второй, которого еще называют *Ысхылтылы Къарча*, послужил началом определения социально-правовой системы, названия высшего сословия *къарчала* и *ысхылты-къауум* и морально-нравственных отношений *къарча-намыс – бий-намыс* (104).

Возведение происхождения этноса к конкретному эпониму представляет более высокий уровень генеалогических концепций, связанных с проблемами сплоченности этноса, необходимости политического, социального и религиозного единства. Вероятно, это генеалогическое обоснование у карачаевцев и балкарцев восходит к древнетюркскому, аланскому мировоззренческому кругу. У других народов Северного Кавказа, кроме осетин-дигорцев, такие генеалогические и религиозные, нравственные обоснования прослеживаются слабо или вовсе не представлены.

Реминисценция в космогонии – явление типическое. Что же касается заговорно-заклинательного ритуала, то в нем нельзя обнаружить даже смутного представления о прошлом. В нем мир задан раз и навсегда. Роль человека в космическом порядке схематична, предопределена. Из этого может следовать то, что карачаево-балкарские представления о происхождении человека подчинены единой схеме, которая прослеживается во всей эзотерической обрядности.

Первый на современных людей, похожий на человека *Дебет*, как было отмечено выше, появился из праха (земли), которая выступает душой, сердцем Верховного Бога карачаевцев и балкарцев *Теіри* (см. выше). Он же был сотворен для борьбы Бога с нижним миром или злыми духами, а также для того, чтобы быть медиумом между нижним миром и Небесами. В рассмотренных выше заклин-

наниях эта роль, хотя и присутствует, однако относится к людям уже нашего времени, а не периода первочеловека. Исходя из того, что миф, являясь частью ритуала, существует вместе с обрядом и таким образом включается в религиозный культ, мы можем предположить, что воззрения о начале жизнедеятельности человека не могли не отразиться в календарной обрядности карачаевцев и балкарцев. Вряд ли существует понимание того, что карачаево-балкарская мифология, весьма ярко отраженная в нартовском эпосе, стоит особняком от иных форм ритуала и что миф, практика и материал, сопровождающие, их могут рассматриваться отдельно друг от друга. Как мы могли убедиться, мифы космогонические антропогонические и другие не только сопровождают практическую часть ритуала (обряда), но и, корректируя их, дают полную картину ритуала как цельного составляющего этнографического облика народа, позволяя реконструировать в относительной полноте его мифологию.

Таким образом, связь мифа, обряда и предмета позволяет проследить отношения человека и природы, человека и общества. Для того чтобы выявить в эзотерическом ритуале роль первочеловека в жизни мирообъектов, необходимо исследовать те обрядово-культовые действия людей, которые связаны с рождением. При этом актуализируется ориентировка не на рождение как таковое, а на первое появление на свет объектов природы и на роль первенца в их существовании. Эзотерические части ритуала, связанные с первенцами, выступают тем стержнем, той стереотипической системой понимания роли изначального космоса в реальной жизни людей, которая может быть сравнима разве что со всем мифотворчеством народов. Через видение его места в жизни людей ощущается материальное и духовное их единство.

С первенцем у карачаево-балкарцев связаны ритуалы жизненного цикла – инициальные обряды (типа *Маккуручугъа барыу*/Хождение к Маккуручу, покровителю возмужания и взросления мальчиков и девочек), обряды, связанные с астральным культом (*Лакъ-Лакъкъат Оюн/Игрище Лак-Лаккат*), обряды, связанные с предсказанием судьбы (*Тузлу гюттю Оюн/Игрище Солёный хлебец* или *Кюзгю оюн/Игрище Зеркало*) и др. Все они связаны с будущим состоянием человека. В этих же обрядах обращение к изначальному состоянию мироздания и первых его насельников является определяющим моментом. С помощью ритуала, связанного с первенцем (*тунгуч* или *тюнгюч*), «осваивается» тот мир, кото-

рый мифичен, изначален, но он не должен возвращаться со всеми своими составляющими, а может быть востребован (что следует из обряда) в тех элементах, которые будут пребывать во вторичном космическом порядке после эсхатоса. Обряд, связанный с первенцем, мы уже приводили (105), поэтому ограничимся произносимым в нем заговором:

*Айады, айады, кёк байанды,
Ашхыр айарды,
Мен тюнгючме, тюнгючме,
Джабышмакъдан аппач этиб,
Ашхыр-къатха къарыу этиб,
Кюн джарыкъны бери этиб,
Эркекликни кери этиб,
Танг бетими ачама,
Къара Эркин къара къачын
Гиздохум бла чачама.*

*Айады, айады, небо обожест-
вилось,
Подземный мир осквернился,
Я первенец, первенец,
Из боярышника аппач сделав,
Нижний мир осилив,
Солнечный свет сюда направив,
Гордыню низвергнув,
Утреннее свое лицо открываю,
Черный дух Къара Эрка
Гиздохом (палкой) рассыплю.*

Примерно такой же заговорный текст, связанный с усмирением дождя, приводит исследователь Х.Х. Малкондуев: «Данный обряд проводился, как правило, у реки. Собирались обычно женщины и дети, а затем, сделав куклу или чучело (ср. в первом тексте *аппач* – кукла или чучело. - М.К.), бросали их в воду, произнося заговор:

*Мен тунгучма, тунгучма,
Тунгуч бетими ачама,
Туманланы чачама!
Бит бла бюрчени баилаб,
Суугъа атыб,
Джауумдан кюнню саилаб ала-
ма!*

*Я первенец, первенец,
Лицо свое первенца открываю,
Туманы разгоню!
Вошь и блоху связав,
В воду кинув,
Вместо дождя солнце выбираю!*

Автор далее отмечает, что «заговор должна была исполнить девочка, которая в семье была первенцем»(106).

В этих текстах знаково-символические стороны традиционного мирозерцания до такой степени сконцентрировали роль первенца в жизни людей, каковую играл и первый мифический человек или первые люди в мифологии карачаево-балкарцев, что эти знаково-символические стороны, говоря словами Г. Лейбница, «отображают глубочайшую природу вещи, и при этом удивительным образом сокращается работа мышления» (107).

Многоаспектность самого феномена первенца определяет единство прошлого и настоящего времен. Причастность людей в лице первенца к прошлому состоянию вещей и их будущей жизни невозможно без понимания структуры мироздания и ее генезиса. Мир в этих заговорах и статичен (нижний мир – *спихыр-къаты*, его властелин *Къара Эрк*, средний мир – палка, человек, боярышник, вода, земля, верхний мир – сила первенца), и динамичен (борьба ради будущего). В одном из любовных заговорных текстов, который произносился первенцем в игре *Тузлу гюттю* (Соленый хлеб), космогонические мотивы уже не обнаруживаются. В тексте отразились антропогонические представления народа:

*Баба босем джер
кюкюр,
Гюттю тисем эрик
чыгъар
Мен тюнжючме тюнжючме,
Ата-баба эленине къайтыю,
Хорухамдан тилеб,
Кече къайтыб
Чымтарачыгъа тюбейим,
Алхалына балхалына,
Хырлыкъ похта тебжейим*

*Если скажу предок – земля
засмеется,
Если хлебец приготовлю
женых привидится,
Я первенец, первенец,
Бога предков посетив,
У Хорухама попросив,
Ночью, возвратившись с
Чымтарачем, встречу,
Алхалу балхалу,
Девственный дар определю*

Этот же информатор привел другой любовный заговор, который наиболее ярко определяет место человеческого тела в космическом порядке:

*Къагъанты-джиги
Кёкле-джиги,
Кекле-дигем, джерле-дигем,
Джерсух-дигем, Къайырух,
Гидах,
Езмек ёзмекге,
Маймуш маймушха,
Джик джигине
ожик дерине,
Марджа марджагъа,
анг анга этдирим,
ориунда сазырым,
Уф, къуф сазырым*

*Кагъанты сухожилие –
Небес сухожилие,
Небес дигем, земля дигем,
Джерсух-дигем Къайырух,
Гидах,
Кость для кости,
Мясо для мяса,
Сухожилие к сухожилию и
к основе сухожия,
Мозг к мозгу, разум к разуму
я осуществивший,
на месте сазырым
Уф, къуф сазырым*

Уф – 5 кере (раз) (108).

Перевод информатора неправдоподобен, так как понятия *кость*, *мясо* и *мозг* передаются в живой лексике карачаевцев и балкарцев через слова *сюек*, *эт* и *мыйы*. Антропогонический характер приведенного заговора отчетливо проявляется в начальной части текста. Заговорный текст выступает цельным законченным контекстом в заговорно-заклинательном ритуале и проявляется в словах *Небеса*, *Земля* и расположенная между ними (предполагаемая) медиаторская сила в лице человека. Перед нами заговорная формула, которая отражает представления карачаево-балкарцев о том, как творил Бог мир и человека в нем (см. выше). В то же время такая формула как *мозг к мозгу, разум к разуму* не совсем отвечает этому выводу и вероятно, отражает другую мировоззренческую систему, связанную с уже сотворенным космическим порядком, разделенным на три части.

Что же касается предшествующего заговора, то он изобилует названиями божеств, которые часто упоминаются в обрядах, связанных с бракосочетанием, сновидением (109). В обращении к покровителю предков (имя его не упоминается), а затем — божеству, «хозяину» бракосочетания (*Хорухаму*), в желании первенца встретиться с покровителем снов (*Чымпарачы*, вернее *Чумпарачы*), впоследствии в желании определиться, что дарить противникам и в тоже время покровителям первой брачной ночи и грешных деяний (*Алхала* и *Балхала*), выявляется связь первенца с богами и его умение общаться с ними. Мы не можем объяснить этот феномен иначе, как отождествлением в религиозных воззрениях людей первенца с изначальным космосом и даже с материалом, из которого он строился, и хаосом, и приданием ему роли первочеловека, а также видением в нем живого воплощения этого первочеловека.

Культ предков и культ первочеловека, сосуществуя вместе, различаются по определению. Если первочеловек наделен силой и разумом богов и выступает культурным героем, то предки людей несут в себе кровь и плоть этого первочеловека. Первенец же, которого одаривали различными дарами и его же использовали для того, чтобы узнать, что думают боги и что они определили для будущей жизни людей, выступал в роли живого воплощения первочеловека, блюстителя правил поведения, берущих свое начало с времени онго и, тем самым, выступающего провозвестником будущей жизни, судьбы. У него нет покровителей, как и у первочеловека, он разговаривает с богами, как первые люди на земле (нарты). для этого общения достаточно быть первенцем. Шаману и жрецу необходимо для такого общения проделать массу ритуальных процедур, в том числе впадать в транс, тогда как через первенца люди могли узнать о своем будущем или о том, кто родится (мальчик или девочка, самец или

самка, если о животном), проделав самую малость, усыпив первенца так, чтобы он не знал и приставив к его лицу зеркало, и спрашивая обо всем, что хотели узнать.

Космо- и антропогенез в представлениях карачаевцев и балкарцев, как впрочем и у других народов, подчинен сложноорганизованной действительности, в роли которой выступает окружающий человека мир. Его характеристика сопряжена, с одной стороны, с естественнонаучными знаниями, с другой - с мифологической подоплекой этих знаний. Соотнося явную мифологию и религиозный культ с эзотерической обрядово-культовой системой в области антропогенеза, можно постулировать саморефлексию основного мифа о происхождении человека независимо от влияния иных религиозных мировоззренческих систем.

Социоантропологический характер заговорно-заклинательного ритуала карачаевцев и балкарцев не отражает ограждение или же убеждение жизнеобеспечивающего пространства, а представляет собой ту мыслительную конструкцию, при которой природа создана для человека. Числовая символика в эзотерическом ритуале или культ языка в нем подчинены одной мысли - показать единство человека с Богами (как это было, по представлениям людей, в начале человеческого жизненного пути), но не с природой, и полную его власть над средним миром. В этом вопросе заговорно-заклинательный материал является той парадигмой, которая как нельзя лучше отразила роль человека в окружающем его мире. Не природа регулирует в ритуале человеческое поведение, а наоборот. Выявить в этой связи антропогонические представления людей можно из тех заговорных текстов, которые связаны с изменением существующего в мире вещей порядка (болезни, сглаз и т.д.). При этом заметим, что тема ошибочного творения Богом существ, похожих на людей, у карачаевцев, балкарцев и осетин отражает, как отмечалось выше, ветхозаветные традиции. Правда, у карачаевцев и балкарцев данная традиция выступает более отчетливо. В Ветхом завете (*Быт. 6. 2-8*) из соединения сынов божьих (ангелов) и дочерей человеческих начали рождаться исполины (ср. из желчи своей Бог *Тейри* создал исполинов, на которых женились первые полубог-полулюди *нарт*). «*И увидел Господь (Бог), что велико развращение человеков на земле...*», «*...и воскорбел в сердце Своем*» (ср. карач.-балк.: «*И зашемило сердце у Бога*»). Далее: «*Ной же обрел пред очами Господа (Бога)*» (ср. «*И создал Бог нартов и первого из нартов Дебети (Давида вместо Ноя. - М К.)*»).

Фактически в карачаево-балкарской мифологии мы обнаруживаем контаминацию, свойственную традиционному мифологическому сознанию ветхозаветных преданий о сотворении из праха земного первого человека *Адама*, в качестве которого в мифах выступает *Дауэт* (*Дебет* или *Деуэт*). Правда, в некоторых мифах встречаются сюжеты, близкие к библейским преданиям: так, нарты, новые люди, разделявшиеся на сословия и кланы, т.е. истинные люди, появились из рода Ноева. Реконструкция этих (мифологически искаженных) преданий о происхождении человека дает следующее антропогоническое звено: Человек (*Адам*) порожден из чрева земного – Имя его *Ной*, или *Дебет*. У последнего 19 жен, как и у ветхозаветного *Давида*, жену *Дебета* зовут *Батчалыу*, или *Батчыбай*, что соответствует имени последней жены *Давида* *Вирсави* – *Батшева*. О ветхозаветных традициях в нарттовском эпосе карачаево-балкарцев мы уже писали (110), поэтому ограничимся изложенным выше.

Таким образом, семантика и мотивировка этой части ритуала показали единство мифа и религиозного культа, слова о происхождении человека и культа, направленного на сохранение этого слова. Системность и консервативность антропогонии в заговорно-заклинательном ритуале отражают мировоззренческую основу всей мифологемы карачаево-балкарцев, их архаической концепции мироздания. Основной целью этого исследования стало выявление антропогенеза в заговорно-заклинательном ритуале на основе заговорных текстов и мифологических сценариев явного характера, в которых отражен инструментарий самосохранения человека.

Примечания

1. Инф.: *Шидакова А. П.* 1901 г.р., аул Морх-эли (запись 1991 г., личн. арх., кас. № 1).
2. Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях. Нальчик, 1983. С. 48.
3. Народное поэтическое творчество балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1988. С. 25, 26.
4. Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М., 1994 (комментарий к донарттовскому племени харра см. в глоссарии).
5. Инф.: *Дотдуева Джинджу Кала-Гериевна*, 1907 г.р., аул Морх-эли; *Созарукова Сапрахан Ахияевна*, 1912 г.р., аул Морх-эли.
6. Инф.: *Аджиев Ислам Акаевич*, 1909 г.р., аул Ак-Кала (Приведенный в тексте мифологический сюжет сохранился в памяти упомянутого инф.).
7. Основная часть информаторов.
8. Инф.: *Гантушева Болду Даутовна*, 1905 г.р., аул Сары-тюз; *Алиева Гыжыу*, 1915 г.р., г. Карачаевск (запись 1991 г.).
9. См. 6.
10. Народное поэтическое творчество... С. 26.

- 11 Миф полностью: *Каракетов М.Д.* Из традиционной обрядово-культурной жизни карачаевцев. М., 1995. С. 64-68.
- 12 Народное поэтическое творчество... С. 26.
- 13 Инф.: Гебенова Мамурхан Эльбудиновна. 1906 г.р., аул Учкулан (об Аргъуыз). Джуккаев Добай Мужевич. 1886 г.р., аул Учкулан (об Аргъуыз). Обур кызы); Ахгауова Байдымат Алиевна. 1904 г.р., аул Учкулан (об Аргъуыз). Тугъан кызы. Она считает, что Сатанай родилась в стране Аргъуан и происходила из рода Сибилтайлары, который покорил джуров - жившее в этой стране племя, и стал там хозяином); Батчаев Карачык. 1904 г.р., аул Морх-эли (о Хамма Хыргыуан-Кызы). Информатор считает, что Сатанай была хитрой женщиной, с которой восстал Великий правитель Чегема сын Джабакку-Улу Шаухала и брат Ырачы-Гыргана Сибилчи Борлак, он же знает эпическую песню о жене Деузта Батчабай, которую отправила злая Сатанай).
- 14 Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных ... С. 61-64 (О борьбе Ёрюзмека с князем нартов Пуком и о том, как после убийства князя он стал главой нартов).
- 15 См. прим. 5.
- 16 Народное поэтическое творчество... С. 154-158
- 17 Нарты. Осетинский героический эпос. М., 1989. Кн. 2. С. 6; Нарты. Кабардинский эпос. М., 1951. В преданиях адыгских народов и осетин появление первочеловека от соития Неба и Земли отсутствует, как не обнаруживается и само появление первочеловека; в их мифологии Верховный Бог (Хуцау (осетинск. - иск. иранск. - Худай, адыгский - Тха) создает сразу род нартовский, что, по всей вероятности, отражает уровень развития религиозного мировоззрения этих народов.
18. Все информаторы-мужчины пожилого возраста
19. Инф.: Чотчаева Кёзбау Харшимовна. 1924 г.р., пос. Мичуринский. Она же помнит своеобразную религиозную поэму, ранее нам не известную:

<i>Китмир ити дорбуланы эгери эд,</i>	<i>Китмир собака страж,</i>
<i>Кызы-джаши барын ол ит сакъ-</i>	<i>Детей эта собака сторожила,</i>
<i>таучан эд.</i>	
<i>Джерни суула басханда...</i>	<i>Когда землю покрыла вода...</i>

По ее рассказам, в прошлом, когда жили нарты, был великий потоп, от этого потопа остались несколько детей - Хассхуртукган, Уаргган, Борайгган и Улакган (мальчики) и Батчахан, Хырсахан и Аргысан (девочки), от них пошли все люди. Самым плодовитым был Хассхуртукган, который понимал язык волков. У него было восемь сыновей: Ачей, Бора-Батыр, Хубун, Чюердили Карачай, Кыоба-Кыула, Хустос, Кыай-Тума Хустос и Кыанкыара-Джабакку, а у Уарггана было всего пять сыновей: Схуртук, Хан-Батды, Дёле-хан, Шатибек и Пусхай. От них пошли нартовские племенные подразделения (нарт-кыауум): Деккушева Кулий Токмак-Хаджиевна. 1901 г.р., г. Карачаевск (запись 1992 и 1993 гг.).

Об эпитетах Верховного Бога карачаево-балкарцев см.: *Шаманов И.М.* Древнетюркское верховное божество Тенгри (Тейри) в Карачае и Балкарии //

Проблемы археологии и этнографии Карачаево-Черкесии. Черкесск., 1988.
 Джуртубаев М.Ч., Болатов Ю.Х. Происхождение образа Тейри // Мир культуры. Нальчик. 1990. С. 127–139; Народное поэтическое творчество балкарцев и карачаевцев. Нальчик. 1988. С. 197–198, 205. О крайне редком употреблении термина Тейрихан мы отмечаем в своем исследовании (Каркитов М.Д. Указ. соч. С. 151).

20. Инф.: Тотуркулов Унух, 1884 г.р., аул Ак-Кала. Считает, что покровитель земли звали Къаргъанчы, или Къаргъанчы Джуммай; Народное поэтическое ...С. 25 (о гоиме Кайнар-Тейри -- Бог Кайнар (Солнца - Кюн Тейриси); Каркитов М.Д. Указ. соч. С. 6-7 (о другой форме имени бога солнца Хайыр-нар); Инф.: Шидакова А.Н., 1901 г.р., аул Морх-ли (Информатор, как и все жители этого селения, Бога Моря, Воды, Рек, бесполого Бога всех Вод называет Суймасаном, которым по сей день пугают детей, если они без взрослых идут купаться в реке); она же (о божестве Дауле); Батчаева Байдымат Туугановна, 1920 г.р., аул Сары-поз (о Кюн-Анасы Кюлскон -- Матери Солнца Кюлскон, которая, встречая своего сына Бога Солнца, плачет от радости и от этого на земле идет слепой дождь); О божествах Горий, Чоппа знают почти все Информаторы. Ахтауова Байдымат Алиевна, 1904 г.р., аул Уччулан (По ее данным, Химикки -- покровитель Ветра, появляющийся во сне для изгнания из памяти сна, предвещающего плохие события); Аджиев Ислам Акаевич, 1909 г.р., аул Ак-кала (о покровителе власти человека или силы Гиляч-Хане Оноучулукъну къачы Гиляч-Хан -- Дух управления Гиляч-Хан, ему приносили в жертву круглые предметы); он же (о божествах Шаккас и Ды-еу); Махаметова Мариам Кулчораевна, 1918 г.р., аул Джингирик (о покровителе колядования и снегов Сарасан, Къарла-Анасы Сарасан -- Мать Снегов Сарасан, которая бездетна и может наслать эту бездетность на людей, если ее не умиловить); Биджиев Мухаммат Хасанбиевич, 1914 г.р., г. Карачаевск (о термине ыстырыуай, он же отмечает, что покровителем мира мертвых был Астар, а мира живых -- Астал. Астар самых злостных нарушителей морали отправлял в подземное царство через дупло на дереве Калаупеля-Терек); инф. А.И. Шидакова отмечала, что «Астарханды аушханды неси, Астал эди кишилени тюеси» / «Астархан есть хозяин умерших, а Астал был покровителем (букв. верблюдом, несущим бремя) живых людей».
21. Свод древнейших письменных известий о славянах. М., 1991. Т. I (I–VI вв.). С. 161–169. Слависты считают гунское поминальное понятие «страва» славянским. Нам представляется достоверным его иранско-тюркское происхождение. На карачаево-балкарском языке *ыстырыуагъан* означает погребать. Покровитель смерти также имеет неславянское происхождение -- Ыстыр или Астар/Астал. Схожесть этих терминов, вероятно, связана с влиянием иранских или тюркских племен на древних славян (Йордан. О происхождении и деяниях гетов. СПб. 1997. С. 110, 333). Как бы то ни было наличие у карачаевцев и балкарцев термина «ыстырыуу - istiruv» -- поминальное говорит об участии в их этногенезе гунских племен. Этот вывод подтверждается не только лингвистическими, археологическими и даже антропологическими данными, но и легендами мифического характера. Согласно легендам карачаевцев кулами -- рабами у наргов были джур

(хар-джуры и джар-джуры), первые до нартов сотворенные Богом народы, которых впоследствии завоевали нарты и сделали своими холопами. Кроме того, у этих народов зависимые сословия по сей день называются хар-джур – черносошенный крестьянин, джар-джур – крепостной крестьянин. По всей вероятности, эти легенды и названия сословий свидетельствуют о периоде покорения хазарами болгарских племен алпи-дзуров, алыцил-дзуров, улизи-дзуров или гуров (битту-гуров, ути-гуров, кутри-гуров, хуну-гуров, альшиа-гиров, ангис-киров), последние названы в карачаево-балкарском языке хуррай или харрай/харра.

Возвращаясь к описанию поминок ыстырыуу, отметим, что карачаевцы устраивали их около селения Кара-Кент близ камня Сосурки (Сосуркяны таны). Считалось, что некогда, в годы нашествия неких черных и красных пауков или саранчи (понятия паук и саранча в Карачае и Балкарии передаются одним словом – *гыбы*), все люди сбегались в это место, отчего его называли еще *ысыхуммара*, а живших в этих местах людей – *ысыхуммарачы*, или *джытылдык* – разношерстная по этнической принадлежности толпа или скопище людей. И эти люди днем и ночью проводили поминки по умершим сородичам, называя этот обряд ыстырыууай-аш. Оставшиеся в живых люди разделились после этой трагедии на тех, кто составил дружину, и которых называли *ысыхты-кыауум* (группа ысыхты), и тех, кто работал на земле – *хуркиши-кыауум* (группа хуркиши). От ысыхты-кыауум происходят шатибековцы, а от хуркиши-кыауум – пусхайевцы. К первым относятся такие тукумы, как Хубий, Хубутий (переселились в Мегрелию), Биджи, Дотда, Кёчёрукъ и Хачир, а ко вторым – Багъатыр, Джатдо и Кыобан. Шати-бек был женат на мегрелке, а Пусхай – на абхазской княжне Лоу (или Лий), оттого последних еще называют в карачаевском народе Лий-пусха-кыауум. От ысыхты-кыауум откололись Хустосла (хустосовцы), или Хурустосла (хурустосовцы) и Кыайтым-Кыустосла (кайтым-кустосовцы), или Хассхуртукыла-кыауум (хассхуртуковцы). От первого племени происходят тукумы Албот, Бостан и Хосу, а от второго, прапращуром которых была абхазская княжна Запиш (читай Дзалиш-ипа) происходят Карахан (впоследствии его внук Харсан стал именоваться Каракет), Кипке, Кайит, Дотду, Гебси. Часть Каракетовых называют Чибишле из-за того, что один из потомков Карахана, осев в Бызынгы, примерно в конце XVII в. был пленен кабардинским тлякотлешем (дворянином) Шипшевым и служил у него, а затем, сбежав со своей семьей в Карачай, после некоторых недоразумений, дал начало самому многочисленному атауулу фамилии Каракетлары. Легенду привел инф. Биджиев М.Х., 1914 г.р., г. Карачаевск, который слышал ее от Джагафара Дадияновича Каракетова (1906-1988).

22. Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных ... С. 61–64.
23. Основная часть исследования в нашей монографии посвящена образу божества Чоппа в Карачае и в других регионах Северного Кавказа (Каракетов М.Д. Указ. соч.)
24. Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь. М., 1998. С. 517–522.

- 25 См. прим. 82, в I т. в кн. *Каракетов М.Д.* Миф и функционирование религиозного культа: заговорно-заклинательном ритуале карачаевцев и балкарцев. М., 1999.
- 26 Къарачай халкъ джырла (Карачаевские народные песни). М., 1969. С. 58–62; Народное поэтическое творчество... С. 189–190.
- 27 Инф.: Шидакова А.И., 1901 г.р., аул Морх-эли.
- 28 Инф.: Ахтауова Б.А., 1904 г.р., аул Учкулан; Кинкеева Байдымат Дадияновна, 1920 г.р., аул Морх-эли.
- 29 Инф.: Гаипушева Болду Даутовна, 1905 г.р., аул Сары-тоз.
- 30 Инф.: она же; Алиева Гыжму, 1915 г.р., г. Карачаевск.
- 31 Инф.: Биджиев М.Х., 1914 г.р., г. Карачаевск; Багчаев Карачык (Приводит название минги-таны, священной воды на вершине Эльбруса (Минги-Тай)), 1904 г.р., аул Морх-эли.
- 32 Инф.: Шидакова А.И., 1901 г.р., аул Морх-эли (запись 1992 г.).
- 33 *Лекомцева М.И.* Семиотический анализ латышских заговоров каббалической традиции // Малые формы фольклора. М., 1995. С. 113.
- 34 Там же.
- 35 См. прим. 32.
- 36 См. там же.
- 37 Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных... С. 420–421; О хурджурах и джарджурах, шалымеях и хамыреях, об эмгеганах информацию предоставили: Ахтауова Б.А., 1904 г.р., аул Учкулан; Гебеннова М.Д., 1906 г.р., аул Учкулан; Догдужева Дж.К.-Г., 1907 г.р., аул Морх-эли; Созарукова С.А., 1912 г.р., аул Морх-эли (Когда кошка начинает мурлыкать, напевая «джурджур, хурджур», необходимо бросить в ее сторону горящие угли. Полагали, что это не кошка, а обур - оборотень. Иногда при таком поведении кошек их бросали в костер, как правило, при этом оборотень навечно становился кошкой).
- 38 Инф.: Карамурзина Гокка Нанчыковна, 1892 г.р. (Своим годом рождения считает 1912 г., когда, переболев болезнью *челетей*, она стала *бигичем* – ясновидящей, князя болели болезнью называвшейся *къалатей* – величественный, величие), аул Карт-Джурт. Об этом знают почти все информаторы.
- 39 Проклятие, которое широко бытует в среде карачаевцев и балкаров.
- 40 Народное поэтическое творчество... С. 25.
- 41 Инф.: Шидакова А.И., 1901 г.р., аул Морх-эли.
- 42 Инф.: Она же.
- 43 Инф.: Она же.
- 44 Инф.: Джуккаева Гемха Аубекировна, 1894 (92) г.р., аул Учкеекел.
- 45 См. прим. 41; Джуккаев Лобай Мужуевич, 1886 г.р., аул Учкулан (о Лаккаг и об обряде целенания).
- 46 *Милкондугев Х.Х.* Обрядово-мифологическая поэзия балкарцев и карачаевцев. Нальчик., 1996. С. 135–136. Фольклорные тексты приведены также в кн.: *Каракетов М.Д.* Указ. соч. С. 110, 320.
- 47 Инф.: Джагдоева Байдымат Нанасевна, 1920 г.р., а. Учкеекел.
- 48 Инф.: Джуккаев Д.М., 1886 г.р., а. Учкулан; Чотчаева Уркуят Алиевна, ок. 100 лет, а. Ак-Кала (запись 1992 г.).

49. Мифы народов мира. Т. II. М., 1992. С. 538.
50. Там же – о древнетюркском божестве Эрклиге. У карачаевцев нижний мир или проход в него (расселина в скале) также имеет свои истоки в древнетюркском языке – см.: Кырачай-малкъар фольклор (Карачаево-балкарский фольклор). Черкесск., 1987. С. 16); Мифологический словарь. М., 1991. С. 639.
51. Инф.: Акбаева Кейнат Адиль-Гериевна, 1909 г.р., г. Карачаевск.
52. Инф.: Алиева Айшат Апеневна. 1914 г.р., аул Экисуу-Арасы.
53. Инф.: Шидакова Айшат Исмаиловна, 1901 г.р., а. Морх-эли.
54. О наличии у женщины 40 душ знает все взрослое население карачаевцев и балкарцев.
55. Инф.: Гебенова М.Э., 1904 г.р., аул Карт-Джурт.
56. Инф.: Бостанова Сапият Исмаиловна, 1909 г.р., г. Карачаевск.
57. Инф.: Узденов Абугатий Адурхаевич, 1892–1992 гг. (Он отмечал, что свяжище (тойюрлюк) Байрым находилось на горной площадке Байрым-тоз, около аула Учкулан, где проводились обряды, посвященные Байрым и Чоппе).
58. См. сноски 53, 55, 56.
59. Основная часть информаторов.
60. Инф.: Долаева Хузаймат Калмуковна. 1920 г.р., г. Карачаевск.
61. По данным информаторов-карачаевцев, река всегда являлась объектом, к которому нельзя было подходить беременной женщине (будет выкидыш), после родов необходимо было нижнее белье, простыню, которая испачкалась менструальной жидкостью, стирать в реке. Считалось, что река уносит грязное начало, идущее от злых сил.
62. Инф.: Карамурзина Гокка Нанчыковна. 1892 г.р., аул Карт-Джурт.
63. Тексты с заговорами, в которых присутствует понятие «сапу», мы уже приводили: *Каракетов М.Д.* Космогонические мотивы в эзотерическом ритуале карачаевцев и балкарцев // *Карачаевцы и балкарцы. Этнография, история, археология.* М., 1999. С. 199–274.
64. Инф.: Салпагарова З.С., г. Карачаевск; Гебенова Мамурхан Эльбаздуковна. 1906 г.р., аул Учкулан. Молитва, связанная с усмирением ураганного ветра, в которой присутствует обращение к сыну Ветров Гылану (в нашем тексте Хыллен), известна также и чегемским карачаевцам. Для усмирения ветра приносили в жертву белого вола, просили у Матери Ветров Джел-Анасы и ее сына, чтобы они остановили ветры:

*Джел джашы Гылан!
 Боранынгы бурма,
 Малыбызны къырма!
 Къурманлыкъла соярбыз,
 Юлююнсю къоярбыз!*

*Сын Ветра Гылан,
 Не наведи вихрь,
 Не погуби наш скот!
 Жертвы тебе принесем,
 Дюлю твою тебе оставим!*

Народное поэтическое творчество ... С. 194.

По данным карачаевцев и балкарцев, Матерью Ветров была *Джел анасы Хичикки*, а отцом *Джел атасы Горий* или *Къауархан*, духом, хозяином ураганного ветра – *Джел иеси Дыеу*, с которыми в Карачае и Балкарии связаны ритуальные молитвы и заговоры типа:

*Джел-Анасы Химикки,
Ушик арты - сибиртки,
Джел джашынг тержирек келсин.*

*Мать Ветров, Химикки,
Сзади двери - помою.
Пусть твой сын поскорее при-
дет.*

Суурган будайымы ариу этиб кетсин Пусть очистит зерно.

(См.: Малкондурев Х.Х. Указ. соч. С. 103).

Втыкая нож в цеп (андыр-агъач), кидали в сторону неба гри зерна. Затем вынимали нож, втыкали его в центральный столб (ындыр-къязык или ындыр-багъана), далее кляли на этот столб половину хлеба (хычынай-гюттю) и, бросив вверх семь зерен произносили слова:

*Ындыр иеси,
Эд туюси,
Горий келе,
Дыеу келе,
Горий, Горий кел, кел,
Будай-къабукъ арт, арт!*

*Хозяин гумна,
Страны верблюдо (опора),
Горий идет,
Дыеу идет,
Горий прийди, прийди,
Очисти пшеницу!*

(Инф.: Джуккаева Г.А., 1894 г.р., аул Учккен).

*Горий, Горий кел, кел,
Горий, Горий, Горий!
Муну халчюгюнден айыр!*

*Горий, Горий прийди, прийди,
Горий, Горий, Горий!
Очисти это от шелухи!*

(Инф.: Боташева Абилиу Мамушевна, 1918 г.р., аул Карт-Джурт).

*Горий, Горий, Горий,
Табакълада кек арпа.*

*Горий, Горий, Горий,
В посуде зеленый (синий) ячмень*

(Инф.: Шаханова Мамурхан Заурбековна, 1918 г.р., г. Карачаевск (запись 1992 г.) и др.

65. Основная часть информаторов.

66. Инф.: Батчаева Байдымат Туугановна, 1920 г.р., аул Сары-гюз.

67. Инф.: Чомаева (Лепшокова) Л.А., аул Кумыш.

68. Инф.: Ижаев Адыхам Махтиевич, 1920 г.р., аул Учккен.

69. Инф.: Акбаева (собственная фамилия Сарыева) М.Х., 1912 г.р., аул Морх-эли. В собранных Н.М. Кагиевой заговорах кори отражены те же композиционные моменты:

*Джети кызыл киши келдиде,
Джети кызыл джамчи кийдиде,
Джети кызыл башлыкъ кыс-
дыла.*

*Джети кызыл джюген алдыла,
Джети кызыл джерни салдыла.*

*Джети кызыл атха миндиде,
Джети кызыл туманга кириб
кетдиде.*

*Семь Красных Мужей пришли,
Семь красных бурок надели,
Семь красных башлыков завязали.*

*Семь красных уздечек взяли,
Семью красными седлами оседлали.*

*На семь красных лошадей сели,
В семи красных туманах
исчезли.*

Или:

*Бизге бир Къызыл-Киши келген-
ди, К нам пришел Красный Муж,*

<i>Къызыл чарыкълары, Къызыл мессилери, Къызыл кѣнчегеи, Къызыл кѣлеги, Къызыл бѣрку, Къызыл аутондугу, Къызыл эмен-терекни тубюнде, Къызыл шекер эритирме, Ийнек сютлей чачарма, Ауруунгу ачарма.</i>	<i>Красная обувь у него, Красные чуваки у него, Красные шальвары у него, Красная рубаша у него, Красная шапка у него, Красная пуговица у него, Под красным дубом Красный сахар растоплю. Словно молоко разбрызгав, Твою болезнь раскрою.</i>
--	--

(«Ленинни байрагъы» («Ленинское знамя»), 22 декабря 1983 г.).

70. Юнг К.Г. Архетип и символ. М., 1991. С. 120.

71. Инф.: Семенова (соб. ф. Салпагарова) Гокка Бийболатовна, 1910 г.р., аул Учкѣкен.

72. Инф.: Созарукова Сапрахан Ахияевна, 1912 г.р., аул Морх-эли.

73. Карачаево-балкарский фольклор. Черкесск. 1987. С. 61–63. (на карачаево-балк. яз.) Миф называется «Сынджыр-тѣрени къорагъаны» (О гом. как исчез Суд Цепи).

74. Такого рода заговорных текстов со структурой «пока то-то произойдет, пусть (вредоносного) не будет» в Карачае и Балкарии много, например:

<i>Генженил, къарамтил, Даржин къабугу, Къамчи саб. Эшекге мойюз чыкъгынчы, Макъагъа къуйрукъ битгинчи, Къыл элек бла суу алгынчы, Къумда будай битгинчи, Кѣз тиймесин!</i>	<i>Имбирь, гвоздика, Внешняя сторона корицы, Рукоять плети. Пока рога у осла не выросли, Пока хвост у лягушки не вырос, Пока ситом не наберешь воды, На песке пока пшеница не произрастет, Пусть не сглазят!</i>
---	--

(см.: Мусаев Б.К. Ёмюрле къарангысындан (Из глубины веков). Нальчик, 1987. С. 13).

Или как в другом заговоре от дурного глаза:

<i>Таммыз улу Тамчы башы Таммызчы, Таммызчыны сууна къараб къалгынчы, Сюзгючге аны суундан алыб сакълангынчы, Кѣз тиймесин сенге!</i>	<i>Сын Таммыза глава падающей воды Таммызчы, Пока на воду Таммызчы мы не опирались, В сито пока его воду мы не набрав, сохранялись, Пусть тебя не сглазят!</i>
---	--

Уф. 9 кере (раз)

- (Инф.: Батчаев Дауг-халжи. 1898 г.р., аул Кумыш (запись 1991 г.)).
75. Инф.: Гебенова Мамурхан Эльбуздуковна. 1906 г.р., аул Учкулан.
76. Инф.: Бархозова Аза Муссаевна. г. Москва. Она слышала от своей матери Кушетеровой Мариам Исмаиловны (1901 г.р.) и у нее же научилась другому заговору от слеза суставов, при котором заговаривающая начинает часто зевать.

<i>Эжида ала къаши,</i>	<i>По двое алых бровей,</i>
<i>Эжида къара къаши,</i>	<i>По двое черных бровей,</i>
<i>Кёзню кесигизге алыгъыз,</i>	<i>Сглаз заберите себе,</i>
<i>Адамны саудугъун</i>	<i>Здоровье человека</i>
<i>Ызына салыгъыз.</i>	<i>Поставьте назад.</i>

Уф. тюу. тюу.тюу - 3 кере (раза).

Цветовая символика присуща и заговору от рожи (къызыл чапхын):

<i>Чапхын башы Наджиз,</i>	<i>Дух болезни, Наджиз,</i>
<i>Чапхын къаши Наджиз,</i>	<i>Мысль болезни, Наджиз,</i>
<i>Наджизни:</i>	<i>У Наджиза:</i>
<i>Къызыл бёркю,</i>	<i>Красная шапка,</i>
<i>Къызыл джамчиси,</i>	<i>Красная бурка,</i>
<i>Къызыл къамчиси</i>	<i>Красная плоть,</i>
<i>Наджизни:</i>	<i>У Наджиза:</i>
<i>Къызыл ат-джеря,</i>	<i>Красное седло,</i>
<i>Къызыл аты</i>	<i>Красная лошадь.</i>
<i>Наджизни</i>	<i>Этого Наджиза</i>
<i>Таугъа, къолгъа элтдим,</i>	<i>На гору, в балку отвел,</i>
<i>Черк бла тенгизни</i>	<i>Через середину</i>
<i>ортасындан ётдюрюм.</i>	<i>реки и моря переправил.</i>

Уф. 9 кере (раз)

(Инф.: Салпагарова Сапият Койчуевна. 1903 г.р., аул Кумыш).

Интересным является в карачаево-балкарской антропологии заговор от болезни зубов, редко головы, ног и всего тела:

<i>Ол башына беи тешик,</i>	<i>На голову его пять дырок,</i>
<i>Аягына да эки инчик,</i>	<i>На ноги две лодыжки,</i>
<i>Экеудите хар заты,</i>	<i>Все у него по двое.,</i>
<i>Джер башында эки къашилы,</i>	<i>На земле двубровье,</i>
<i>Аны туюбу эки тешик, бир</i>	<i>Под ним две дыры, одна</i>
<i>ишик, бир багъана,</i>	<i>дверь, один столб,</i>
<i>Андан ары дагъана,</i>	<i>Дальше только добавки,</i>
<i>Бары башы сёзлеучен башы,</i>	<i>Всех выше Бог Говорения,</i>
<i>анг къачы,</i>	<i>мысли дух,</i>
<i>Барындан да Тејри аишы!</i>	<i>А Превыше всех Тејри!</i>

(Инф.: Ахтауова Б.А., 1904 г.р., аул Учкулан). В тексте ясно прослеживается мысль о создании человека Богом.

77. Инф.: Гебенова М.Э., 1906 г.р., аул Учкулан. С именем Марии Богородицы связан также заговор от слеза во время свадебных пиршеств:

Алтын Байрым,
Алтын къашиыкъ,
Алтын къалач.
Алтын чѣмюч,
Алтын танг,
Окъ-башы Хорухам,
Тойла-башы Хорухам,
Той кѣзюнден
Сен сакъла!

Божественная Мария,
Золотая ложка,
Золотой бубник (калач),
Золотая чаша,
Золотое утро,
Семена глава Хорухам,
Праздника глава Хорухам,
От праздничного сглаза
Ты спаси, сохрани!

Уф, чуф, тью, тью, тью--9 кере (раз)

(Инф.: Коркмазова Хаулат Сеитбиевна. 1916 г.р., аул Экисуу-Арасы: Ахтауова Б.А. 1904 г.р., аул Учкулан (дополнила последние слова заговора)).

78. Малкондуев Х.Х. Обрядово-мифологическая поэзия балкарцев и карачаевцев. Нальчик. 1996. С. 33 (Здесь пропущены последние слова заговорного текста). Интересным текстом (см.: Там же, С. 44), приводимым автором, является заговор завязывания пасти волка:

Аягъы арышсын,
Кѣзю алышсын,
Бизде джемши табалмасын,
Айгъа къараб улусун,
Бу тѣгерекден къурусун.

Пусть нога его остолбенеет,
Пусть его глаза не видят,
Пусть да не найдет он у нас добычу,
Пусть воет, на туну повернув свой взор,
Пусть исчезнет отсюда

Хаптюш, хаптюш, хаптюш.

(Имеет место замена обычной концовки в форме дуновения и «плевания» («уф, тью»). - М.К.).

79. Инф.: Шидакова А.И., 1901 г.р., аул Морх-эли (запись 1992 г.).
80. Инф.: Ахтауова Б.А., 1904 г.р., аул Учкулан (В приведенном заговоре божество Кудай ниже Тейри по своему рангу в пантеоне карачаевцев и балкарцев, хотя, например, в окказиональных текстах (каргышах) он выступает главной опорой проклиняющего).
81. Инф.: Акбаева Кейнат Адиль-Гериевна. 1909 г.р., г. Карачаевск.
82. Инф.: Акбаева Мариам Хаджиевна, 1912 г.р., аул Морх-эли.
83. Мифы народов мира. Т. II. М., 1992. С. 537.
84. Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных... С. 420-421.
85. Инф.: Эркенова Зумрат. 1920 г.р., г. Карачаевск.
86. Инф.: Она же.
87. По всей видимости, понятия (теонимы) Дебек, Дебот, Дебеу, Деузт синонимичны, при этом в них нельзя не заметить Дебета, нартовского персонажа.
88. Нам представляется, что этот теоним связан с именем дочери пророка Мухаммеда Фатимой, что имеет место и у других тюркских народов, принявших ислам. См.: Мифы народов мира. Т. II. С. 558-559.
Информатор (Махаметова М.К., 1919 г.р., аул Джингирик) считает, что Батыума покровительница движения, и это отразилось в приводимом ею заговоре.
89. Этот заговор нами приведен в I гл. прим 82 (третий по счету заговор змеи). См.: Каракетов М.Д. Указ соч. С. 138-146.

90. Мустафина Р.М. Представления, культы, обряды у казахов. Алма-Ата, 1992. С. 91.
91. Инф.: Махаметова М.К.. 1919 г.р., аул Джингирик.
92. Инф.: Акбаева М.Х.. 1912 г.р., аул Морх-эли (По ее рассказам, в прошлом, когда карачаевцы еще не приняли ислам, люди были убеждены, что весь мир был вылеплен в форме кувшина, а вся оболочка земли-воды (мироздания) – джер-суу къалыугъасы – была глиняной).
93. Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных ... С. 61–64
94. Инф.: Шидакова А.И.. 1901 г.р., аул Морх-эли (миф об этом перевоплощении см.: Каракетов М.Д. Из традиционной ... С. 58–61).
95. Инф.: Алиева Кыблахан Баталовна, 1911 г.р., аул Карт-Джурт.
96. Инф.: Шидакова А.И., 1901 г.р., аул Морх-эли (Слышала этот, второй вариант от своей матери, замечательной сказительницы и самой лучшей гармонистки Карачая и Кабарды, знатока старокарачаево-балкарского языка, календарной обрядности карачаевцев и балкарцев, а также трех вариантов названий карачаево-балкарских месяцев Долаланы Джокка-кызы Салимы (1868-1972).
97. Основная часть информаторов.
98. Фрэзер Дж. Дж. Указ. соч. Там же.
99. Инф.: Шидакова Марзият Унуховна, 1911 г.р., пос. Бойня, пригород Карачаевска.
100. Боярышник (*джабышмакъ*) – самый сакральный объект из растительного мира. Из него изготавливались палки гиздох-таякъ с раздвоением на одном конце, чтобы к стаду не подходили оборотень и волки, его использовали и как ошейник для волов, чтобы их не сглазили и т.д.
101. Инф.: Джуккаев Д.М., 1886 г.р., аул Учкулан (запись 1991 г.).
102. Артамонов М.И. История хазар. Л., 1962.
103. Инф.: Тотуркулов Унух (1884 г.р., аул Ак-Кала) и Тотуркулова Уркуят Алиевна (ок. 100 лет, аул Ак-Кала).
104. См. прим. 101.
105. С полным текстом этого обряда можно ознакомиться в кн.: Каракетов М.Д. Из традиционной ... С. 80-81.
106. Малкондуев Х.Х. Указ. соч. С. 94.
107. Цит. по: Мыльников А.С. Язык культуры и вопросы изучения этнической специфики средств знаковой коммуникации // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989. С. 8.
108. Инф.: Карамурзина Гокка Нанчыковна, 1892 г.р., аул Карт-Джурт. Такой же вид заговоров, бытующих по форме «от (из) ... до (туда)» встречается в заговоре от предотвращения сглаза сада (абат):

*Тыбырдан чыкъдым,
 Тюйюрню кёрдюм,
 Тюйюрден чыкъдым,
 Арбазгъа атладым,
 Арбазтын чыкъдым
 Сартны сыгъара,
 Сартдан чыкъдым,*

*Из очага вышла,
 Помещение дома увидела,
 Из помещения вышла,
 Во двор вышла,
 Из двора вышла,
 Бахчу, сад поливая,
 Из бахчи вышла.*

Абатди солуб,
 Джолгъа чыкъдым,
 Маджаргъа къонуб,
 Джарыда айлана кетиб,
 Кёклеге джюклениб,
 Таудан, къолдан ётюб,
 Кёзню къачын билдим.
 Кёз кёсеуге,
 Кёсеу къырымгъа
 Къырым тамакъга,
 Андан ары ашхынына,
 Ичегисине, сокъур ичегисине,
 Айланыб тёрт санына,

Ичине тюшюб,
 Джюрегине, солуумагъына,
 Бюрегине, баууруна.
 Чымкъобасындан чыгъыб,
 Ётюнден былиниб,
 Башына, къолуна, аягъына,
 Тутхучуна,
 Тишинден ташына, хырына
 Джетди, тынды
 Кёз джанласын, кери болсун
 Абатдан

В саду отдохнув,
 В дорогу собралась,
 На маджар (арбу) сев.
 В крепости похोдив, уйдя.
 Став обузой Небесам,
 Через гору и овраг перевалив,
 Дух сглаза увидела.
 Сглаз на угли,
 Угли на остаток,
 Оститок на горло,
 Далее на желудок,
 На кишки, на слепую кишку,
 Возвратившись на четыре части
 тела,
 Вовнутрь попав,
 На сердце, на органы дыхания,
 На почки, на печень.
 Через половые органы выйдя,
 По желчи отражаясь,
 На голову, на руки, на ноги,
 На мышцы,
 От зубов до костей, на хыр
 Дошло, случилось
 Пусть сглаз рядом пройдет,
 Подальше пребывает от сада.

Уф. 1 кере (раз).

Инф.: Гаппушева Болду, 1905 г.р., а. Сары-тюз. Этот же заговор знает Гебенова Мамурхан Эльбуздуковна, 1906 г.р., а. Учкулан (Слышала от Гитче-Аммы, прожившей более 150 лет и знавшей о событиях во время эпидемии чумы XVIII в.).

109. Народное поэтическое творчество... С. 241; Инф.: Ахтауова Б.А., 1904 г.р., аул Учкулан (о божестве Чумпарачы).

110. Подробнее об иудейском влиянии на карачаево-балкарское религиозное мировоззрение см.: Каракетов М.Д. Хазаро-иудейское наследие в традиционной культуре карачаевцев // Вестн. Еврейского университета в Москве. М.: -Иерусалим. 1997/5757. С. 103–110.

К вопросу о самоназвании карачаевцев и балкарцев.

Происхождение этнонима, самоназвания народа относится к числу наиболее сложных научных проблем, требующих взвешенного анализа. Этногенез и этническая история, отражение того и другого в исторической памяти народа, представления о своих реальных или вымышленных предках, особенности его быта, хозяйства, культуры, среды обитания, этнополитической истории и т.д. — таков лишь самый приблизительный круг вопросов, обращение к которым предполагается самой спецификой указанной проблемы.

Здесь мы попытаемся рассмотреть ряд исторических фактов, а также некоторые из фольклорных сюжетов в свете вопроса о самоназвании балкарцев. Начнем с констатации того обстоятельства, что данная тема фактически еще никогда не была предметом специального исследования. Главная тому причина — убежденность кавказоведов в неправомерности самой постановки вопроса: дескать до конца XIX — начала XX в. у балкарцев не было общего самоназвания. Следовательно вопрос в лучшем случае может сводиться к анализу наименований таких локальных групп, как *малкарлыла* (малкарцы), *бызынгылыла* (безенгийцы), *чегемлие* (чегемцы) и т.д. В последние годы обоснованность такой установки все чаще ставится под сомнение представителями местной научной интеллигенции, и, пожалуй, это вполне закономерно. Но, во-первых, это делается вскользь, мимоходом; во-вторых, предлагаемые ими альтернативы, подразумевающие, например, употребление балкарцами и карачаевцами этнонима *алан* в интересующем нас качестве не совсем убедительны. «Алан» — всего лишь форма обращения, причем так могут обратиться и к человеку иной национальности, если разговор идет на карачаево-балкарском языке и если сам собеседник владеет этим языком. Разумеется, связь самого термина «алан» с историческими аланами не подлежит сомнению, но в данном случае важнее помнить о том, что по крайней мере в последние столетия он уже не является этнонимом.

Одним из первых, кто затрагивал вопрос о самоназвании балкарцев, был известный кавказовед Л.И. Лавров. В этой связи он отмечал следующее: «Нет у них и общего самоназвания, если не считать слова таулула, г.е. горцы, каким они отличают себя от жителей степной полосы. В прошлом у балкарцев не было общего

названия. Термин малкъарлыла относится лишь к населению ущелья р.Восточный Черек (так называемое Балкарское ущелье). Жителей других ущелий Балкарии именовали: безенгиевцами (бызынгылыла) — в верховьях р.Западный Черек, хуламцами (холамлыла — по среднему течению р.Западный Черек), чегемцами (чегемлиле — в Чегемском ущелье) и урусбиевцами (баксанчыла в Баксанском ущелье, которым владели феодалы Урусбиевы)»¹.

В тематическом диапазоне балкароведения, в целом карачаево-балкароведения этот вопрос куда более актуален, чем может показаться на первый взгляд. Дело в том, что исходя из подобного рода суждений, историки зачастую приходят к далеко идущим выводам. Например, о том, что отсутствие общего самоназвания отражает факт незавершенности этногенеза даже к началу XIX столетия. Уже по одной этой причине приведенный тезис Л.И. Лаврова заслуживает особого внимания.

Нам не понятна позиция автора и его последователей в этом вопросе, полагающих, что в интересующем нас плане термин *таулула* можно «не считать», т.е. игнорировать как нечто случайное и несущественное. На наш взгляд, термин имел бы самое прямое отношение к теме даже в том случае, если бы балкарцы действительно отличали бы им себя только от «жителей степной полосы», как то следует из цитируемой формулировки. Однако сфера применения термина значительно шире. Странно, что вне поля зрения автора оказалось главное: тем же самым термином «таулу» («горец») балкарцы отличают себя не только от населения предгорно-плоткостной зоны, но и от других народов высокогорного Кавказа — точно таких же горцев, как и они сами, т.е. осетин, грузин — рачинцев, грузин — сванов и др. Отсюда со всей определенностью вытекает, что при всей своей очевидности изначальный ландшафтно-географический смысл термина фактически играет второстепенную роль, он давно уже вытеснен функциями этнического маркера. Проще говоря, теперь уже это именно этноним, и ничто другое.

Здесь нелишне заметить, что принцип формирования этнонима по ландшафтно-географическому признаку — явление достаточно распространенное во времени и пространстве. Достаточно напомнить о таких названиях, как, например, сенека — «великий народ холмов», мохеган — «народ морского берега»², бирары — «приречные жители», ламуты — «приморские жители», оранг-букит — «жители гор», оранг-лаут — «люди моря», даяки — «жители внутренней, высокогорной страны», пхи бре — «люди леса»³ и др. В свете всех этих параллелей «огличительное» (от жителей степной полосы) употребление слова «таулу» никак не противоречит принадлежности его к категории эт-

нонимов, ибо функция любого этнонима как раз в том и состоит, чтобы отличить один народ от другого.

Здесь возникает вопрос: почему же в таком случае ни в царской России, ни в советское время самоназвание «таулу» так и не стало официально принятым этнонимом балкарцев? Но в этой же связи не менее уместен и встречный вопрос: а столь ли уж часто общепринятые этнонимы совпадают с самоназваниями народов? Можно констатировать с полной уверенностью, что всякого рода путаница, казусы и парадоксы свойственны этнонимике ничуть не меньше, чем наименованиям, распространенным на бытовом уровне. В XVIII-XIX веках, а затем и в первые годы советской власти казахов принято было называть *киргизами*, хотя к собственно киргизам они не имели никакого отношения. Явным недоразумением являются такие этнонимы, как «казанские татары», «крымские татары», «сибирские татары» и пр., ни те, ни другие, ни третьи не имеют отношения к подлинным, историческим татарам. Население Грузии никогда не знало этнонима «грузин», адыгские племена никогда не именовали себя «черкесами», а вайнахи никогда не употребляли этнонимы «чечен» или «ингуш». Нет необходимости продолжать этот перечень, так как роль субъективного фактора в востребовании того или иного наименования совершенно очевидна.

Авторы коллективной сводной работы «Очерки истории балкарского народа», касаясь рассматриваемого вопроса пишут: «Балкарцы сами себя называют «таулу», что означает «житель гор»⁴. Как видно, основной лексический смысл этнонима они, опять-таки, склонны видеть в пространственно-географическом понятии, а не в этнонимическом, т.е. этническом самоназвании, что, по нашему мнению, является заблуждением.

Данное слово в качестве устойчивого этнонима твердо закрепилось за балкарцами очевидно с XV века, и это имеет свое обоснование, на котором мы остановимся ниже. Что касается субэтнических названий: *малкъарлы*, *холамлы*, *бызынгычы*, *чегемли*, *басханчы* — то балкарцы их употребляли при общении друг с другом, чтобы помимо общего этнонима «таулу» подчеркнуть еще и свою принадлежность к определенной локальной группе этноса. Вначале, чтобы выяснить этническую принадлежность они, осведомлялись друг у друга: «Сен таулуму-са?» — «Ты — таулу?», а затем уже конкретизировали и субэтническую принадлежность.

Каким образом и когда мог возникнуть этноним «таулу»? Изучение многочисленных фольклорно-этнографических записей, оставленных дореволюционными авторами, и материалов, собранных

в 1950-1980 гг. дает ключ к пониманию этой проблемы. Общепринятая роль исторической памяти народа как элемента, сохранившего традиционное восприятие этнического самоназвания.

Эти материалы, отчасти подтверждаемые изысканиями историков, свидетельствуют, что в период нашествия Тимура предки карачаевцев и балкарцев жили в горной, предгорной и степной полосе Центрального Кавказа, в частности, в местностях Уллу Маджар, Кичи Маджар, Бургуй-Маджар, Бештау, Джулат, озера Маджар-Кель, речек Маджар Суу и Жиланчык (Змейка), Бештамак, Кюльтёбе, Узун Кала и т.д.

Согласно преданию полное истребление полчищами Тимура жителей названных мест якобы предотвратил опытный военачальник, мудрый и храбрый Таулу (Житель Гор). В устной традиции он именуется Тюзлю (Житель Равнины), из-за того, что в прошлом он был жителем плоскости. Настоящее его имя остается неизвестным. Он спасает часть своих людей от истребления, укрыв в горах Черекского, Хуламо-Безенгийского, Чегемского и Баксанского ущелий.

Но завоеватели во главе с Тимуром проникают и туда, по пути истребляя население. Все же для некоторых из них горы, ущелья и пещеры стали надежным местом укрытия. Существуют легенды и предания, а в ущельях Балкарии сохранился также ряд топонимов, связанных с приходом Тимура в горы. По мнению историков по этому периоду: «поход Тимура против Кулы и Тауса проходил... в Кабардино-Балкарии. По преданию, начальник отряда, преградившего путь Тимуру в Баксанском ущелье, носил имя Таусо, а в Чегемское ущелье — Тотур.... В интересах надежности тыла и безопасности войска Тимур, закончив один поход, не шел дальше в соседние районы, а возвращался на отдых в свою ставку в Пятигорье, а впоследствии — на р. Куму»⁵.

Много интересных легенд сохранилось в народной памяти о Тотуре, как о сподвижнике Таулу, где в одних фольклорных текстах его называют ханом, в — других военачальником, в третьих — временщиком. Его имя больше связывают с Баксанским ущельем. Двух его старших сыновей убивают в районе Быллыма, а двух малолетних завоеватели забирают с собой. Последний бой был дан Тотуром на правом берегу реки Джайык (Баксан) напротив нынешнего с. Заюково, где погибла вся

Наличие топонимов, связанных с походами Гемурленга отмечено во многих местах Северного Кавказа. Например, в Карачае на правом берегу Кубани имеется местность Темир-тюз (ныне аул Важный), которая, по народным преданиям, записанным М.Д. Каракетовым, связывается с Асхакъ Темиркыауом (хромым Тимуром) — Ред.

его дружина. В народной памяти сохранилась следующая императивная формула, воспевающая их доблесть:

Тотур кибик агъач садакъдан атхын.
Таусо кибик къаманг бла булгъагъын⁶
Чтобы ты с арбалета стрелял, как Тотур.
Чтобы ты мечом пользовался, как Таусо.

В интересующее нас время Северный Кавказ входил в южные районы улуса Кыпчак могущественнейшего полуоседлого, полукочевого государства Золотая Орда. В стратегическом и географическом плане этот регион представлял определенный интерес и для Тимура. Совершив сюда походы (1395, 1400 гг.) он местами буквально превратил эти территории в пустыню. Но политика нового хана Золотой Орды — Эдигея заставила Тимура в 1400 г. повернуть обратно в Самарканд.

Одно из преданий гласит, что «кош» — ставка Тимура — находилась против поселения Бештамак (нынешние села. Яникой и Шалушка), несколько ниже с.Лечинкай в ущелье Кишбек. Далее, устные предания говорят, что Таулу, создав небольшие отряды среди ополченцев, старался мстить врагу всем: устраивал засады, освобождал людей из плена, совершал набеги на ставку Тимура и угонял лошадей. Оставшиеся в живых сподвижники в знак признания заслуг своего предводителя Тюзлю-Равнинного, стали величать его Таулу (Горец), себя же стали называть таулу, таулу-ла, Таулуну туудугъу, т.е. детьми Таулу, потомками Таулу, наследниками Таулу. Со временем же антропоним Таулу будто бы превратился в самоназвание народа.

В этой фольклорной версии генезиса этнонима нетрудно заметить проявление широко распространенной закономерности, связанной с переходом имени родоначальника в основное наименование его потомков. Однако в действительности едва ли таковы многие этнонимы бесписьменных времен, когда о предках существовали смутные легенды, густо перемешанные с фактическими вымыслами. Чаще как раз обратное: этноним, кажущийся патронимичным, породил имя мифического «предка», «Подлинно патронимических этнонимов гораздо меньше, чем кажется»⁷.

Так, известно, что «Первый этап истории ногайских племен связан с деятельностью Золотоордынского хана Ногая, от которого ногайцы получили свое название.... В дальнейшем этноним «ногайцы» (ногай) начал распространяться с запада Волги и дальше на восток»⁸.

Появление, а затем и окончательное утверждение этнонима «узбек» связано с именем выдающегося хана Золотой Орды — Узбека.

известно, что при нем государство достигло своего экономического и политического могущества.

Исходя из наших данных, этноним таулу берет начало с XV века, когда какая-то часть древних тюркоязычных племен Маджарии: *чычхансау, чоча, карачай, киркиез и каракиркиез, адай, бечел, сюй-юндюк, саяк, сюек, джилаи, ботаи, карабуга, акътай, генжетай, асан, къочхар, теке* — проживали в современных ущельях Кабардино-Балкарии, ассимилируя местные племена. Названия ряда указанных племен ныне встречаются в фамильных образованиях балкарцев, а большая их часть вымерла вследствие чумы и холеры, свирепствовавших тогда в горах. С закреплением за балкарцами этнонима «таулу» в *горных условиях жизни* продолжают развиваться язык, политическая и материальная культура, психологический склад общества: этикет, геронтократия, народный парламент, судебная-правовая система, религия и т.д.

В. Миллер и М. Ковалевский, побывавшие в 1884 г. в Балкарии (Черекском ущелье), писали, что «в отдаленные времена пришли в эти места предки нынешних балкарцев, по народному преданию, из Маджар..., развалины которого находятся на берегу реки Кумы»⁹.

Этноним «маджар» часто встречается в фольклоре, фигурирует он и в зачинном тексте «Песни о Бийнегере». Чтобы спасти оказавшегося на неприступной скале охотника-княжича, люди сходятся из различных ущелий, собирательное племенное обозначение *которым* дает сама историческая память народа:

Мажар къауум къуугъу таба келдиле.

Къая ыранда бий улун эследиле.

Къайгъы болуп, кеп амалла этдиле,

Болалмайын, ызларына кетдиле¹⁰.

Племя маджар отовсюду по призыву пришло

На выступе скалы княжича увидели.

Обеспокоенные, много усилий приложили

Но беспомощные обратно вернулись.

Какое единое этническое название могли носить прямые предки карачаевцев и балкарцев до появления самосознания таулу? Однозначный ответ здесь невозможен, поскольку под предками принято подразумевать несколько этнических компонентов. В данной связи речь может идти исключительно о демографических изменениях в XIV-XV вв., когда наряду с маджарским пластом в степях Северно-

го Кавказа видное место занимал древнетюркско-дигорский этнический массив¹¹.

В XV в этнонимы «алан», «кипчак» и другие постепенно вытеснялись различными родо-племенными именами. вышли из употребления как самоназвания народов, что объяснялось ослаблением и потерей государственности аланами после XIII в., а кипчаками — в XIII в.

Особенно этот процесс усилился после событий н. XV в. Опираясь на устную традицию, В.Н. Кудашев отмечал, что «... предание говорит о переселении кабардинцев с берегов Черного моря, но не указывает время этого переселения. По этому сказанию, кабардинцы встретили на новых местах татарские (мажарские, карач.-балк. — Х.М.) поселения, отодвинули их в степи или заперли в горных ущельях, а сами поселились на их местах»¹². Мы склонны считать, что оставшиеся в степи мажарское племена в конце XV-начале XVI вв. и позже могли влиться в состав Тюменского ханства, Кабарды, дагестанских и вайнахских племен.

В историческом документе 1743 г., в котором речь идет о языке и быте чегемцев, безенгиевцев, холамов, балкарцев сообщается, что «... язык у них особый, они же употребляют и татарский язык»¹³.

Под этим «особливым языком», вероятно имелся в виду древнетюркский и дигорский языки. Парным и десятизначным дигорским счетом балкарцы пользовались еще в 1960-1970 гг., который называли в народе «дюгер санау». Многие старики рассказывали, что их деды знали дигорский язык и могли исполнять на нем песни. С.К. Бабаев и В.П. Крикунов в 1961 г., ссылаясь на работу В.И.Абаева «Общие элементы в языке осетин, балкарцев и карачаевцев» писали, что «... в Балкарии сохранился древнеиранский десятичный счет, который в Осетии уже исчез; его удалось зафиксировать только в некоторых дигорских районах, у пастухов, которые называют этот счет «балкарским»¹⁴. Эти документы еще раз подтверждают исключительную этническую близость балкарцев и дигорцев, которая возникла, очевидно, в глубокой древности на обширной геополитической карте Центрального Кавказа.

«После занятия предками современных (карачаевцев и — Х.М.) и балкарцев их нынешней территории, занимаемой до них аланами, определенная часть алан оставалась на прежнем месте и постоянно смешивалась с новыми поселенцами, приняв, как мы уже отмечали, участие в их этногенезе»¹⁵, — рассуждает другой известный осетинский ученый А.Х.Магомедов.

Убедительное подтверждение всему сказанному мы находим и в фольклорных источниках. Свое отношение к Таулу в народе выра-

жали следующими изречениями «*биз Таулуу къаныноанбыз*» — «мы из крови (плоти) Таулу», «*биз Таулуу хакъыбыз*» — «Мы — народ Таулу», «*биз Таулуу балаларыбыз*» — «Мы — дети Таулу», «*биз Таулуу адамларыбыз*» — «Мы — люди Таулу», «*биз Таулуу жугъунданбыз*» — «Мы — из племени Таулу», «*биз Таулуу жамауатынданбыз*» — «Мы — из общин Таулу», «*Баши атабыз Таудуу*» — «Глава нашего племени — Таулу».

С его именем народная память связывает и создание основных регуляторов социально-политической культуры общины *Таулу-Эль*: народного парламента — *тёре* (который иногда в обиходной лексике называли «*таулу тёре*»), морального кодекса «*таулу адет*», норму поведения «*таулу къылыкъ*», основополагающих принципов взаимоотношений в общине «*таулу намыс*» и т.п.

Эти термины, выражающие внутреннее отношение предков балкарцев к предводителю и объединителю различных родов и племен, очевидно, были созданы спустя какое-то время после смерти легендарного Таулу:

Кеп жилият Таулу Элинде анала.
Кеп салынды ауур-ауур жарала.
Жараланы кьолу бла сылай эд
«Къоркъмагъыз!»-деп, кеплеге кел сала эд
Къыйынлыкъда кезлерин ол жапмады.
Бир кечедя тешегинде жатмады.
Сен болгъаненг Таулу Элли атасы,
Ачы кюнде жамауатны къаласы¹⁶.

Много пролили слез матери в Тау Эле
Много шрамов оставили раны.
Раны он руками своими гладил,
Произнося: «Не бойтесь!» — многих он подбадривал.
В тяжелые времена глаза он не смыкал.
Ни одну ночь не спал в постели.
Ты был отцом общины Таулу Эль.
В горькие дни был опорой для народа.

Анализ произведения убеждает нас в том, что сигнификат (смысл имени) «*Таулу Эль*» в данном контексте выражает понятие «Страна Таулу», «Земля Таулу», «Общество Таулу», «Край Таулу», неся в себе этнополитическое и этнотерриториальное обозначение.

Как видно из внутренних повествовательных особенностей поэтического текста, для особого выражения боли и страдания певца-

ми употреблен редко встречающийся иносказательный, поэтико-стилевой модус-оксюморон «ичы кюле» — «горькие дни», что в высшей степени подчеркивает горе, постигшее всю общину.

Здесь никак нельзя обойти информанку, зафиксированную нами в 1978 г. в с. Былым у человека доброй памяти и прекрасного сказителя, 83-летнего Локмана Атакуева. Информатор сообщал, что по рассказам его деда, прожившего около ста лет, один из карачаевских князей, который вел заседание Халкъ Тёре в Уллу Чегеме, когда парламентарии начинали говорить пустые слова, не относящиеся к делу, грубо перебивал их, произнося следующую формулу:

Мача харс кибики, дауур этиб турмайыкъ!
Таулуу къанындан болгъаныбызны унутмайыкъ!
Таулу эгген осиятын бузмайыкъ!
Бир-бирибизге Таулу айтханча болайыкъ!
Къартха, къарыусузгъа билеклик этенк!
Амалгъа кёре, терсликлени кечейик!
Согалагъа энчи оноу этейик!¹⁷
Довольно шуметь нам, словно трешетка!
Да не забудем, что мы из плоти Таулу!
Не будем нарушать заповеди, оставленные Таулу!
Будем относиться друг к другу, как завещал Таулу!
Будем опорой для старых и слабых!
По возможности простим несправедливые поступки.
Соглашеним вынесем особое решение.

Предания о Таулу пока еще не собраны полностью и не проанализированы. Дважды упоминает о нем В.Н. Кудашев в своих «Исторических сведениях»¹⁸. В одной из работ Х.О. Лайпанова¹⁹ дается ценное, но краткое сообщение о Таулу. По данным материалов народной памяти и отдельных публикаций по Балкарии XIX-начала XX в. В.Н. Кудашев делает весьма интересные выводы: «...потомки рода Таулу составляют население поселка Сауты (Большая Балкария. — Х.М.). Дальше предание рассказывает, что из Маджарии пришли два брата царской крови Бадиль и Басснат.... Так образовалось «малкъар-эль» или балкарское общество. Басиату предание приписывает организацию общества, деление на сословия и создание учреждений»²⁰.

На наш взгляд, не исключена вероятность, что многие сюжеты и мотивы устной словесности о Таулу могли со временем перейти к другому фольклорному персонажу — Басиату, как к более позднему и видному деятелю Таулу-Эль, сыгравшему весомую роль в ее истории.

О большой роли легендарного Басиата в судьбе балкарского народа говорит ряд связанных с его именем выражений, этических категорий, клятвенных формул. «*басиат сын*» — «княжеское почитание», «*басиат адет*» — «княжеский этикет», «*басиат намыс*» — «княжеское достоинство», «*басиат кьоии*» — «княжеская ставка», «*Тейри, Басиат Таулуну сыйла, ӡанлай сыйларбыз*» — «Клянусь Тейри, будем почитать, как почитал Басиат Таулу».

Проблемы этногенеза, равно как и вопросы этнической истории любого народа должны изучаться в тесной связи с учетом специфики как внутриэтнических процессов, так материалов из этнонимии родственных по языку и происхождению народов. Так, много интересного и удивительного мы нашли в трудах современных татарских ученых. В своей содержательной статье «Татарская гидронимия», доктор филологических наук Ф.Г. Гарипова, ссылаясь на работы Н.А. Аристова, Л.П. Потапова, З.Ш. Навширванова, С. Наahn, Р.Г. Кузеева, проводит параллель между татарскими и карачаево-балкарскими микроэтнонимами, содержание которых дает повод для серьезного размышления: «тау или таулы.... восходят к этнониму тау и его параллелям таулы, каратаулы. Этноним тау встречается на востоке, например, у тубаларов Горного Алтая. Древние предания связывают этноним тау с огузами: одного из шести легендарных сыновей хана Огуза звали Таг (Тау. — Х.М.). Этноним таулы, тау имеется у узбеков, таг, даглы — у туркмен, ай туу — у киргизов, у тувинцев и каракалпаков — тау, у башкир — тавлы, каратавлы. Тау рассматривается и как разветвление кипчаков.

Жители с. Муслюмово Чистопольского р-на, а также населенных пунктов Мингер и Татарская Икшурма Сабинского р-на называют своих соседей самоназванием «таулы», «таулылар» (горцы). По сведениям Наahn, бывшего на Баксане в 1892 г., население обществ урусби (на Баксане), чехем (на Чегеме), хулам и бизингер (на Урване) и балкар (на Череке) зовет себя «тау-лу», т.е. горцами, говорило тюркским наречием и обитало некогда в степях, откуда вытеснено на нынешние места кабардинцами. Интересно то, что жители дер. Муслюмово Чистопольского р-на и дер. Черемшан Апастовского р-на жителей окрестных деревень и всех татар называют чегемами. Балкарцев, проживающих в Чегемском ущелье, называют «чегемами». Возможно, есть какая-то историческая взаимосвязь между этнонимами таулы «горцы» и чегем «чегемами» Кабардино-Балкарской республики, а так же жителями современного Татарстана. По известным историческим причинам часть тауларов и чегемов может оказаться и в наших краях»¹¹.

Нам представляется, что данный факт даст нам право для серьезно-го изучения проблемы этнического самоназвания карачаевцев и балкарцев в тесной связи с родственными тюркоязычными народами. Ибо считать простыми этнонимическими созвучиями совпадения термины «таулу» и «чегем» у татар и балкарцев никак нельзя. Данные этнонимы самоназвания бытуют и у туркмен — прямых потомков огузов.

Обстоятельное изучение этой проблемы дает основание для размышления, что в этногенетическом плане обнаруживается близость между балкарцами этническими группами татар казанских, среди которых мажары составляли значительный субэтнический массив.

Приведенные выше факты подводят к мысли о том, что этноним «таулу» мог быть устойчивым в обозначении одного из сорока маджарских племен, проникших в ущелья современной Балкарии после известных событий XVI в. А легендарный же вождь-полководец, носитель антропонима Таулу, скорее принадлежал к племени маджар-таулу, которое состояло из ряда подплемен, родов, фратрий и т.д.

Антропоним Таулу встречался также в тюркской этнической среде более раннего периода. Так, татарский историк Ризиятдин Фахретдин в одном из своих повествований о ханах Золотой Орды пишет: «Утверждение русских историков о том, что будто бы Джанибек был убит Бирдебекем и это дело было организовано вельможей по имени Таулыбий, по нашему мнению, является безосновательным»²².

О роли маджар в становлении карачаево-балкарского этноса говорится в статье В.М. Батчаева «Мы пришли из Маджар»: факт или вымысел?»²³. Не будет преувеличением сказать, что в ней автор впервые в исторической науке обращается к сложным этно-историческим процессам на Северном Кавказе в XV – самом начале XVI в. Используя все доступные материалы по археологии, источниковедению, фольклору, ономастике и т.д. автор делает ценные выводы по этническому составу, языку и антропологическому типу проникших степей в ущелья и горы маджар. «Если в Балкарии с приходом маджарцев возобладала тюркская речь, то в Дигории пришельцы, надо полагать, оказались в меньшинстве... Дело в том, что само понятие «таулу» — «горец» могло возникнуть, как считают лингвисты, в тот промежуточный этап, когда основная масса тюркоязычных предков карачаевцев и балкарцев (в данном случае это «маджарцы» — общие предки дигорцев и карачаево-балкарцев) еще оставались на равнине, но какая-то часть их уже стала проникать в горы, смешиваясь с ранними тюрками и, следовательно, возникла необходимость терминологически дифференцировать две

группы одного этноса по ландшафтно-географическому признаку»²⁴, — пишет В.М. Батчаев.

Необходимо признать, что автор первым обосновывает переломный момент в становлении собственно карачаево-балкарского этноса в XV веке. Я же хочу добавить, что географический признак в словоформе «таулу» никак не присутствует и она всецело выражает этническое начало. Более того, данный этноним глубоко проник в этническое сознание балкарцев и карачаевцев.

Живших же в степи собратьев балкарцы и карачаевцы еще долго продолжали называть маджарами, но не таулу, этнически дифференцируя себя от них.

В маджарах В.М. Батчаев в основном склонен видеть кипчаков-половцев и ассимилированных ими алан, тогда как данный этноним включал в свой состав живший и в докипчакское время внушительный тюркоязычный массив племен на огромной территории Евразии.

Опираясь на исследование К. Багрявского и других ученых, известный татарский филолог М.З. Закиев пишет:

«Маджары, как и все другие древние тюркские племена, в различный период принимали и другие официальные этнонимы: во время господства тюрков и узов (огузов) их часто именовали общим именем турков и узов.... В период Золотой Орды и после ее распада они приняли официальное название татар, а южная их часть — ногай»²⁵.

Опираясь на достоверные научные источники и труды известных ученых прошлого века, историк Р.З. Мухаммедова приходит к выводу, что племенное название самой крупной субэтнической группы современных татар («мишарей») восходит к этнониму маджар, где в терминологическом звучании произошла незначительная фонетическая трансформация: «На территории старинного Алатырского уезда сосредоточено основное ядро «ц-окающей» группы татар-мишарей... топонимические названия с именем «маджар» в пределах бывшей Казанской губернии бытуют на правом горном берегу Волги, а именно, в Татарском уезде» — пишет она в своей статье «К проблеме этногенеза татар-мишарей»²⁶. Как известно, жители Черекского ущелья Балкарии по сей день говорят на «ц-окающем» диалекте карачаево-балкарского языка.

По мнению видных ученых-историков маджары являются прямыми потомками бургасов — одного из древнейших булгарских племен, в состав которого позже влились огузские и кипчакские племена. Еще в XVI-XVIII вв. среди татар-мишарей (маджар), как наиболее архаичный этнический массив выделялись бургасские племена. Маджары сыграли заметную роль в этногенезе и в этни-

ческой истории башкир, ногайцев, кумыков, осетин и кабардинцев. Вспомним слова Ш. Ногмова: «... по преданиям известно, что некоторые из маджар соединились с нашими предками»²⁷ или же суждения В.Н. Кудашева²⁸. Сообщение Ш.Б. Ногмова со слов самих балкарцев и карачаевцев о том, что они «... составились из остатка племени Болгарских народов»²⁹, следует понимать так, что в исторической памяти карачаево-балкарцев преклонного возраста тогда могли сохраниться предания о болгарском происхождении маджар.

В связи со сказанным целесообразно остановиться на этнониме «малкъар» («балкъар»), топониме и антропониме Малкъар (Балкъар), о которых в исторической науке существуют разные мнения. Хронологически первое употребление в официальных русских документах этнонима «балкары» относится к 1629 г., когда воевода Терского города И.А. Дашков сообщал в Посольский приказ о проживании в Черекском ущелье народа «балкар»³⁰. С этого времени во всех официальных российских документах в обозначении общепалкарского этнического единства, в основном, начинает утверждаться этот экзоэтноним. В своем сообщении о политической ориентации народа в 1787 г. П.Г. Бутков употребляет термин «балкарцы»: «... от зависимости кабардинцев еще в марте 1787 г. отрекались и просили принять их в подданство (российское. — А. М.) с тем, чтоб дано им было заступление от нападений кабардинцев, которые, видя слабое балкарское состояние, начали в даль простирать свое на них притязание: на сие самое балкарцы жаловались и в 1794 г.»³¹.

Так, в Предписаниях 1849 — 1850 гг. употребляются термины «балкарские народы», «балкарские общества»³².

С большой долей вероятности мы можем утверждать, что термины «пять горских обществ Балкарии» и «горские общества Балкарии» — «горские общества» являются прямой калькой с устоявшихся национальных политических терминов в карачаево-балкарском этническом сознании «беш Таулу Эль» («пять обществ (обшин) Таулу») и «Таулу Элле» («общества Таулу»), где в зависимости от контекста словоформа «таулу» понималась либо в значении всей общины Таулу-Эль, либо ее ущелий. На сей счет была традиционная формула, определяемая и по течению рек: «Терк (Терек), Черек, Холам, Баксан, Къобан».

О географическом понятии Малкъар (Балкъар) написана в 1992 г. интересная работа В.М. Батчаевым «Болгар и Балкар (К вопросу о взаимосвязи этнонимов)»³³, в которой автором привлекается много разнообразных источников.

Соглашаясь с мнением В.М.Батчаева, мы хотели бы дополнить мысли автора следующими соображениями: в названии Малкъар (Балкар) мы склонны видеть родоплеменное название одного из маджарских племен-первопереселенцев в эту местность. Очевидно, этим объясняется и наличие топонима Балкар в предгорной, лесостепной зоне Чечни, на берегах Волги, микроэтнонима «булгар», «балкар» среди современных ногайцев и т.д.

Как известно, этого вопроса впервые касался Мисост Абаев, приводя фольклорный сюжет о некоем охотнике Малкъаре³⁴. К сожалению, М. Абаев ограничился передачей одного из сюжетных элементов предания, но упущены им почему-то другие, на наш взгляд, представляющие более весомое явление в повествовательной цепи об этой личности.

Подойдя к данному фольклорному сюжету, В. Батчаев замечает, «что вовсе необязательно понимать историзм буквально, т.е. видеть в Малкаре конкретную историческую личность. Скорее речь может идти о персонификации пришедших с равнины предков — «малкарцев» (балкарцев) в образе пришельца Малкара, подобно тому, как предки кабардинцев персонифицировали себя в образе легендарного князя Кабарда»³⁵. В любом, случае, с фольклорными сюжетами следует обращаться осторожно, а изучать их надо широко и комплексно.

Если легендарный первопредок балкарцев Таулу оставил о себе выдающийся след в национальном, историческом самосознании народа, легендах, преданиях, этнографических терминах и поэтических формулах, то данные о Малкаре весьма скудны.

Однако считаем своим долгом кратко сообщить сюжет следующей легенды о нем. На поляне Хорбадын Къулакъ, что располагается на солнечной стороне Верхней Балкарии, находился некогда дом-крепость Малкъара. Развалины его говорят о том, что длина его составляла 12 м, ширина — 6, а этажей было 3. В нескольких метрах от него находились игровые площадки, сад, помещение для хранения оружия и т.д. Замок феодала со всех сторон был окружен высокими стенами. Из девяти сыновей Малкъара семеро были женаты и имели детей. Поздно ночью с десятками людей на этот замок напал Мысака и перебил всех мужчин, в том числе и детей. В защиту Малкара и его семьи сразу же выступила охрана и многие жители аулов Зылгы и Кюнлюм, но находившиеся в засаде у речки Чайнашкы хорошо вооруженные люди, которые пришли из степей, легко их одолели, и в Большой Балкарии установилась власть Басиата и Мысаки.

В течение нескольких веков Басиатовы строго запрещали что-либо рассказывать своей общине об этом трагическом событии, как

бы считая некогда случившееся явление своим родовым позором и темным пятном в истории своего тухума.

Все сюжетные элементы устной словесности, связанные с приемами Таулу-Малкъаром, Мисака и Басиатом говорят о том, что они прибывали в Балкарию с равнин, и встречали здесь народ, который называл себя «таулу». Новопришельцы без особых сложностей вливались в данную этническую среду, которая была для них, очевидно, по языку и другим этническим атрибутам родственной.

Проблема самоназвания балкарцев не до конца была раскрыта и на многих страницах солидных научных изданий, затрагивавших эту тему. Так, группа авторов «Истории народов Северного Кавказа...»³⁶, приводя источник середины XVIII в. о балкарцах, где говорится «Пятый народ (балкарцы. — Х.М.) состоит в разных пяти волостях и оным звание свое имеет. А общего всему народу звания нет...»³⁷ оставляет его без всяких комментариев.

Это наводит на мысль, что авторы этой главы солидарны с далекими от истины сообщениями источника XVIII века. Чиновники, аристократы, военные, путешественники, собиратели фольклора и этнографии прошлых веков, так или иначе соприкасающиеся с балкарцами, были убеждены, что слово «таулу» они употребляют, чтобы подчеркнуть особенность горной местности своего проживания. Ситуация была понята ошибочно и князем Магометом Атажукиным, приводившим указанные сведения в Коллегию иностранных дел Российской империи о балкарцах.

Рассуждая на тему об этническом самоназвании балкарцев в IX гл. «Истории народов Северного Кавказа» группа авторов (Е.П. Алексеева, И.М. Мизиев, Ю. Мужухоев, В.Х. Тменов, А.Р. Шихсаидов), впервые, преодолев традиционное ошибочное мнение об этнониме «таулу», приблизилась к научному обоснованию, дав следующее объяснение: «Самоназвание отдельных групп: малкъарлыла, бызынглыла, чечемлиле и др. Кабардинцы, помимо «балкъэр» или «къушхъэ» (горцы) называли их «бахъсэн къушхъэ», «шэджэм къушхъэ», что значит «горцы Баксана» и «горцы Чегема». Надо полагать, что эти названия означали не только место жительства отдельных групп балкарцев. Под этими названиями подразумевалось объединение. Очевидно, это были самоуправляющиеся полунезависимые сельские общины, представляющие собой раннефеодальные образования с чертами государственности»³⁸.

Не избежала ошибок в этом вопросе известный этнограф Н.Г. Волкова, сделавшая много в исследовании ряда проблем карачаево-балкарской этнографии. Изучая данную тему, она не смогла

преодолеть устоявшиеся стереотипы в исторической науке: «Общего самоназвания не имеет население пяти ущелий Центрального Кавказа, известное в настоящее время под названием балкарцев. Отсутствие общего самоназвания, вероятно, связано с тем, что в этногенезе балкарцев участвовали различные тюркоязычные родоплеменные группы, не имевшие общего самоназвания, последующая географическая изоляция и территориальная разобщенность которых не способствовали в дальнейшем оформлению единого карачаево-балкарского самоназвания».

В настоящее время в качестве общего самоназвания среди балкарцев употребляется имя таулула, т.е. «горцы» — термин хотя и тюркский по своей природе, но явно воспринятый карачаевцами-балкарцами от равнинного населения»³⁹.

Сомнительность подобных выводов очевидна, так как, вероятно, автор, не располагая документальными данными, считала, что слово «таулула» балкарцами употребляется только в настоящее время. Судя по смыслу термина, те и другие стали горцами только «в настоящее время», что вовсе не соответствует действительности. Столь же ошибочной оказалась мысль, будто термин «таулу» «воспринят... от равнинного населения». Тот факт, что кабардинцы действительно называют балкарцев и карачаевцев и осетин, чеченцев и ингушей *куиха* («горцы»), еще ни о чем не говорит, так как подобная терминологическая дифференциация подразумевается сама собой в силу очевидности самого факта. Здесь важнее то, что сами балкарцы могли называть себя горцами только в том случае, если какая-то часть их собственного этноса продолжала бы обитать на равнине.

Ведь известно, что самоназвание народа утверждается на протяжении столетий в его этническом сознании и искусственного момента в данном случае вряд ли может быть.

Понятие «балкарцы» («малкъарлыла») является субэтническим наванием наряду с общим самоназванием «таулу», тогда как, например, дигорцы и иронцы не имели общего самоназвания. Видно, этим объясняется случай, когда в прошлых веках на карте отдельно выделяли территорию Осетии и Дигорию.

Касаясь этнонима «басиан» или «басиани», Н.Г.Волкова буквально повторяет мнение Л.И. Лаврова о дате надписи на Цховатском кресте (XIV-XV вв.), где впервые упоминается термин «басиане»³⁹. Правомернее, на наш взгляд, отнести данную надпись ко

Карта земель горских народов, лежащих между Черным и Каспийским морями (Российский Государственный военно-исторический архив (далее РГВИА). Карг. 846. оп 16. №20591. Л.2 (ч)

второй половине XIV в., когда, по всей видимости, аристократическая патронимия во главе с Басиатом смогла утвердить свое господство в Большой Балкарии. Население же всех ушей под термином «баснатлары» понимало группу родственных аристократических тухумов: Абаевых, Айдаболовых, Жанхотовых, Бийевых, Шакмановых, Шахановых, которые согласно канонам геронтократии весьма почитали своего пращура из Маджар—Басиата.

Ценные мысли высказал об этом еще в начале XIX в. Г.Ю. Клапрот: «Имя басианы произошло от их знаменитого предка. Раньше они жили в степях реки Кумы, их столица была Маджары. В результате войн они отступили в теперешние свои места»⁴⁰.

К этой же мысли приходит Л.И. Лавров, который писал, что «... грузинский термин «Басиан» применительно к Балкарскому ущелью происходит от родового имени «Басиат», которым называли себя таубии этого ущелья. Страна «Басиан», таким образом, должна означать территорию, принадлежащую владетельному роду — «Басиатовым»»⁴¹.

Когда же академик Иоганн Гюльденштедт в 1772 г. о всем этно-территориальном массиве карачаево-балкарцев от Большой Балкарии до Архыза писал как о едином округе по языку и общинным учреждениям, называя его Басианией⁴², конечно же он не знал, что они употребляли специальные, устоявшиеся в их речи и сознании этнополитические термины, обозначающие единство их общины⁴³ и народа.

Правда, в беседе с венгерским ученым Жан-Шарль де Бессом в 1829 г. группа князей, стариков-карачаевцев отвергла тезис и своем происхождении от древних венгро-мадьяр (маджар), высказав мнение о маджарских этнических корнях народностей Оруспи, Безенги, Хулиам (Холам), Балкар и Дугур (Дигорцы).

В то же время по сведениям другого автора, генерал-лейтенанта русской службы И.Ф. Бларамберга, переписавшего слово в слово сведения, данные о карачаевцах Клапротом, который так же как и он сам не были в Карачае, карачаевцы: «...пришли на свою территорию из Маджара еще до того, как черкесы пришли в Кабарду»⁴⁴. Он же о балкарцах: «По старинному преданию, сохранившемуся среди них, они давно проживали в Кумских степях вплоть до Дона, но они не могут точно указать этот период. Их столица, которая, как утверждают, была великолепной, называлась Кирк-Маджар, что на их языке означает «сорок каменных строений». Они говорят, что развалины Маджара и есть то, что осталось от их столицы. Там жили многие из их князей»⁴⁵.

Арабский путешественник Ибн Батута, посетивший в 1334 г. Маджары, писал, что это «... город большой, один из лучших тюркских городов, на большой реке, с садами и обильными плодами».

Хотим заметить, что слово «кирк-маджар» означало «сорок крепостей», употреблялось в названии этнонима народа, куда изначально входили, очевидно, сорок родоплеменных объединений. Это было как бы постоянным, сакральным числом у тюрков.

Известный кавказовед Далгат в конце XIX в. в своей интересной этнографической статье «Поездка к Чегемским ледникам (Центральный Кавказ)» после беседы с долгожителями о заселении их предками ущелий, аккумулировал мысли сказителей об их историческом прошлом следующим образом: «Предание гласит, что предки нынешних балкарцев пришли сюда с Малки из Маджар, будучи тесными многочисленными кабардинцами...»⁴⁶. Когда в своих «Секретных миссиях...» штабс-капитан барон Ф.Ф. Торнау писал, что «Карачаевцы, чеченцы. (чегемцы. — Х.М.), балкарцы и урусбиевцы говорят языком татарским, весьма близким к наречию ногайскому. Черкесы не без основания полагают их ногайцами, бежавшими в горы во время нашествия монголов»⁴⁷ то, вероятно, он не мог понять, что под «ногайцами» адыги, по всей видимости, имели в виду живших в южной степной зоне Северного Кавказа в XIV — начале XVI в. маджар.

Анализируя сюжеты и мотивы легенд и преданий о заселении кабардинцами нынешней территории, фольклорист А.А. Ципинов пишет: «В ранних преданиях нами зафиксированы и мотивы пребывания автохтонного населения, жившего на нынешней географической территории адыгов (кабардинцев. — Х.М.) до их прихода. Чаще аборигенами выступают ногайцы и татары... По свидетельству еще одного предания, названия многих местностей остались от живших здесь до прихода адыгов татар и ногайцев. «Кызбурун — девичий нос, Жарарик (Жерарыкъ. — Х.М.) — земля худая. Балык — рыба. Кичибалык — маленькая рыба, Жицу (Жетисуу. — Х.М.) — семиречье»⁴⁸.

Как видно, в поздних преданиях адыгских народов, с утерей понятия «мажар» (вспомним: у Ногмова и Кудашева «маджар») из-за схожести языка балкарцев и ногайцев, татар оно заменилось поздними этнонимами «ногай» и «татар».

Интересное сообщение о бытовании в среде карачаевцев этнонима «каракиргиз» оставил А. Ламберти (XVII в.). Исходя из этого, Н.Г. Волкова заключает, что «термин каракиргиз» показывает «вто-

Гизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. II. М.: Л., 1941. С. 287-288.

рую», тюркскую принадлежность этого народа. в середине XVII в., выражающуюся, в частности, в сохранении имени «каракиргиз»⁴⁹.

Сохранение древнейшего, докипчакского этнонима «киргиз» в среде карачаевцев XVII в., скорее свидетельствует о том, что его истоки идут из эпохи собственно маджар, которые поглощали не одно крупное племенное объединение. Необходимо здесь отметить, что карачаевцы в разных источниках именовались *черкесами* или *киркизами* (*карачеркесами* и *кара киркизами*).

Так, еще Плано Карпини (XIII в.) в горах Кавказа часто отмечают два этнонима одного народа - черкес или киргиз, Иоанн де Галонифонтибус — белые чаркаси и черные чаркаси (таркаси) (XV в.), Жан Шарден и Арканжело Ламберти (кара киркез или кара черкес, карачиоли), на картах XVII-XVIII вв. — карачеркесы (кара-чиоли) или аланы и т.д.

В подготовленной М.Д. Каракетовым монографии отмечается, что эти два этнонима отражают социально-хозяйственный статус хазар — чер (джер) + кэса(р) (оседлые (чер) хазары (коса, кэса)) и кир/ кэса(р) (кочевые, степные (кыр. кир) хазары (коса, кэса), которые сами делились на белых (акъ, сарим) и черных (кара) хазар. что имеет место и в карачаевской социальной терминологии и в фольклоре.

Известно, что древние кыргызы по языку были несколько близки к уйгурам, а в IX-XIII вв. их государство достигло высочайшего культурно-экономического уровня, приводя в удивление соседние народы и страны. В IX в. власть в Южной Сибири перешла к кыргызам. В государстве енисейских киргизов был достигнут более высокий уровень экономического развития в виде господствующего земледелия, развитого скотоводства, при широком развитии добычи и обработки железа... Киргизское государство, однородное по своему происхождению и языку, выделялось оригинальной и высокой культурой», — пишет известный историк А.И. Мартынов⁵⁰.

В карачаевской обрядовой песне «Боз алаша» — «Серый скакун» встречается такое словосочетание как «къыргъыз джоргъа» — «киргизский иноходец», а в сказках и преданиях «къыргъыз тарпан» —

⁴⁹ Джованни дель Плано Карпини. История монголов // Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Гильома де Рубрука. Алма-Ата. 1993. С. 42. Иоанн де Галонифонтибус. Сведения о народах Кавказа (1404 г.) (из соч. «Книга познания мира») перев. академика З.М. Буниятов. Баку 1980. С. 16-17. Ламберти Арканжело. Описание Колхиды или Мингрелии. Записки одесского общества истории и древностей. Одесса. 1877. Т. 10. С. 212—213. Хвольсон Д.А. Известия о хозарах, буртасах, болгарях, мадьярах, славянах и руссах. Абу-Али-Ахмед бен Омар ибн Даста. СПб. 1869. С. 69-97. Каракетов М.Д. Миф и функционирование религиозного культа в заговорно-заклинательном ритуале карачаевцев и балкарцев М.. 1999. С. 287.

«киргизский тарпан». Нет сомнения, что предки карачаевцев соприкасались с обширным микроэтническим тюркоязычным миром, в среде которых особо ценили породу киргизских лошадей.

На наш вопрос в 1975-1980 гг. в Большой Балкарии, Безенги, Чегеме и Баксане, какие племена считались по преданиям наиболее древними, информаторы отвечали следующее: тюмен-маджар, хазар-маджар, адай, асан, къарабугъа, боташ, акътай, къарачай*, следы которых кроме последнего этнонима в современных патронимических образованиях балкарцев обнаруживаются уже с трудом. Так, могущественная патронимия Чегема — Согаевы относилась к роду «адай». Не исчезли из памяти народа древние топонимы: нынешний Нижний Чегем в прошлом назывался Баш Адай, а район Лечинкая — Тюп Адай. Пастбищно-покосное угодье, что располагается в Западной части Нижнего Чегема, местные жители и по сей день называют Адай Тюз.

В любом случае речь здесь может идти о тех маджарах, которые первыми проникли в ущелья современной Балкарии после походов Тимура на Северный Кавказ в 1395 и 1405 гг. Распад же Золотой Орды (1460 г.) и значительное ослабление ее преемницы Большой Орды привели в свою очередь к стремительному разложению улуса Кыпчак, куда входил весь Северный Кавказ до низовьев Волги и Дона. Новая волна этнической миграции на Северный Кавказ, связанная с падением Большой Орды (1502 г.), способствовала переселению маджар из степей в горные области, в которых проживало тюркоязычное население. В этой связи заслуживает внимания факт, описанный Клапротом: «... самая древняя в Малой Кабарде гробница.... На камне, стоящем над дверью, вырублена надпись из трех строк на татарском (вероятно, маджарско-тюркском -- Х.М.) языке, из которой сохранились только слова: «Кабан-хан, сын Бердибега, в 860 году (1455 год нашей эры)».... Бердибег был ханом Хабдтака и сыном Джанибека, после которого он правил в течение 1357-1359 годов»⁵¹.

* По полевым материалам Безенгийское, Чегемское и Баксанское ущелья назывались Тау-Карачай, а его население Таулу-къарачайлыла или таулуда. Эти материалы впервые стали известны в науке благодаря автору данной статьи Х.Х.Малкондуеву. Они же подтверждаются языковыми, топонимическими, археологическими данными и сведениями более ранних авторов, объединявших эти общества. По данным другого исследователя М.Д.Каракетова Чегемское ущелье называли Тар-Карачай (Теснинный Карачай), а Баксанское ущелье вместе с селениями Хасут, Мушту, Кичи Малка, Лахрань (до 1859 г., Российский государственный военно-исторический архив (РГВИА). Ф. 38. Оп. 7. Л. 1-5 об., 9-15) - Гитче-Карачай или Басхан-Карачай и входило в карачаевское общество (до 1859 г.). — *Ред.*

Приведенное свидетельство еще раз подтверждает наше мнение, что еще во второй половине XV в. в степях Северного Кавказа, в том числе и на территории современной Кабарды, оставалась еще группа маджарцев. Вскоре они были поглощены черкесскими, вайнахскими, дагестанскими племенами, а какая-то часть растворилась среди ногайцев и кумыков.

Отголоски этих исторических событий мы находим в памятниках устного народного творчества.

Так, если вернемся к дигорским и карачаево-балкарским легендам и песням о Басиате и Бадинате (Бадиле) и вспомним ряд сюжетно-повествовательных элементов, связанных с их ролью в становлении самостоятельных общественно-политических образований в Балкарском, Хуламском, Чегемском ущельях, Карачае и Большой Дигории, а также подвергнем научному анализу архаические названия родов и тухумов, то это может стать ключом к разгадке одной из важнейших проблем позднесредневековой истории карачаевцев и балкарцев, самого запутанного и слабо изученного периода — XV в.

На наш вопрос, «Как еще кроме как Басиатовыми вы называли в народе аристократические фамилии Абаевых, Жанхотовых, Шакмановых, Айдаболовых, Бийевых, Шахановых?» некоторые информаторы в 1975-76 гг. в Верхней Балкарии ответили «Джанибекляры» — «Джанибековы», объясняя это, как и в записи В. Миллера и М. Ковалевского (1894), тем что исторически Басиат приходится потомком какого-то хана Джанибека.

Аристократическую фамилию, правившую в Дигории до Баделя и оттесненную им на второй план в данной этнической среде, называли Кабановыми. «Народная память запечатлела борьбу между социальными верхами равнинных алан, вынужденных уйти в горы, и местной знатью»⁵², — пишет Ф.Х. Гутнов в своей статье, посвященной этой теме.

Мы же склонны рассматривать это следующим образом: один из сыновей Кабан-хана (внука Джанибек-хана) мог проникнуть в Дигорию и обосноваться здесь в качестве феодала несколько раньше Баделя, который, вероятно, будучи решительным, отчаянным и честолюбивым княжичем не поделил свою власть в общине с кем-либо из родственников. Соперничество родственников за власть было обычным явлением в средневековье. С именем Кабан-хана, очевидно, связана феодальная пагронимия в добаделевской Дигории, где данный антропоним перешел в название родовой аристократической организации.

Обобщая сюжеты ряда преданий и сопоставив их с историческими литературными источниками мы склонны считать, что Басиат и Бадинат (или Басиль и Бадиль дигорских преданий), если только это действительно реальные личности, могли приходиться правнуками убитому в 1357 г. хану Золотой Орды Джанибеку. Если предположить, что внук знаменитого Джанибек-хана Кабан был похоронен в 1455 г. на нынешней территории Терского района КБР, становится очевидным, что дети и внуки последнего, чувствуя стремительное развитие центробежных сил, а следовательно и падение Большой Орды и безвластие на формально контролируемой территории Северного Кавказа, могли искать себе спокойное пристанище у соплеменников в ущельях Центрального Кавказа.

Басиат и Бадинат могли быть правнуками Джанибек-хана, но не по линии Кабана, а по другой ветви. На наш взгляд, это ближе к истине, так как они скорее могли быть внуками местного вельможи по имени Джанибек-хан «...которому Тохтамыш незадолго до нашествия Тимура поручил многочисленное войско и отправил против султана Ахмата из Тавриза. Джанибек, разделив войско на два отряда, в 1386 г. прошел Аланские и Дербентские ворота»⁵³.

От Маджар вели свое происхождение и аристократические тухумы Чегема Бердибиевы (или Бердибековы), Рачыкауовы и безенгиевские Суюнчевы. Даже сохранились отголоски сюжетных преданий о родстве древних Басиатовых и Бердибиевых.

В известной исторической песне о событиях XVIII в. «Бекмырзала, Къайсынла» есть следующие строки:

Алгъын, Бурун Мажарладан хан къонакъла келдиле.

Ала Тазретлагъа Кюнлюм бла эндиле.

Юч кюн бла кече озгъандан сора

Ала бешкъарышла сурагъанларын билдирдиле⁵⁴.

В преданиях карачаевцев сын Чубуна Грам-хан был отцом Джанибека (родоначальника тухума Джанибеклары). Его женой была благонравная (шонай къыз) девушка из тухума Къюбанлары. От этой женщины у него был сын Къюбан, который воспитывался у аталыка из тегеев (осетин) и за его отвагу тегеи избрали своим ханом. Он остался бы там, если бы некий татарский хан Батдал-хан не начал войну против тегеев и не вынудил Кобана со всем своим семейством бежать в Карачай (личн. арх. М.Д.Каракетова). Нам представляется, что Джанибек, если конечно имеется ввиду хан Золотой Орды, не мог быть дедом или пращуром Кабанхану (осетинских преданий), так как генеалогия золотоордынских ханов линии Джучи выглядит таким образом: Багу (Саин хан) — Топан — Узбек-хан — Джанибек — Бердубек (на Бердибеке династия Саинов прерывается) (см.: Абуль-Гази. Родословная древа порков. Пер. Г.С.Саблукова. Казань, 1906. С.154-156; Шакарим Кудайберды улы. Родословная порков, киргизов, казахов и ханских династий. Алма-Ата, 1990 С.95) — Ред

Прежние, древние Маджарские ханы пришли
Они к Тазретовым (Абаевым) с солнечной стороны спустились,
После трех дней и ночей гостевания.
Они дали понять, что ищут краденых детей.

Нетрудно догадаться, что в словах текста «алгъын, бурун Маджарла...» — «прежние, древние Маджары» выражается смутное воспоминание о прежней прародине балкарцев.

Таким образом, многолетнее изучение рассматриваемой проблемы привело нас к следующим выводам: постоянным этническим самоназванием для всех субэтнических групп балкарцев был этноним «таулу», устоявшийся с первой половины XV в. и сохраняющийся по сей день. Кабардинское название «къушхъэ» (горцы), на наш взгляд, является прямой калькой лексической единицы «таулу», где в это понятие адыги включают не только ландшафтно-географическую особенность места проживания балкарцев, чегемцев, баксанцев и др.

Оно, несомненно, несет в себе этноплеменное, народное его понимание. Приставки же «балкъэр», «бахъсэн», «шэджэм» употребляются со словом «къушхъэ», чтобы выделить субэтнические группы карачаево-балкарского народа.

В карачаево-балкарской народной песне «Хасаука», где повествуется о неравном сражении карачаевского войска и мирного населения с русской армией под командованием генерала Эммануэля в 1828 г., говорится:

Тизгинлешиб, Къарачайгъа джау кирди,
Батыр Къатукъ сабийлеге кёл берди:
«Таулучукъла, сиз да ёсюб джетерсиз,
Бу къан дертни джуууабларын этерсиз»⁵⁵

Строем в Карачай вошел враг,
Храбрый Кайгук подбодрил детей:
«Таулучонки, вскоре вы вырастете
И будете за нашу кровь мстить!»

Употребив в демунитивной форме детерминант «таулу + чукъла» — «таулу + чонки», карачаевские певцы, возможно, имея ввиду географическое начало в этом понятии, могли также подразумевать этническую его принадлежность.

Выдающиеся представители карачаево-балкарской письменной культуры XIX — XX вв. Дауд-Хаджи Шаваев, Кязим Мечиев, Исмаил Семенов, Керим Отаров, Кайсын Кулиев, Танзиля Зумакулова

и другие, обращаясь к своему этносу, как правило, употребляли словоформу «таулу».

Когда Кязим Мечиев в XIX в. создавал свои символично-драматические образы о тяжелом характере взаимоотношений внутри различных сословно-представительных слоев населения Балкарии, в ряде вариантов наших записей это звучало так:

Ой, мени таулу халкъым,
Къыйынлыкъда джашайса.
Сен да бир башха болмай
Джаралы джугъутурса⁵⁶

Ой, мой народ таулу
Живешь ты в тяжелых условиях.
Без сомнения ты и есть
Тот раненный тур.

Мудрец здесь конечно же имел в виду не каких-то других горцев Кавказа, а именно свой родной народ таулу, его страдание, боль и трагедию.

В 1910 г. находясь в странах Арабского Востока, он пишет стихи грустного содержания, где придавая бедности типологический характер, в этническом обозначении своего народа употребляет чувствительный для его сердца термин «таулу»:

Араблыны кёзлери да таулуну
Кёзлерича, бушуудан топ-толуду,
Хар джерде бушуу кёплюгюн кёрме,
Хар факъыргъа саламымы береме⁵⁷

Глаза араба, словно у таулу
Везде вижу много страдающих,
Везде сочувствую каждому бедняку.

Системно-аналитическое исследование пятидесяти номеров республиканской газеты «Заман» за 2000 г. показало, что лишь 10% авторов научно-популярных статей по культуре, литературе, истории, фольклору и т.д. в качестве собственного этнонима употребляют лексему «малкъар». Остальные же предпочитают термин «таулу». Как видно, эндоэтноним «таулу» оказался куда устойчивее экзоэтнонима «малкъар», который на родном языке по сей день как-то не воспринимается как название всего народа.

Так, группа авторов сборника по различным проблемам карачаево-балкарского языка, выпущенного в 1962 г. КБНИИ, пишет:

«Балкарцы, или как они сами себя называют «таулу»... и холамцы, и безенгийцы, и чегемцы, и баксанцы называют себя «таулу...»»⁵⁸.

Доктор искусствоведения А.И. Рахаев считает: «Балкария подразделялась на несколько обществ, которые назывались по ущельям.... Общим было самоназвание «таулу-ла»»⁵⁹.

В своей монографии кандидат педагогических наук М.Б. Гуртуева, изучая народные методы воспитания балкарцев, относительно их национального самоназвания, употребляет термин «этнос таулу»⁶⁰.

Исследование показало, что самоназвание народа возникает в определенный исторический период как выдающийся фактор ее этнической самоидентификации.

В своем становлении народ «таулу» выбрал различные этнокомпоненты, что отразилось в его танцах, музыке, сюжетах и мотивах нартовского эпоса, языческих и христианских персонажах, материальной культуре, терминах скотоводства и земледелия.

Завершая краткое исследование об одном из самоназваний карачаевцев и балкарцев, приходится обращать внимание на более отдаленное в диахроническом плане время, в котором, как нам представляется, а для этого существует немало источников и материалов в документальном и фольклорном виде, балкарцы имели и другое единое самоназвание с карачаевцами до XV века. В будущих исследованиях мы постараемся осветить эту проблему, которая многие годы волнует как исследователей карачаево-балкарской истории, культуры и этнографии, так и простых людей.

Примечания.

1. Лавров Л. П. Карачай и Балкария до 30-х годов XIX в. // Кавказский этнографический сборник. Т. IV. М., 1969. С. 55-56.
2. Чеснов Я.В. О социальной мотивированности древних этнонимов // Этнонимы. М., 1970. С. 46.
3. Агеева Р.А. Страны и народы: происхождение названий. М., 1990. С. 72.
4. Очерки истории балкарского народа. Нальчик, 1961. С. 26.
5. Лизриев Х.А. Историография походов Тимура на Северный Кавказ // Вопросы истории исторической науки Северного Кавказа и Дона. Вып. III. Грозный, 1985. С. 198-199.
6. Архив Кабардино-Балкарского института гуманитарных исследований (далее КБИГИ). Фольклорный фонд, ед. хр. 13, дело № 6.
7. Никонов В.А. Этнонимия // Этнонимы. М., 1970. С. 19.
8. Сикачнев А. И-М. Погайский героический эпос. Черкесск, 1994. С. 28-30.
9. Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях. Нальчик, 1983. С. 106.

10. Архив КБИГИ. Там же
11. *Гутинов Ф.Х.* Бадел генеалогических преданий осетин // Проблемы исторической этнографии Осетии. Орджоникидзе. 1988. С.55.
12. *Кудашев В.В.* Исторические сведения о кабардинском народе. Нальчик. 1991. С. 31.
13. Русско-осетинские отношения в XVIII в. Т. I, Орджоникидзе. 1976.
14. Очерки истории балкарского народа. Нальчик. 1961. С. 41.
15. Осетия и осетинцы. Владикавказ; СПб.; 1994. С. 112.
16. Архив КБИГИ. Там же.
17. Там же.
18. *Кудашев В.В.* Указ. раб. С.156-157.
19. *Лайпанов Х.О.* К истории карачаевцев и балкарцев. Черкесск. 1957.
20. Кудашев В.В. Указ. раб. С. 157.
21. *Гарипова Ф.Г.* Татарская гидронимия // Вопросы этногенеза татарского народа по данным гидронимии. Казань, 1998. С. 571.
22. «Ханы Золотой Орды». Казань, 1998.
23. *Батчаев В.М.* «Мы пришли из Маджар? Факт или вымысел?» // Вопросы средневековой археологии Северного Кавказа. Черкесск, 1988. С. 160-177.
24. Там же. С.172.
25. *Закиев М.З.* О мытарях и мастьях // Татария. Казань, 1987. С. 283.
26. *Мухамедова Р.З.* К проблеме этногенеза татар-мишарей. // Татария. Казань, 1987. С. 250.
27. *Ногмов Шора.* История адыгейского народа. Нальчик, 1982. С. 43
28. *Кудашев.* Указ.раб. С. 31.
29. *Думанов Х.М.* Ногмов о происхождении балкарцев // Этнографический сборник. Нальчик. 1984. С. 95.
30. Кабардино-русские отношения в XVI-XVIII вв. Т.1. М., 1957. С.170.
31. *Бутков П.Г.* Материалы для новой истории Кавказа с 1720 по 1802 г. Т.II. СПб., 1869. С. 205.
32. Документы по истории Балкарии. Нальчик, 1959. С. 22-39.
33. *Батчаев В.М.* Болгар и Балкар (К вопросу о взаимосвязи этнонимов) // Актуальные проблемы феодальной Кабарды и Балкарии, Нальчик. 1992. С. 141-151.
34. *Абаев Мисост.* Политические взгляды. Нальчик, 1980. С. 93-94 .
35. *Батчаев В.М.* Указ. раб. С.149.
36. История народов Северного Кавказа. Г.1. М., 1988.
37. Там же. С.370.
38. Там же. С.238.
39. *Волкова Н.Г.* Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. М., 1973. С. 87.
40. *Клапрот Генрих-Юлиус.* Путешествие по Кавказу и Грузии, предпринятое в 1807-1808 гг. // Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX в. (АБКИЕА). Нальчик, 1974. С. 235-279.
41. *Лавров Л.И.* Указ. раб. С.78.

42. Гюльденштедт Иоганн-Антон. Из «Путешествия господина академика И.А. Гюльденштедта через Россию и по Кавказским горам в 1770, 71, 72 и 73 годах» // АБКИЕА. С. 206-207.
43. Каракетов М.Д. Миф и функционирование религиозного культа в заговорно-заклинательном ритуале карачаевцев и балкарцев. М., 1999. С. 284.
44. Бларамберг И.Ф. Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа // АБКИЕА. С. 421.
45. Там же. С. 429.
46. Газ. «Казбек». № 29. Владикавказ. 1896.
47. «Секретная миссия в Черкессию русского разведчика барона Ф.Ф.Торнау». Нальчик, 1999. С. 483 Сост. Б.М. Керефов, Р.У. Туганов.
48. Ципинов А.А. К проблеме заселения кабардинцами современной территории. Фольклор и действительность // Народы Северного Кавказа: вопросы истории и историографии Конф., посвящ. 70-летию Т.Х. Кумыкова. Нальчик, 1998. С. 82.
49. Волкова Н.Г. Указ. раб. С. 99.
50. Археология СССР. М., 1973. С. 213-217.
51. Клапрот Генрих-Юлиус. Указ. раб. С. 279.
52. Гутнов Ф.Х. Указ. раб. С. 53.
53. Там же. С. 57.
54. Архив КБИГИ. Ф.ф. Там же.
55. Там же.
56. Там же.
57. Мечиев Кязим. Стихотворения и поэмы. Т. I. Нальчик, 1989. С. 338 (на кар.-балк. яз.).
58. Материалы и исследования по балкарской диалектологии. лексике и фольклору. Нальчик, 1962. С. 4.
59. Рахаев А.И. Песенная эпика Балкарии. Нальчик, 1988. С. 21.
60. Гуртуева М.Б. Балкарский фольклор о народном опыте воспитания. Нальчик, 1974. С. 19.

Установление искусственного родства при обрядах детского цикла у карачаевцев

Приблизиться к пониманию феномена родства, его эволюции и роли в истории человечества невозможно без широкого привлечения материалов по искомой тематике по социальным общностям различных типов и уровней всего пространства ойкумены и их глубокого всестороннего изучения. Особое внимание вызывает проблема искусственного (духовного) родства, его функциональная особенность и формы проявления в различных историко-культурных областях и отдельных этнических средах на различных этапах истории человечества.

В этой связи научный интерес представляет исследование форм искусственного родства у карачаевцев, наименее изученных в среде кавказских горцев. Это тем более актуально, что карачаевцы в силу известного консерватизма своих традиций сохранили до наших дней некоторые обычаи искусственного породнения (молочное родство, побратимство, родство с «другим домом»).

В настоящей статье мы намерены рассмотреть лишь те виды адапции, которые возникают при обрядах детского цикла: повивальное родство, родство с женщиной, производящей первое кормление новорожденного и атальчество.

Родство с повитухой

Обычай установления псевдородства при приеме родов в системе институтов искусственного родства у народов Северного Кавказа к настоящему времени изучен недостаточно. Данная проблема в большей степени исследована у осетин.¹ В статье Я.С. Смирновой «Искусственное родство у народов Северного Кавказа: формы и эволюция» отмечается, что «породнение при родах между семьей новорожденного и семьей женщины, принимавшей роды, было известно у осетин. По нашим сведениям, нередко это делалось только при рождении первенца. Другие народы Северного Кавказа такого обычая не знали, ограничиваясь лишь подарком повитухе».² И.М. Шаманов в работе «Обряды и поверья карачаевцев, связанные с рождением ребенка (XIX – начало XX вв.)» также не отмечает бытования этого обычая у карачаевцев.³ В то же время согласно сведениям, полученным нами в ходе полевых исследований, проведенных в аулах Малого и Большого Карачая в 1997–1998 гг., можно утверждать, что в прошлом эта форма искусственного родства имела здесь повсеместное распространение. Более то-

го, важное отличие карачаевского повивального родства от осетинского обряда заключалось в том, что в Карачае *каждый* человек состоял в искусственном родстве с повитухой.

Гермин, определяющий повитуху – *аначы* – в качестве «родственницы» – *киндик ана* – все еще известен пожилым карачаевцам.³ В зависимости от контекста, от того говорил ли информатор о повитухе, как о некоем абстрактном лице, принимающем роды, или же об определенной женщине, помогавшей его появлению на свет, зависел и выбор конкретного термина. В первом случае употреблялось слово «*аначы*» – повитуха (или *аначы къатын* – «женщина, принимающая роды», *туудурган къатын* – «женщина, помогающая при родах», реже *уста къатын* букв. «искусная [врачующая] женщина»), а во втором – «*киндик ана*» («пуповинная мать»), что подчеркивало отношение информатора к «своей» повитухе как к человеку близкому, как бы равному матери. Большинство информаторов отмечают, что и *киндик ана* в свою очередь относились к ним как к своим детям и часто называли их «мой сын» («*джашым*») или «моя дочь» («*къызым*»)⁴. Иногда же с горлостью говорили: «*Мен аны киндик анасыма!*» («Я его/ее пуповинная мать!»)⁵.

Основные функции *аначы* состояли в родовспоможении (облегчении мук роженицы, слежении за правильным положением ребенка в чреве матери, принятии новорожденного) и правильном перевязывании и отсечении пуповины, а также в «сохранении» ребенка и матери от губительного влияния вредоносных сил и т.д. Ключевым моментом в этой цепи (применительно к предмету нашего исследования) является отсечение пуповины (*киндик кесет*). Это действие обуславливало приобретение *аначы* статуса «пуповинной матери» (*киндик ана*) новорожденного (*джангы тууган*). Поэтому *киндик ана* определялась инфор-

³ Слово «*аначы*» встречается в карачаево-балкарской литературе и работах по этнографии карачаевцев и балкарцев и состоит из двух частей: корня «*ана*» – «мать» и продуктивного аффикса «*чы*», обозначающего профессиональную принадлежность (по своему значению он сопоставим с суффиксом «*щик*» в русском языке, например, в слове *каменщик*), и этимологизируется как «принимающая роды» т.е. повитуха [КБРС, 1989, С. 64]. В противоположность «*аначы*» термин «*киндик ана*» в письменных источниках нам не встречался, нет его в специальной работе А.К. Салпагаровой «Некоторые термины родства в карачаево-балкарском языке» [// Проблемы истории карачаево-балкарского и погайского языков. Черкесск, 1989.], а также в «Карачаево-балкарско-русском словаре» [КБРС, 1989], хотя он легко понятен и переводим («*киндик ана*» буквально переводится как «пуповинная мать») и стоит в одном семантическом ряду с другими карачаевскими (тюркскими) терминами искусственного родства (например, *сют ана* – «молочная мать»; *элчек ана* – «сосковая мать»; *богуш ана* – «свадебная мать» и др.).

маторами именно как «женщина, отсекающая пуповину» (*киндик кесген кыстын*).⁶

Причины возникновения подобного отношения к женщине, отсекавшей пуповину, заключены, с одной стороны, в сакрализации карачаевцами самого акта деторождения, с другой – в их представлениях о существовании магической связи между ней и принятым ею ребенком. Карачаевцы полагали, что с перевязыванием и последующим отсечением пуповины обрывается не только физическая, но и некая сакральная нить, связующая младенца и мать.⁷ В этой связи действия *киндик ана* как бы приравнивались к самому акту деторождения, обуславливавшего уравнивание статусов (по крайней мере, на мыслительном уровне) матери новорожденного (*туужъан ана, кеси анасы*) и его *киндик ана*. Кроме того, по представлениям карачаевцев, ребенок наследует некоторые духовные (добродетель, мудрость и т.д.) и физические (долголетие, плодовитость и др.) качества своей *киндик ана*.

Потенциальная *киндик ана*, как правило, была многодетной и кормившей матерью, известной своей мудростью, добротой и иными почитаемыми качествами. По данным полевых материалов, социальное происхождение *киндик ана* играло немаловажную роль в обрядово-культурной системе, связанной с родами. По некоторым полевым данным, ею была женщина, принадлежащая к узденскому сословию.⁸

Проведенное нами исследование показало, что изначально *аначы* и *киндик ана* были двумя разными участницами родовспоможения. *Аначы* выполняла непосредственно функции повитухи, обладая специальными практическими и магическими знаниями и опытом. Для совершения же ритуального обряда перевязывания и отсечения пуповины (*киндик кесу*) специально приглашалась другая женщина – *киндик ана*.⁹ Аналогичным карачаевскому обряду являлся казахский. Здесь так же как и у карачаевцев в качестве потенциальной пуповинной матери – *кiндiк шешесi* – выбиралась замужняя женщина, как правило, близкая подруга роженицы. «Прием родов, – пишет Х. Аргынбаев применительно к казахам, – доверяли обычно всеми уважаемой пожилой женщине, а пуповину отрезала близкая приятельница роженицы (*кiндiк шешесi* [«пуповинная мать»])».¹⁰

По информации этнографа Л. Боташевой (г. Черкесск), любезно предоставленной нам в 1999 г., одна из основных функций *киндик ана* заключалась также и в том, что она обмазывала губы ребенка своим

В определенном смысле подтверждением этому служат и строки старых карачаевских зикров, описывающие рождение Мухаммеда. Здесь функции «*аначы*» приписаны двум гуриям: Мариям и Асият [Зикирле, 1991. 9 б.].

молоком, дабы тот перенял все ее положительные качества.¹¹ Возможно, в отдельных случаях повитуха или женщина, желающая стать *киндик ана*, вступая в отношения искусственного родства с семьей роженицы, стремясь дополнить и еще более укрепить эти отношения, имитировала первое кормление и тем самым вступала в молочное родство (*сют ажэуукълукъ*). Объединяя в себе роли как *киндик ана*, так и *сют ана* – молочной матери новорожденного – повитуха или пуповинная мать обретала, конечно, более высокий статус в родственных отношениях карачаевцев. Но и в этом случае главная роль *киндик ана* по-прежнему сводилась к исполнению обряда «отсечения пуповины»¹² (на это же указывает и доминирование термина «пуповинная мать»): пуповину новорожденного перевязывали жгутом, из материнских волос и затем отсекали. Образовавшуюся ранку повитуха посыпала золой или же накладывала на нее паутину.¹³ Послед, согласно универсальной традиции, *аначы* закапывала около реки или в конце огорода – «в местах, где не ступала нога человека».

Впрочем, иногда ритуальное действие по перевязыванию и отсечению пуповины в карачаевских родинах вместо *киндик ана* могла исполнить и сама *аначы*, однако подобное случалось лишь при приеме «незапланированных» родов, когда возникала необходимость оказания срочной медицинской помощи роженице, но в силу тех или иных причин (например, удаленности от селения или при «срочных» родах и т.д.) не были заранее приглашены профессиональная *аначы* и потенциальная *киндик ана*.

Как правило, *аначы* и *киндик ана* приглашали родственники мужа, редко – близкие роженице люди. При рождении же первенца (*тунъюч тунъуч*) и *аначы*, и *киндик ана*, как правило, выбирали и приглашали родители роженицы, так как в старину первые роды у карачаевков происходили в доме родителей, для чего за месяц два до родов в так называемый «период тяжести» (*«тиширыуну аур заманы»*¹⁴) роженица в сопровождении свояченицы (*ансын*) возвращалась в родительский дом. Примерно столько же времени она находилась там и после родов, а уже затем молодая мать с подарками для свекрови (*къайын ана*) и свекра (*къайын ата*) возвращалась в свою семью. Этот обычай назывался «*баи баглаб къайтыу*» – «возвращение с повязанной головой».¹⁵ В тех случаях, когда роженица принадлежала к высшим сословиям Карачая – князьям (*бий/таубий*) или дворянам (*ёзден*), *аначы* и/или *киндик ана* приводили с собой аталыки.¹⁶

Место предстоящих родов определялось и подготавливалось *аначы*. По традиции роды происходили чаще всего на разостланной на полу соломе, устланной кошмой. Иногда эту импровизированную постель

сверху прикрывали куском какой-либо материи.¹⁷ Будучи в Карачае Г.Ф. Чурсин отмечал, что роженицу «кладут на земляной пол, подослав солому и положив сверху войлочную постель; родить же на кровати не разрешается».¹⁸ Нечто подобное существовало и у других народов мира. Так, в русских родинах «роды чаще всего происходили вне жилого помещения – в хлеву, в овине или по наиболее распространенной и древней традиции – в бане. В XVI – XVII вв. даже русские царицы, как и крестьянки XIX века, перед родами удалялись в "мыльню"».¹⁹

На Кавказе еще в 20-х годах XX в. «в сельской местности подавляющее большинство женщин рожало в домашних условиях с помощью повитух и только немногие (преимущественно при трудных родах) обращались к акушеркам».²⁰ По мнению большинства информаторов, такое отношение к врачебной помощи при родах было обусловлено субъективными причинами. Некоторые семьи считали, что ребенок, принятый женщиной, принадлежащей к другой, не мусульманской конфессиональной среде (в начале XX в. профессиональными акушерками в Карачае, как правило, были русские женщины), вследствие унаследования им некоторых ее личностных (психо-физиологических) качеств, вырастет «неполющенным» карачаевцем. Другие – просто не желали установления родства с иноэтничным и иноконфессиональным субъектом, считая такое родство менее престижным. Третьи – с большим доверием относились к традиционным практическим приемам и опыту *аначы*, скептически оценивая врачебное мастерство акушерок. Действительно, несмотря на большой процент детской смертности на Кавказе, исследователи конца XIX – начала XX в. отмечают достаточно высокий уровень практических знаний и умений карачаевских повитух.²¹ И, наконец, четвертые, и, пожалуй, они составляли подавляющее большинство сторонников обряда традиционного родовспоможения, испытывали суеверный страх за будущее ребенка и его матери, полагая, что неисполнение ритуальных магических действий повлечет за собой интервенцию вредоносных потусторонних сил: черных джинов (*кыраджин*), шайтанов (*шайтанча*), оборотней и ведьм (*обурла*) и т.д.²² Как и у русских, в этот период «главным аргументом в пользу повитухи была воспитанная веками уверенность в ее знании всех необходимых рациональных магических приемов, что положительно влияло на психологическое состояние роженицы».²³

Существовали и чисто практические причины бытования повивального родства у карачаевцев: оно позволяло расширить круг родственников как семьи ребенка, так и повитухи, а в условиях феодального быта Карачая установление родства являлось одним из основных способов

заклучения надежного союза (в том числе политического, например, посредством династических браков).

Основополагающие критерии подбора повитух (карач. – *аначы*) у народов Евразии (и в том числе у карачаевцев) носили универсальный характер и сводились к следующим показателям: повитухой могла быть, как правило, «пожилая женщина (у нее не должно быть месячных очищений), безупречного поведения», умеющая выполнять различные действия практического и магического характера.²⁷ Как и у ряда других народов (например, адыгов²⁸), считалось, что она должна иметь «легкую руку» (*къолу дженгыл*) и «хороший характер» (*арыу халы*).²⁹ И наоборот, как и у русских, «избегали приглашать таких повитух, у которых свои, а тем более повитые дети умирали: их нежизнеспособность свидетельствовала не только о недостаточном знании приемов родовспоможения, но и о том, что у нее "тяжелая рука"».³⁰

Статус *аначы* в Карачае был институционализирован, что не могло не сказаться на ее роли, которую она играла в ритуальной жизни общества. Опытные *аначы* были известны далеко за пределами своего аула и являлись персоной всеобщего уважения. По мнению информаторов, они обладали исключительными способностями и нередко скрытым (тайным) знанием. Процедура приема родов представляла собой синтез практических и магических действий, связанных с отпугиванием злых духов, их «обманом» и т.д. Среди многочисленных магических средств, способствующих нормальному процессу родов, основное место занимали приемы имитативной магии.³¹ «Считая, что "всякая замкнутость мешает быстроте родов", – пишет Т.А. Листова – исследователь русской родильной обрядности, – развязывали все узелки не только на одежде роженицы, но и всех домочадцев, распускали роженице волосы, раскрывали все двери, ворота, печные заслонки, шкафы, сундуки».³² Все это в полной мере применимо и к карачаевцам, которые, помимо того, развязывали вообще «все, что могло быть завязано» и в том числе отпирали все замки, разряжали оружие, раскрывали ножницы и т.д. Данный обычай в Карачае носил название «*ткююлмек тешиу*» – «развязывание узлов».³³ Если роды осложнялись, карачаевцы прибегали к *дополнительному завязыванию и развязыванию узлов*. «Для этого, –

²⁷ Разные авторы придерживаются различной терминологии: гомеопатическая магия (Д. Фрезер), подражательная (Т.П. Листова), имитативная и апотропеическая (Я.С. Смирнова). Мы предпочитаем термин «имитативная магия».

²⁸ Д. Фрезер пишет, что в представлении различных народов «физическое препятствие, представляемое узлом на веревке, создало бы соответствующее препятствие и в теле женщины, т.е. ребенок был связан в утробе и поэтому мать не могла его родить» [Фрезер Д. Золотая ветвь. Вып. 2. М., 1928. С. 82].

пишет этнограф И.М. Шаманов, — брали тесьму, завязывали на ней узлы и затем развязывали их, приговаривая: "Роди так же легко, как мы развязываем эти узлы".³² Литературные данные подтверждаются и полевым материалом.

Необходимо также сказать о знаково-символической стороне исследуемого обычая. В представлениях карачаевцев, как и других, например, славянских народов³³ роженица в течение 9—11 дней до дня пеленания считалась нечистой и над ней полагалось провести обряд очищения *тазаланыу тазаланыумек адет*, заключающийся в купании на третий день после родов «серебряной» водой «*кюмюшсуу*» и посыпанием муки от очага до места родов, смазывании коленок и локтей топленым маслом.³⁴ Название «серебряная вода» связано с тем, что в корыто (*джуунчакъ тегене*) с водой опускали серебряные предметы, так как считалось, что серебро обладает магическими (в первую очередь очищающими) свойствами.³⁵ До обряда очищения мать не могла кормить своего ребенка и даже дотронуться до него. Этой же процедуре подвергалась и повитуха, ибо «свершившиеся роды оскверняли не только родившую женщину, но и всех "прилучившихся при родах"» и ритуальное очищение «позволяло повитухе идти и принимать следующего ребенка».³⁶

По рождении ребенка, *киндик ана* одаривали «благородной» материей и/или деньгами, особенно щедро — если рождался мальчик, тем более первенец (*тюньюч тунъуч улан*) или долгожданный наследник. Наиболее шумно, отмечает И.М. Шаманов,³⁷ справляли рождение первенца-сына. Ритуальное празднество «*ыстым той*» в честь него было необычайно ярким и веселым и сопровождалось различными играми (как-то: «*хан оюн*», «*кюбюрчек оюн*», «*джырна оюн*», «*джюзюк оюн*» и др.) и состязаниями (например, лазанием по сыромятному ремню «*джасу джиб*», смазанному жиром и т.п.), выстрелами в воздух и т.д.³⁸ В этом случае отношения с семьей *киндик ана* были особенно крепки. Видимо, это обстоятельство в некоторой степени обусловило вывод Я.С. Смирновой о том, что «данный вид породнения появился ... в связи с развитием ... своего рода культа перворожденных мальчиков».³⁹ Однако карачаевские материалы не позволяют свести генезис повивального родства к культу перворожденных мальчиков, связанному с представлениями карачаево-балкарцев и осетин о роли первенца, как «живого воплощения первочеловека, блюстителя правил поведения, берущих свое начало со времени оногo и, тем самым, выступающего провозвестником будущей жизни, судьбы».⁴⁰ Применительно же к осе-

³² Здесь, вероятно *кюмюшсуу* — «серебряная вода».

тинам правомерно говорить о редукции этого вида псевдородства или, что на наш взгляд более вероятно, о некоем синкретизме двух самостоятельных явлений. Более архаичное и широкое бытование этого обычая у карачаевцев позволяет нам говорить об эндогенном характере его бытования, уходящего своими корнями в древнетюркскую культуру. В известном смысле подтверждением тому может служить, например, факт, как мы уже отмечали выше, бытования в прошлом этого обычая и идентичная карачаевской терминология у казахов: женщину, вступающую в родство путем перевязывания и последующего отсечения пуповины, казахи называли «*күшік шеш*» – «пуповинная мать». ⁴¹ Осетинский вариант обычая, согласно данным полевых материалов А.Б. Дзadzиева, не предписывал строгого соблюдения брачных ограничений между семьями роженицы и повитухи – «названными» братьями и сестрами, «браки между которыми допускались, хотя и осуждались общественно», ⁴² в то время как у карачаевцев «браки запрещены в тех же случаях, что и между родственниками». ⁴³ Распространение этого обычая у осетин, по всей видимости, связано с наследием «старого аланотюркского смешения». ⁴⁴ «Полевой этнографический материал. – пишет Б.А. Калоев в книге «Осетинские историко-этнографические этюды», – показал родство балкарцев и карачаевцев с осетинами в хозяйстве, в культуре, в обычаях, нравах и т.д. Эту близость во многом можно объяснить как этническим родством, так и общими традициями этих народов, сложившимися в период их пребывания в горах Западной Алании». ⁴⁵ Возможно, осетинский обычай породнения при приеме родов носит экзогенный характер и является результатом тюркского (карачаево-балкарского) этнокультурного влияния.

Родство с *киндик ана* считалось нерушимым и вступать с ее детьми в брак запрещалось. В то же время отношения родства ограничивались лишь рамками двух домов, не распространяясь на ближайших родственников и *атаулы*, к которым они принадлежали. ⁴⁶ Такие же ограничения имели место и у осетин. «Породнение при родах, – пишет Я.С. Смирнова, – не распространялось на родственников ни одной, ни другой семьи, т.е. не влекло за собой для них ни взаимопомощи, ни взаимозащиты, ни брачных ограничений». ⁴⁷ Семье же самой *киндик ана* всегда оказывалась поддержка и, при необходимости, помощь. ⁴⁸ «Ее очень уважали и всегда старались оказать какую-либо услугу. Часто можно было слышать, как родители поручают своему ребенку сходить к своей *киндик ана* и выполнить какую-то работу». ⁴⁹ Люди всегда помнили о своей *киндик ана*. Ее приглашали на торжества в честь ее «сына» или «дочери» (например, свадьбу), и всячески подчеркивали свое уважение, усаживая на одно из почетных мест и предлагая лучшие угощения.

«Между семьей *киндик ана* и семьей новорожденного, — рассказывала 80-летняя Папа Лоова, — устанавливается такая же родственная связь, как и при молочном родстве.⁵⁰ Ей и ее семье полагалось преподносить подарки: одежду, украшения и прочее, всячески помогать в дальнейшей жизни и оказывать различные знаки внимания». Незнание (без видимых причин) своей *киндик ана* расценивалось обществом как проявление неблагодарности, невоспитанности.

Во второй половине XX в. с дальнейшим ростом народного просвещения и развитием отечественной системы здравоохранения, широким строительством пунктов неотложной медицинской помощи и родильных домов, роды дома при помощи повитух стали менее предпочтительны и, несмотря на их частичное возобновление в годы войны и депортации (1941-1957 гг.), происходили уже крайне редко.⁵¹ К 70-м гг. XX в. традиция народного акушерства и обычай повивального родства у карачаевцев практически прекратили свое существование. Как некое остаточное явление от повивального родства можно отметить сохранившуюся до настоящего времени традицию одаривания акушеров.

Родство с кормилицей

Молочное родство было известно всем народам Кавказа, однако обычай первого кормления с последующим установлением искусственного родства с кормилицей на Северо-Западном Кавказе практиковался лишь у ногойцев, карачаево-балкарцев и осетин. Относительно осетинской версии его бытования мнения исследователей расходятся: одни не отмечают⁵² или вообще говорят об отсутствии обычая установления искусственного родства с кормилицей⁵³, другие, напротив, подтверждают его существование.⁵⁴ «Тотчас по рождении его [новорожденного] кормили грудью какой-нибудь другой женщины, — писал А.Х. Магомедов об осетинах, — говоря, что молоко матери еще не годится для питания»⁵⁵. «Очевидная иррациональность такого объяснения, — заключает из сказанного Я.С. Смирнова, — позволяет предположить в нем редукцию некогда рационального обычая, ведшего к породнению. Вместе с тем не исключено и другое истолкование, по которому отсутствие у осетин разумного объяснения интересующего нас обычая связано с заимствованием его у кавказских тюрков».⁵⁶

⁵⁰ Этого же мнения придерживается также Х.В. Дзуцев [Дзуцев Х.В. Эволюция осетинской семьи и межсемейных отношений. Этносоциологический анализ. М., 2001. С. 175]. В этой связи интересно отметить, что почти идентичный карачаевскому обычай существовал у бендерских гагаузов. Согласно местной традиции, мать ребенка могла кормить его лишь на третьи сутки после родов, и все это время за ним ухаживала кормилица [Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда // ЭО. М., 1900. №. 1].

В Карачае после того как *киндик ана* перевязывала и отсекала пуповину, *аначы* купала новорожденного (*о.жанъы туугъан*) в теплой воде и, завернув в мягкую материю, передавала в руки третьей женщины — молочной матери (*сют ана*), специально приглашенной к этому моменту для совершения обряда первого кормления.⁵⁷ При этом *сют ана* следовало дать новорожденному правую грудь (*онъ эмчек*).⁵⁸ Выбор в пользу правой груди, во-первых, имеет чисто практическое объяснение — она полнее левой (а традиционный этикет требовал демонстрации подчеркнутого уважительного отношения сторон) и, во-вторых, обуславливался представлениями о магических преимуществах молока правой груди (*онъ эмчек*). Здесь мы наблюдаем одно из проявлений главного принципа традиционной космологии — представление о бинарно-оппозиционной структуре мира, включающей такие оппозиции, как: верх — низ, правое — левое, почетное — непочетное и т.д. Человек как часть микрокосмоса, также двусоставен из симметрично противоположных частей: правой — «почетной» и потому освященной стороны и левой — непочетной.

В качестве *сют ана* у карачаевцев, как правило, чаще всего выступала одна из невесток *атаула* или *тукума*⁵⁹ (интересно, что и у осетин, по утверждению А.Б. Дзедзиева, «в большинстве случаев кормилицей ребенка была *родственница*, имевшая грудных детей»⁶¹) и редко подруга матери ребенка или просто добрая соседка.⁶²

В отдельных случаях *сют ана* младенцу приводили претенденты в аталыки (как правило, это была родственница, но не невестка аталыка), в других — обряд первого кормления могла исполнить и сама аталычка (*эмчек ана*)⁶³ (об этом дальше). На существование похожего обычая у кабардинцев указывает А.С. Мирзоев. Здесь, как он отмечает, также бывало, что «аталык подыскивал для младенца и кормилицу».⁶⁴ В случае, когда кормилицей княжеского (*бий*) отпрыска становилась жена первостепенного дворянина (*сыйлы/уллу/сырма/баш ёзден*), обряд первого кормления функционально соответствовал в некоторой степени аталычеству, ибо князья также одаривали дворян землей и скотом⁶⁵, и в комплексе своих составляющих этот обычай также являлся инструментом укрепления отношений сюзеренитета-вассалитета.⁶⁶ Считалось, что

* Слово «онъ» — правый(ая) — означает также силу, мощь, способность и применяется для определения превосходной степени («онълу») [КБРС, 1989. С. 497 — 498].

.. Так, в а. Хурзук супруга первостепенного дворянина (сырма-узденя) Майла Боташева кормила детей князя (бия) Исмаила Дудова: сыновей Хаджи-Мурзу, Адемея, Тугана и дочерей Джанчык и Чачу. После того как жена Майла стала сют ана Хаджи-Мурзы — первого ребенка Исмаила — Исмаил Дудов оторвал семью Майла Боташева от тийре (фамильного квартала) Боташевых, где они до этого проживали, и посе-

посредством кормления грудью (а при усыновлении было достаточно и одного прикосновения к груди) между людьми устанавливается самое тесное и, согласно представлениям карачаевцев, самое нерушимое, равное кровному или превосходящее его⁶⁶ «молочное» родство (*схот джукхуктук* или реже *схот ичген джукхуктук*).⁶⁷ Карачаево-балкарские адаты предписывали строгое соблюдение широкой брачной экзотамии и это правило распространялось и на людей (а в прошлом и на целые *тукумы*), состоявших в отношениях псевдородства и более всего — «молочного» родства.⁶⁸ Считалось, что молоко матери образует-ся из ее крови, а потому дитя впитывает в себя в некотором смысле ее кровь.⁶⁹ Информаторы отмечают, что по карачаевской традиции узы «молочного» родства следует считать до 7–12 поколений потомков.⁷⁰ С принятием ислама это правило было освящено, ибо принципиально соответствовало установлениям шариата, содержащим запрет браков между молочными родственниками (хотя здесь оно ограничивалось 4 коленами). Родство «молочных родственников» (*эмилъден*) и теперь считается самым прочным. Существует пословица: «материнское молоко величиной с игольное ушко тяжелее арбы, наполненной солью» (*иниени кезю кизик бир схот арбаны джукхуктук кибик бир туздан дурдун*).⁷¹ Сейчас соблюдение традиционных сроков запрета фактически ограничивается в каждом конкретном случае знанием молочных родственных связей.⁷²

дил их в новом доме, построенном напротив своего, поделив также и земель [п/м 1997 г.: Дудаланы Хабиж 1906 г.р., а. Учккен].

12-ти поколенное молочное родство соблюдалось также у соседей карачаевцев — сванов [Волкова Н.Г., Джавахишвили Г.Н. Бытовая культура Грузии. XIX–XX ввек: традиции и инновации. М., 1982. С. 114–115]. Возможно, такой же порядок существовал и у других народов Кавказа. Так, например, косвенным подтверждением бытования этого порядка у чеченцев может служить утверждение, что каждый «настоящий» чеченец обязан был помнить имена 12 своих предков [Мамакаев М.А. Чеченский тайп (род)//Чеченцы, 1996. С.189].

В Коране эта норма отражена в аяте 23 суры 4 «Женщины»: «И за-прещены вам ... ваши матери, которые вас вскормили, и ваши сестры по кормлению...» [Коран / Перев. с араб. акад. И.Ю. Крачковского. М., 1990]. В хадисах содержится также указание на необходимость рас-торжения браков, заключенных по незнанию между молочными род-ственными: «Передают, что в свое время Укба б. аль-Харис [спод-вижник Пророка], да будет доволен им Аллах, женился на дочери Абу Ихаба б. Азиза, после чего к нему пришла одна женщина и сказала: "Поистине, я кормила грудью и Укбу, и ту, на ком он женился!" Укба сказал ей в ответ: "Я не знал, что ты вскормила меня, ведь раньше ты не говорила мне об этом!", а затем он отправился верхом к посланнику Аллаха, да благословит его Аллах и да приветствует, который в то время находился в Медине, и попросил его совета в связи с тем, что он узнал от той женщины. Посланник Аллаха, да благословит его Аллах и да приветствует, сказал ему: "Как же ты можешь жениться на ней после того, что было сказано тебе?!", и Укба расстался с ней, а она вышла замуж за другого человека» [Краткий сборник Хадисов Сахих аль-Бухари/Перев. с арабск. А. (В.) Ибра. Москва, 1998. Ч. I. С. 29].

Этот, а также похожие на него по форме обычаи других народов (болгар, украинцев, гагаузов и т.д.) М.О. Косвен объединил в «единую цепь пережиточно изменяющихся форм» и возвел их истоки к авункулату — ««возвращению детей» в их материнский род». ⁷³ «Трудно сказать, можно ли видеть в подобного рода обычаях прямые реликты первобытного коллективизма. — пишет Я.С. Смирнова в работе «Семья и семейный быт народов Северного Кавказа», полемизируя с ним, — с тем же успехом допустимо предположить, что в них отразилась потребность в патронимической или соседской солидарности или «усеченное» в широких слоях населения аталычество. Однако несомненно, что, по крайней мере, у части народов края этот обычай служил мотивом для установления искусственного родства». ⁷⁴ Это мнение находит подтверждение и в карачаевском материале — главная причина существования данного обычая у карачаевцев заключена именно в потребности в патронимической (позже — в соседской) солидарности, ибо он позволял, с одной стороны, невестке (в случае, если она выступала в качестве молочной матери) более тесно интегрироваться в тукум мужа путем установления с его членами искусственного родства и приобретения посредством этого более престижного статуса в родственной иерархии, а с другой — тукуму теснее сплотиться, обновляя ослабевавшее со временем кровное родство искусственным, а также расширить круг отношений атаулов, к которым принадлежали новорожденный и его кормилица. В более позднее время, когда в роли *сют ана* все чаще стала выступать соседка или подруга матери новорожденного, обычай позволял укрепить добрососедские, дружественные отношения с другими семьями, расширить круг влияния и усилить авторитет семей, вступающих в отношения «молочного» родства, что было особенно важно в период распада больших семей и фамильно-квартирной планировки карачаевских селений. Отдельные информаторы объясняют причину возникновения данного обычая тем, что первые два-три дня мать «не в состоянии» кормить своего ребенка, что молоко роженицы еще не пригодно для питания и т.п., однако наиболее распространенный ответ — «так было положено». ⁷⁵

В настоящее время об обычае первого кормления у карачаевцев помнят лишь люди преклонного возраста, однако установление искусственного родства через первое кормление имеет место и в наши дни (хотя в последнее десятилетие в связи с широким применением качественного детского питания матери все чаще предпочитают обходиться без помощи кормилиц). Принципиальное отличие состоит в том, что изменились мотивы установления «молочного» родства, ибо нынче само родство не первопричина, а последствие кормления, которое пере-

стало быть его обрядовым оформлением. Отношения искусственного родства чаще всего возникают в случае кормления новорожденного чужой женщиной при отсутствии молока у матери (*сют юлюш ичирген*). Другая причина установления «молочного» родства заключена в занятости женщин, когда при отсутствии матери (если она, например, на работе) младенца кормит грудью близкая семье женщина (золовка или свояченица, невестка и т.д.), подруга или добрая соседка.⁷⁶ Этническая принадлежность кормилицы не имеет принципиального значения. При кормлении чужого ребенка женщина, боясь обделить его и тем самым совершить греховный поступок, следуя обычаю, старается дать ему правую грудь. Сегодня, как и много лет назад, при выборе потенциальной кормилицы (*сют ана*) карачаевцы отдают предпочтение человеку, состоящему в определенной степени родства с новорожденным. Объясняется это тем, что в дальнейшей жизни связь семьи *сют ана* с семьей выкормленного ею ребенка может быть утеряна и в этом случае существует реальная опасность того, что дети или их потомки, состоявшие в «молочном» родстве (*милъдеиле*), по незнанию могут вступить друг с другом в брак, а это, как считают карачаевцы – один из самых тяжких грехов.⁷⁷ «Обычай сют джууукълукъ, – рассказывает Нидия Эркенова, – у нас очень распространен. Сют ана есть у моего брата и моей дочери, в свою очередь я и моя свекровь также являемся сют ана других людей. В 1969 г. у меня родилась дочь Зухра. Тогда же, спустя двое суток, у Люазы Боташевой тоже родилась дочь – Зарема. У Люазы не было молока, и тогда её свекровь Ебук [Байчорова] прошла в родильное отделение и стала подыскивать среди рожениц кормилицу для своей внучки (Люаза не решалась самолично принять такое решение). Для роли сют ана Зареми больше всех подходила я, так как наши дети состояли в дальнем родстве по Боташевской линии. В противном случае, если бы сют ана девочки стала посторонняя женщина, родство, возникшее в силу кормления, могло стать препятствием в судьбе девочки, [ограничивая круг потенциальных женихов], а нарушение «молочного родства» было бы тяжким грехом. Около пяти дней я кормила Зарему правой грудью, а свою дочь – левой. Почему я кормила Зарему правой? – Правая грудь считается более почетной, и я должна была продемонстрировать им свое отношение, а, кроме того, в ней больше молока. не зря же говорится: "онг джаны – онгълу джаны" («правая сторона – превосходящая сторона»), и я, боясь Бога, не хотела обделить бедное дитя. Позже девочки подружились, они вместе росли в детском саду, учились в одном классе. Все их сверстники знали о том, что они молочные сестры. Говоря мне о Зареме, родители называли ее "твоя дочь"».⁷⁸

Информаторы отмечают, что определяющим при выборе потенциальной кормилицы является решение свекрови. Но нередко выбор кормилицы в силу жизненных обстоятельств оказывается делом случая. Особое внимание (помимо главного критерия — степени родства) уделяют конфессиональной принадлежности потенциальной кормилицы: желательно, чтобы она была мусульманкой. Этническая самоидентификация кормилицы занимает лишь третье место в шкале предпочтений карачаевцев. До наших дней дошли в неизменном виде предписания адата, регулирующие отношения молочного родства. Информаторы отмечают, что *эмильдеш* (молочные братья и сестры) на всю жизнь сохраняют самые теплые отношения. Как и в прошлые времена, принято оказывать друг другу различные услуги, помогать и ни в чем не отказывать друг другу. В случае, когда к человеку в одно и то же время с одинаковой просьбой обращаются кровный (*эт джужукъ*) и молочный (*эмильдеш*) родственники, приоритет, как правило, отдается второму.⁷⁹ Особое внимание оказывается «молочным» братьям (*эмильдеш /эмчек кърнаш*, реже *сют кърнаш*) и сестрам (*эмильдеш/эмчек эгеч*, реже *сют эгеч*) во время свадебных торжеств (*юлленъен той*). Так, если женится один из молочных братьев, сторона невесты преподносит специальный (иногда подчеркнуто особенный) подарок (*берне*) второму, уравнивая его тем самым в статусе с родным братом жениха.⁸⁰ Равные по «чести» (*сый*) подарки полагается преподнести также и матерям жениха: родной (*туугъан ана* или *кеси анасы*) и «молочной» (*сют ана*).⁸¹ В других случаях «молочной» сестре жениха достается свадебное платье невесты, несмотря на то, что у него есть и родные (по обычаю оно передается родной сестре)⁸², что, несомненно, являлось не только знаком особого внимания, но и признанием ее уважаемым членом родственного сообщества. Нередко случается и так, что девушка именно эмильдешу доверяет свои самые сокровенные тайны и именно он присутствует на ее свадьбе в качестве главного *къыз джёнгер* (друга невесты).⁸³ Последнее особенно важно, так как, согласно карачевским адатам, *кыз-дженгер* «бывает обыкновенно или родным братом невесты

* Со временем термины *эмильдеш кърнаш/эгеч* были частично вытеснены синонимичными по значению *эмчек кърнаш/эгеч* (букв. «сосок-вый брат/сестра»). По всей видимости, первые термины были более ранними по своему происхождению, на что указывает также и факт их бытования в среде древних тюрков в форме *emikdas* [ДТС, 1969. С. 173]. Лексема *emikdas* (так же как и *эмильдеш*) образована от именной основы *emig* (женская грудь, сосок) и непродуктивного аффикса *das* обозначающего общность или смежность и переводится как «однососковые», т.е. выкормленные одной грудью (например: *кърнаш/кърарындаш* — брат, от *кърарын* — живот, утроба («единоутробный»); *джолдаш* — товарищ, от *джол* — путь («попучик»); *джердеш* — земляк, от *джер* — земля и т.д.).

или самым ближайшим родственником ее».⁸⁴ «23 апреля 1968 г. – рассказывает Зоя Чомаева, – у меня родился сын Аслан. Мы находились в одной палате с Аминат Кочкаровой. Ее дочь родилась двумя днями раньше. У меня не было молока, и сына кормили глюкозой, однако этого было недостаточно, мальчик все время плакал, плохо выглядел. Тогда Аминат предложила мне помочь и затем в течение двух дней она кормила грудью моего сына. Вскоре случилось так, что она не могла кормить своего ребенка и тогда обоих младенцев кормила уже я.

Выписавшись, мы разъехались и обстоятельства не позволяли нам навещать друг друга, но при встрече мы часто спрашивались о наших детях, посылали им подарки. Так прошли годы. В 1984 г. Аслану пришла повестка из военкомата. Тогда мы решили познакомить наших детей, пока его не забрали на военную службу. Мы с Асланом поехали к Чотчаевым пригласить Надю – *сют эгеч* [«молочную сестру»] Аслана – на его проводы. К нам вышла сама Надя. Она нас узнала (мы обменивались фотографиями), подбежала и обняла. В честь его первого прибытия в их дом, сют ана Аслана преподнесла ему подарок. С тех пор наши дети были уже неразлучны, и мы – единая семья.

Однажды Аслан подъехал к дому на машине и сказал, что в ней находится его сестра и ее «похищают» и что она поставила «похитителям» условие: если Аслан не будет ее *кыыз ожеңгер* [дружкой], она не даст согласия на брак. У Нади есть и родные братья, но она выбрала именно его. Аслан для Нади всегда на первом месте и ее родные братья не ревнуют сестру к нему. Надя знала, что если Аслан согласится быть ее *кыыз ожеңгер* то жених – достойный человек. И Аслан согласился. Позже, когда в дом Чотчаевых пришла весть о «похищении» Нади, ее родители и братья решили, что коли рядом с Надей Аслан, то тревожиться незачем и свадьбе быть».⁸⁵

Атагычество

В истории изучения генезиса института атагычества можно выделить три основных направления. Первое и наиболее раннее из них сводится в общих чертах к «народной» трактовке причин его бытования, заключающейся в утверждении необходимости строгого воспитания детей (особенно мальчиков – будущих воинов), которое возможно лишь в чужой семье вне родительской опеки. Так, в конце XVIII в. генерал-губернатор П.С. Потемкин писал, что «отцы отдают детей своих на воспитание другим, дабы через то не допустить юности вкушать негу, на которую горячность родителей невольно иногда допускают».⁸⁶

В последнее время среди исследователей адыгов (кабардинцев) возникла теория, связывающая происхождение аталычества с военным воспитательством, институтом наездничества.⁸⁷

Второе направление составляют ученые, связывающие аталычество с древнейшим обществом и утверждающие, что это стадильный институт универсально-исторического характера. Первым в чреде тех, кто затронул проблему генезиса аталычества, был М. Ковалевский. Он считал, что «в старые годы обычай этот был всеобщим» и корни его следует искать в глубокой древности – в эпохе материнского рода и так называемого коммунального брака, характеризующегося полигамией и отсутствием отцовского права, когда «родство по отцу еще не известно».⁸⁸ Его ученик М.О. Косвен также считал, что аталычество имеет первобытные корни, однако подверг критике теорию «коммунального брака», называя ее «крайне искусственной или даже вымышленной».⁸⁹ В аталычестве он видел «весьма своеобразно и специфически превращенный, принявший пережиточные, в значительной мере неузнаваемые, целиком обусловленные феодальными отношениями, формы, старый порядок перехода детей в материнский род» – авункулат.⁹⁰ В то же время он был вынужден признать, что «аталычество, в том виде, в каком мы наблюдаем его на Кавказе и в скандинавско-кельтском обществе, представляет собой уже преимущественно феодальный институт, какого в первобытном бесклассовом обществе быть, конечно, не могло».⁹¹ В.К. Гарданов связал истоки аталычества с еще более древним социальным порядком, названным им «первобытной общностью детей», когда дети принадлежали «не родительской семье, а всему родственному коллективу, в котором они родились и живут, вскармливаются и воспитываются».⁹²

В современной этнологии более обоснованной и признанной считается позиция другой группы ученых, связывающих аталычество с периодом классового образования и определяющих его как институт, присущий высшим социальным сферам общества. В конце 20-х годов XX в. А.М. Ладыженский напишет, что аталычество возникло «в то опасное время, когда каждый горец мог ожидать помощь в случае нападения или преследования только от родственников, естественно было стремление иметь влиятельных родственников в разных аулах. Аталыки и являлись такими искусственно создаваемыми родственниками».⁹³ Окончательно оформился вышеотмеченный подход в работах А.И. Першица, Я.С. Смирновой и Б. Трайде.⁹⁴ «Исследователи, – пишет А.И. Першиц, – склонные искать корни некоторых обрядовых форм породнения в таких институтах, как авункулат, считают, что в подобных случаях истинные персонажи пережиточно замещались другими.

На деле установление квазиродственных отношений в равной мере с родственниками и с неблизкими родственниками было исполнено глубоко функционального смысла. Таким образом, в одних случаях *слабывались*, а в других укреплялись ослабевшие социальные связи». Глубокое осмысление исторического материала показывает, что в действительности «нет никаких прямых указаний на то, что аталычество старше эпохи разложения первобытнообщинного строя»⁹⁶, ибо это, как правило, порождение вертикального типа «между лицами неравного социального статуса, устанавливавшими таким образом отношения патрона-клиентеллы, а позднее сюзеренитета-вассалитета».⁹⁷ Материалы по карачаевскому аталычеству также подтверждают позиции этой группы ученых, полностью соответствуя приведенным выше теоретическим выкладкам. Аталычество в Карачае являлось институтом высших сословий, а по отношению к князьям носило обязательный характер (информаторы особо отмечают, что в Карачае не было княжеской семьи, в которой дети воспитывались бы дома).⁹⁸ Даже в пореформенное время, в период отмирания этого обычая воспитание у аталыка продолжало считаться более престижным. Тех же, кто переставал его придерживаться, презрительно называли «князьями», не отдающими детей аталыкам и воспитывающими их дома» («*аталыктыга бермей сабийлерин юйюнде асырагъан биле*»).⁹⁹ Аталычество способствовало сохранению политической стабильности в феодальном Карачае, укрепляя его внутренние социальные (прежде всего экономические и политические) связи и сословную инфраструктуру, а также развивая международные связи и внешнеполитические отношения.

В период зарождения и становления классового общества отдача детей на воспитание в другую семью практиковалась у многих народов мира. Так, широко был распространен обычай воспитывать детей на стороне в раннеклассовых кельтских племенах и у древних германцев (в англоязычной литературе этот обычай получил название «*fosterage*»).

Значительное распространение воспитательство получило в феодальной среде древней Руси.¹⁰¹ Воспитателя здесь называли «дядька» или «кормилец», что в известной степени может быть сопоставлено с карачаевскими «*аталык*» и «*эмчек ата*». Любопытно, что позже, описывая кавказское аталычество, многие исследователи для адекватной передачи роли аталыка использовали именно слово «дядька» (В. Бакунин, Хан-Гирей, Н. Данилевский, В. Швецов и многие др.). Передачу ребенка на воспитание в чужую семью предполагал болгарский обычай «храненчества».¹⁰²

Обычное право бурят регламентирует порядок и условия передачи детей на воспитание «другому».¹⁰³

Аталыческое воспитание широко практиковалось в Аравии. Известно, что «у мекканцев, обладавших средним достатком, существовал обычай отдавать новорожденных в семьи кочевников».¹⁰⁴ Женщины-бедуинки из окрестных племен два раза в год, весной и осенью, приходили в Мекку, чтобы брать на воспитание детей зажиточных горожан, рассчитывая при этом на обильное вознаграждение. Интересно отметить, что, будучи хорошо осведомлены о факте аталыческого воспитания Пророка Мухаммеда (в первую очередь, благодаря особой популярности в Карачае старинных карачаевских суфийских зикров¹⁰⁵), некоторая часть информаторов пыталась свести генезис карачаевского (и шире — кавказского) аталычества к арабским истокам.¹⁰⁶

В свете того, что народы Северного Кавказа длительное время находились под протекторатом таких тюркских политических образований как Волжская Булгария, Хазарский каганат, Печенегия, Кумания, Золотая орда. Крымское ханство, Тюменское феодальное образование, Ногайская орда. Османская империя и испытывали огромное влияние с их стороны (здесь же вспомним, что терминология северокавказского аталычества в определяющей степени тюркская), особый интерес для нас представляют сведения о тюркском аталычестве.

Обычай отдачи детей на воспитание существовал еще у древних болгар. В 922 г. Ибн-Фадлан писал: «Одно из их правил таково, что если у сына какого-либо человека родится ребенок, то его берет к себе его дед, прежде его отца, и говорит: "Я имею больше прав, чем его отец, на его воспитание, пока он не сделается взрослым мужем"».¹⁰⁷ Практически в неизменном виде бытовал этот обычай до конца XIX в. у башкир. В 1890 г. П. Назаров отмечал, что башкир может отдать одного из своих детей на воспитание какому-нибудь родственнику, который «принимает это за знак почтения и никакой платы не берет. Ребенок у него может находиться не более десятилетнего возраста».¹⁰⁸

Аталычество было известно тюркам Золотой Орды, о чем свидетельствуют эпические произведения ногайского цикла.¹⁰⁹ Здесь аталычество имело бытование «лишь среди господствующих сословий — султанов, мурз, других представителей высшей администрации, т.е. было ограничено определенными социальными рамками. Народная память не сохранила никаких воспоминаний о передаче детей на воспитание из среды незнатных семей».¹¹⁰ Аталыки и эмильдеши (молочные родственники) обязательно входили в состав посольств ногайских ханов к московским Великим князьям. Так, в документах XVII в. указывается,

что в числе 385 «лучших людей», составивших посольство хана Иште-
река, было много «аталыков» и «имильдешей».¹¹¹

В последующее время аталычество у ногайцев практиковалось толь-
ко среди узденей и мурз. Первые брали на воспитание детей мурз и
князей соседних народов. Мурзы же воспитывали лишь «кровных де-
тей» — детей убитых ими людей.¹¹²

Огромную роль играли аталыки и в Крымском ханстве. Для расши-
рения и укрепления своего протектората над окружающими народами
крымские ханы отдавали своих детей на воспитание ногайским мур-
зам,¹¹³ черкесским пши,¹¹⁴ карачаевским биям и узденям¹¹⁵ и т.д.

В среднеазиатских тюркских государствах ханские дети с опреде-
ленного возраста передавались на воспитание аталыкам, именуемых
атабеками. «..когда наступало время, — отмечает В.В. Бартольд, — ре-
бенка поручали особому воспитателю (атабеку), и тот обучал его всему,
что нужно было будущему государю».¹¹⁶ Впоследствии атабеки зани-
мали важные государственные посты и являлись крупными сановника-
ми.¹¹⁷ То же самое мы обнаруживаем у сельджуков-огузов Малой Азии:
при возвышении питомца «атабек приобретал большое влияние; это
был первый советник, поверенное лицо султана, потому что это был
прежде всего названный отец».¹¹⁸

Документ начала XIX в. гласит, что «по древнему обыкновению
введено у якутов в обычай, чтобы принятый с младенчества на воспи-
тание мальчик, коего воспитываемый отец одевает и обувает, и если в
ревизии, то платит за него ясак и подати, за что он у него должен быть в
совершенном повиновении жить безотлучно до 25 лет».¹¹⁹

Наиболее ранним упоминанием о кавказском аталычестве являются,
по всей видимости, сведения арабского ученого Ибн Халдуна (XIV–XV
вв.), относящиеся к 1227 г. В них в частности упоминается «малолетний
государь Дербента» и его *атабек*.¹²⁰ Термины *атабек* и *аталык* чисто
тюркские и первоначально несли идентичную смысловую нагрузку,
хотя все же и имели некоторые отличные оттенки. Первый известен в
XII – XVIII вв. в Азербайджане, Турции и Средней Азии и был связан с
должностью воспитателя ханского (султанского) ребенка (на это указы-
вает вторая часть слова: «бек» — правитель¹²¹) и применялся в значении
«воспитатель», «опекун», «наставник»; второй имел наиболее общее
значение и в силу этого более широкое применение, и означал «отцов-
ство», «человек, равный отцу».¹²²

В Карачае институт аталычества был известен под разными назва-
ниями. Наиболее общими терминами являлись «*амчек улан джаш асы-*

рау»¹²³ (««хранение» соскового сына»») и его обратный эквивалент - «*аталыкъъа эмчекъе берин*»¹²⁴ («отдача аталыку/эмчеку»). Эти термины одинаково применимы как для обозначения первого типа аталычества, с так называемым горизонтальным (т.е. внутрисословным) породнением, так и второго, характеризующегося вертикальным (межсословным) породнением - воспитанием узденями княжеских детей. При вертикальном аталычестве чаще использовали специальный термин «*бий есдюрген асырагъан*»¹²⁵ («воспитание/хранение» князя») или его более поздний вариант (со времени завоевания Карачая в 1828 г.) «*пиназ эмилъдеш алыгъан*»¹²⁶ («принятие воспитанника-князя»). В старинных текстах встречается также термин «*бийледен эмчек улан алыу*» («взятие у князей «соскового сына»»)¹²⁷.

Уже сама этимология терминов указывает на бытование в Карачае (в отличие от Балкарии) исключительно «мужского» аталычества. На это же указывают полевые материалы 1997-1998 гг., а также сведения авторов XIX в. Так, еще в 1844 г. начальник центра Кавказской линии генерал-майор князь Голицын писал, что «всякий [узден] имеет право принять в свой дом чужого *мальчика* на воспитание».¹²⁸ Позднее в 1882 г. Ф.И. Леонтович в перечне карачаево-балкарских адатов, составленном по материалам Голицына, отметит также существование аталычского воспитания девочек. «Старшины и каракешы, - гласит статья 37 адатов, - по большей части не воспитывают детей при себе, а отдают их к аталыку или кормилице, которые не учат ни чему, а делают их чуждыми родителям и даже непослушными к ним»¹²⁹; додержав воспитываемых до совершеннолетних лет, аталыки (для мальчика) и кормилица (для девочек) доставляют их к родителям».¹³⁰ Данное утверждение, по всей видимости, было написано в силу его убежденности, что «нижеследующий обряд [у карачаевцев и балкарцев] один у всех»¹³⁰ и последующего затем буквального обобщения карачаевских материалов с балкарскими, где имелись некоторые расхождения, в частности у бал-

¹²³ Слово «*асырау*» - хранение - используется в данном случае в значении «воспитание» (сравните с болгарским «хранительство») [КБРС. 1989. С. 83]. В этой связи интересно, что бии называли узденей «просголюдинами, хранящими князей» («*бийлени асырагъан къара кишиле*»), подчеркивая этим вассальническую зависимость узденей, которые «хранили» (содержали, кормили, воспитывали) своих сюзеренов [п/м ... 1997 г.; Джаммаланы Айшат 1901 г.р., а. Учкскен].

¹²⁴ Карачаевское выражение «*эмчек улан*» или «*эмчек джаш*» - «сосковый сын» - эквивалентно русскому слову «воспитанник». В более позднее время, с отмиранием института аталычества значение термина «сосковый сын» трансформировалось в понятие молочного сына.

¹²⁵ В данном случае слово «*пиназ*» идентично русскому «князь».

¹²⁶ Здесь чувствуется влияние распространенной в то время шаблонной характеристики аталычества, не соответствующей карачаевской действительности.

карцев широко практиковалось аталыческое воспитание девочек. В то же время у карачаевцев девочки воспитывались исключительно дома под присмотром кормилиц (*сют ана*) и воспитательниц (*дигиза*).¹³¹ в качестве которых у князей выступали жены служилых (*сарайым ёзден*), а у сырма и керти-узденей – женщины из числа домашней прислуги. Впрочем, при межэтническом аталычестве карачаевцы, отдавая на воспитание только мальчиков, в свою очередь брали на воспитание как мальчиков, так и девочек, и в этом случае принадлежность к определённому полу роли не играла.

Аталыческие отношения в Карачае были строго регламентированы в соответствии с сословной организацией карачаевцев: князья (*бийи/ тау-бийи*) и подкняжичи (*чанки*) отдавали детей дворянам (*ёзден*) «первой степени»,¹³² «золотым» узденям (*сырма ёзден*), те – равным себе по статусу либо узденям «второй степени» – «истинным» узденям (*керти ёзден*)¹³³ и т.д. В свою очередь князья могли вступать в аталыческие отношения с княжескими родами соседних народов. В этом случае аталычество носило политический характер и не влекло установления вассально-сюзеренных отношений и наряду с династическими браками являлось инструментом международной дипломатии.

В отличие от Кабарды и Балкарии, а также других северокавказских обществ, в Карачае, согласно положениям карачаевского адата (*къарачай адет*) или закона (*къарачай джорукъ*), в межэтнические аталыческие отношения могли вступать (вероятнее всего, с согласия верховного князя – *алий* или *къанкъар*) исключительно представители сословной группы «белая кость» (*акъскоек*) – князья и подкняжичи.¹³⁴ Так, дети князей Дудовых и Урусбиевых воспитывались у сванских князей Огаровых (Далешкелиани)¹³⁴ – традиционных союзников карачаевцев, сын

¹³¹ Термин «*сарайым ёзден*» может быть этимологизирован как «придворные уздени». Возможно, карачаевское слово *сарайым* восходит к тюрко-персидскому корню *sarai* – дворец + тюркский аффикс принадлежности *ым* (сравните с хазарским *сарим* – чиновник при кагане) [ДПС, 1969, С. 48; КБРС, 1989, С. 815; Каракетов М.И. Хазарско-иудейское наследие в традиционной культуре карачаевцев//ВГЛУМ, 1997, № 1, С. 105].

¹³² Деление узденей на степени (*дариджа*) в Карачае (как и в Черкесии) условно, так как в карачаевском языке (равно как и в других северокавказских) нет непосредственного упоминания «первостепенности» одних и «второстепенности» других узденей. Автор следует русской исторической традиции для более адекватного отражения *внутрисословной* иерархии карачаевцев.

¹³³ Сырма-узденей (от *сырма* – беспримесное золото; золотистый) называют еще и *сыйлы/улла/баи ёзден* (соответственно, *почетные, большие* или *главные* уздени) [п/м 1997–1998 гг.; КБРС, 1989, С. 586; БТРС, 1998, С. 774].

¹³⁴ Иначе еще: *тюз/эски/ортакъара ёзден* – *простые, старые, средние, черные* уздени.

ония Бекмурзы Крымшамхалова Камгутый (XVI – XVII вв.) рос у кабардинских князей Бибертовых. а Каншаубий Крымшамхалов состоял в аталыческом родстве с кабардинским князем Гюргокби Атажукниным (*Хабоджуктаны Гюргокби*).¹³⁶ «Хотя аталыческие связи завязывались между всеми соседними народами, особенно частым было воспитание детей кабардинских князей и дворян в семьях балкарской, карачаевской, осетинской, алыго-черкесской знати, а иногда и богатых крестьян. Но одновременно существовал и обратный порядок, когда знать посылала своих детей в кабардинские семьи, учиться тонкостям этикета».¹³⁷

Несмотря на широкие аталыческие связи карачаевских княжеских родов с высшими сословиями других народов, правящие верхи карачаевцев, будучи не заинтересованы в переориентации подвластных им узденей на кабардинских, сванских и др. князей и, следовательно, ослаблении своего влияния, обладая правом утверждения новых положений адата, узаконили запрет на межэтнические аталыческие связи для узденей всех степеней. Исключение составляли лишь «почетные уздени» (*сылы ёзден*) Алиевы, потомки кумыкских шамхалов, миссионеров – проповедников ислама на Северо-Западном Кавказе. Именно в этом качестве они в XV в. проникли в Карачай, где были торжественно приняты и возведены в степень почетных узденей, равных по статусу первостепенным *сырма ёзенам*.^{*} Будучи шамхальских кровей и выполняя духовную миссию, Алиевы впоследствии пользовались большим почтением и покровительством карачаевских и кабардинских князей. Это позволило им не только брать на воспитание княжеских детей других народов (как, например, поступил Алиев Тогузак, воспитавший

* Мы полагаем, что Каншауби Крымшамхалов воспитывался у Атажукниных, так как в источнике сказано, что Каншауби любил бывать у Атажукниных и потому часто гостил у них. Такой стереотип поведения был характерен для воспитанников, которые являлись в дом своего аталыка в любое время безо всякого приглашения и подолгу гостили там.

** К *сырма ёзенам* в Карачае изначально относились Боташевы (*Боташлары*) и Хубиевы (*Хубийлары*), что подтверждается также наличием поговорки «*Боташмыса, Хубиймысе?*» или «*Боташданмыса, Хубийденмысе?*» (принадлежите ли вы к роду Боташевых или Хубиевых?), к которой прибегали при определении степени сословного достоинства оппонента, и, вероятнее всего, Узденовы (*Ёзденлары*), а также Алиевы (*Алийлары*). Этой точки зрения придерживается большинство исследователей и подавляющее число информаторов (некоторые информаторы причисляют к *сырма ёзенам* еще и Салпагаровых и Байрамкуловых). *Табиев П.* Рабство и феодализм в дореволюционном Карачае // РГ. № 4. 1932. С. 95; *Хатмев Р. Т.* Карачай и Балкария до второй половины XIX века: власть и общество // Карачаевцы и балкария (этнография, история, археология). М., 1999. С. 29; и/м 1997 г.: Кыбанианы Абат, Табианианы Аналистан 1927 г.р., а. Карт-джурт, Ботанианы Мухаммат, Алийданы Солтан 1917 г.р., г. Краснодарск Ставропольского края]

человеку из рода Атажукиных¹³⁸), но и отдавать своих детей на воспитание этим же князьям. Так, кавалер Георгиевского креста поручик Крым-Герий Алиев (1810 г.р.) воспитывался у кабардинских князей Атажукиных.¹³⁹

После присоединения Карачая к России (1828 г.) и последующей его интеграции в общероссийскую экономическую и политическую систему, а также после отмены крепостного права и, как следствие этого, ослабления княжеского влияния на узденей и зависимое сословие, сыр-ма-узденей и наиболее влиятельная часть керт-узденей сочли для себя возможным нарушить описанное выше правило. В качестве последних упоминаются Беденевы (атаул Байчоровых), Кииковы (атаул Айбаю-вых), Чичхановы (атаул Батчаевых), Абасовы (атаул Эркеновых) [п/м 1997-1998 гг.] и др. Так, например, во второй половине XIX в. в семье керт-узденей Бостановых воспитывался сванский князь Хылпысби Дадешкелиани,¹⁴⁰ а в семье Чотчаевых — кабардинский князь Джамбулат Атажукин;¹⁴¹ в конце XIX в. кабардинская княжна Майболат Гяурова (*Гяурлар* — ответвление Тамбиевых) была воспитана в семье Со-срана Шидакова.¹⁴² Но чаще всего карачаевские дворяне, как и прежде, предпочитали обратную связь — передачу на воспитание кабардинским, абазинским и другим дворянам собственных детей. Так, аталыком Мус-сы Узленова был «богатый человек с черкесской стороны» («черкес *джанындан бир бай адам*»),¹⁴³ а дети Беденевых (атаул Байчоровых) воспитывались у абазинских князей Лафишевых и узденей Джегутановых.¹⁴⁴

В редких случаях в орбите карачаевских аталыческих отношений оказывались и состоятельные казаки. Во второй половине XIX в. в семье богатого кубанского казака воспитывался Хамзат Боташев, заместитель атамана Батапагинского уезда, участник русско-японской войны 1905 года.¹⁴⁵ Он был отдан аталыку в годовалом возрасте и возвращен по истечении 10 лет воспитания. Первоначально бабушка ребенка протестовала тому, чтобы внук был отдан в семью «гяура» и вскормлен молоком его жены, но отец Хамзата все же настоял на своем, ибо стремился закрепить свою дружбу с этим человеком посредством установления с ним молочного родства, а кроме того, хотел, чтобы сын получил русское светское воспитание. Впоследствии между ними сложились теплые родственные отношения, сохранившиеся вплоть до 20-х годов XIX в., когда семьи Хамзата и его аталыка были репрессированы, а сам

¹³⁸ Гяур (арабск. *кафир*, неверующий, нечестивый; безбожник) — иновер. немусульманин [АРУС. 1982. С. 862].

он по обвинению в контрреволюционной подрывной деятельности арестован и расстрелян.

Что же касается карачаево-балкарских аталыческих взаимоотношений, то здесь следует иметь в виду, что ряд карачаевских обществ (Чегем, Баксан и др.) в силу своей географической разобщенности с основной территорией Карачая (*Къарачай*) часто ошибочно считались балкарскими и относились к Балкарии (*Малкъар*).¹⁴⁶ К сожалению, это мнение стало общим местом и в отечественном кавказоведении. В этой связи уместно напомнить, что посольство Ельчина и Захарьева в 1639 г. в Мегрелию пролегало через Алеукину Кабарду и Баксан, названный ими «Корочаевой Кабардой».¹⁴⁷ В более позднее время население Баксана (*Басхан Къарачай*) и Чегема (*Тау/Тар Къарачай*) продолжало идентифицировать себя как карачаевцы. В начале XIX в. Г.-Ю. Клапрот в своих путевых дневниках запишет: «К карачаевцам еще принадлежит... живущее на горном хребте племя урусби»,¹⁴⁸ а в конце века в 1892 г. это будет подтверждено В.Я. Тепцовым, который в свою очередь отметит, что «горцы истоков Кубани и долины Баксана (Урусбий) называют себя карачаевцами [выделено нами], производя это название от древнего князя их Карчи, который живет в народных преданиях, как устроитель их рода, как герой, которому равного они не знают. К этой же группе относят себя и чегемцы, занимающие долину Чегема».¹⁴⁹ Этнограф К.М. Текеев пишет, что «чегемцы поддерживали весьма близкие связи с селениями Большого Карачая, а из своих (балкарцев) тяготели к жителям Баксанского общества».¹⁵⁰ Любопытно, что и теперь некоторые коренные жители Чегемского общества считают себя карачаевцами, паспортизированными в балкарцев.¹⁵¹

Учитывая вышесказанное в ряде случаев, видимо, уместнее говорить не о «карачаево-балкарских» аталыческих взаимосвязях, а о внутрикарачаевском аталычестве, направленном на поддержание ослабевавших со временем политических связей метрополии – собственно Карачая и его провинций – *Тар Къарачай* и *Басхан Къарачай* (букв.: «Теснинный Карачай» и «Баксанский Карачай»). Так, дети *олиев* Крымшамхаловых часто воспитывались у *таубиев* Урусбиевых в Баксане (например, аталыком *олия* Ислама Крымшамхалова был *таубий* Исмаил Урусбиев¹⁵²). В Баксанском обществе воспитывались многие карачаевские уздени, как, например, керти-узденъ Барак Чотчаев (XVIII в.) и др., а в а. Хассаут, населенном «горскими татарами, которые лет тридцать назад переселились сюда из Кабарды и Карачая», «молочным братом» Исмаила Урусбиева был некий «карачаевец Азамат».¹⁵³

В пореформенное время князья (но не дворяне) стали отдавать детей в зажиточные семьи сословия азатов (вольноотпущенников).¹⁵⁴ Так,

У чагаровых воспитывался *бий* Асланбек Крымшамхалов, а в семье Урtenовых – кумыкско-карачаевский *чанка* Мухаммат Акачи.¹⁵⁵ То же происходило и в других обществах Северного Кавказа. Например, в Дагестане «известны факты (особенно в пореформенный период), когда отдельные богатые, но не именитые уздени (даже бывшие чагары) находили разные пути приближения к особе влиятельного князя. Одним из механизмов получения покровительства было аталычество».¹⁵⁶ У ряда адыгских народов, абазин и ногойцев,¹⁵⁷ азаты также охотно брали на воспитание детей своих прежних господ. Уже в начале XIX в. Дельпошцо в своей «Записке о Большой и Малой Кабарде» отметил, что все кабардинские владельцы отдают своих сыновей на воспитание своим узденям и даже рабам.¹⁵⁸

В отличие от балкарского¹⁵⁹ (а равно абхазского и грузинского¹⁶⁰) аталычества, где воспитание княжеского ребенка нередко вменялось в обязанность подвластных дворян (*къаракшиш*) и крестьян (*чагъар*), у карацевцев, как и у кумыков, многие из них сами пресились в аталыки и большей частью «не ради экономических, а ради политических выд. ради приобретения более высокого социального положения».¹⁶¹ При практически идентичной сословной организации и ее терминологии у карацевцев и кумыков в обряде аталычества также имелись значительные схождения. Кумыкское аталычество, как и карацевское, в ряде случаев предполагало приобретение аталыком, вследствие воспитания княжеского ребенка, более высокого социального статуса во внутрисословной иерархии. «Став воспитателем ханского или княжеского сына, — пишет С.Ш. Гаджиева о кумыках, — средний уздень... мог попасть на следующую ступень социальной лестницы, т.е. стать узденем более высокого разряда».¹⁶² Подобное явление, насколько нам известно, не наблюдалось у балкарцев, так как здесь отсутствовала внутрисословная стратификация и все уздени (*къаракшиш*) были равны.

Карацевское (карацево-кумыкское) аталычество резко отличалось в этом и от кабардинского (адыгского), где воспитание княжеского ребенка давало аталыкам возможность повышения своего *сословного* статуса и «азаты использовали аталыческое родство для ... перехода в низшую категорию дворян».¹⁶³ В 1833 г. офицер Генерального штаба царских войск на Кавказе И.Ф. Бларамберг в записях норм обычного права адыгов отмечает, что «[черкесский] князь имеет право даровать свободу своему крестьянину и сделать его узденем в награду за его услуги».¹⁶⁴

Карачаевские адыаты (*къарачай адыатле*), санкционируя при определенных условиях дискредитацию сословного статуса, *исключали* возможность обратной межсословной ротации - переход из более низкого сословия в более высокое. При этом специфика карачаевской сословной структуры предусматривала *внутрисословную ротацию* как по нисходящей (свойственную исключительно для кульского сословия), так и по *восходящей линии*. За определенные личные заслуги человек или реже атаул (*атаул*) (но не весь тукум!) могли занять более высокую ступень на внутрисословной иерархической лестнице: уздень низшей категории (*тебен/сынсыз езден*, соответственно *низший* или *незнатный уздень*) мог выйти на уровень сарайма-узденя, т.е. - до уровня сырма-узденей. То же самое происходило и внутри кульского сословия. И наоборот, за какой-нибудь тяжкий проступок виновник мог быть «дисквалифицирован» на менее престижные уровни во внутрисословной иерархии.

Одной из возможностей для узденей повысить свой внутрисословный статус было воспитание детей олиев Крымшамхаловых. С другой стороны, воспитание княжеского ребенка налагало на аталыка ог-

Чаще всего дискредитации сословного статуса подвергались иноэтничные поселенцы. Так, кумыкские князья Акачи в Карачае опустились до статуса *чанка*, а абхазские дворяне Бёден были приписаны к кульскому сословию и т.д. [п/м 1997 г.: Акачыланьы Халимат 1914 г.р., г. Карачаевск, Бёден Мухтар]. Исключение составляли только *карачаевские* князья. Как уже отмечалось выше, статус карачаевских князей был сакрализован, поэтому в Карачае не существовало практики перехода князей в дворяне, как, например, это было в Черкесии, где, по утверждению Хан-Гирея, некоторые дворяне, будучи княжеских корней, в силу «бедственных обстоятельств» оказывались под властью других князей и попадали «в один разряд с старожилыми дворянами того владельца» [Хан-Гирей, Записки о Черкесии, Нальчик, 1992, С. 118]. Решения о закреплении или изменении сословного статуса того или иного человека принимались первоначально Народной Управой (*Атлы Тёре* или более раннее *Байтун Тёре*; от «*байтун*» - народ и «*тёре*» (др. тюрк. *töre*, *toru*) - обычай, закон, порядок) - высшим представительным (на выборной основе) судебноп-исполнительным органом. Позднее эти вопросы перешли в исключительную компетенцию Княжеского Совета (*Бий Кенъен*) [Каракетов М.Д. Из традиционной обрядово-культурной жизни карачаевцев. М., 1995, С. 44; Аамуев Р.Т. Указ соч. С. 29; ДТС, 1969, С. 580 - 581; БПГ, 1998, С. 868; КБРС, 1989, С. 630].

Именно этим, видимо, и объясняется некоторая разногласия в определении числа сырма-узденей: от 2-3 до 5-6.

Так, «за предммеренную порчу имущества князей Крымшамхаловых (клан Ачахматлары) решением Тёре, куда пострадавшая сторона передавала дело, был лишен своего свободного статуса родоначальник фамилии Гаджаевых, прибывший из Дагестана и некоторое время подрабатывавший у Крымшамхаловых», при этом позднее они преодолели свое состояние и вновь обрели статус азатов [Аамуев Р.Т. Указ соч. С. 21].

Так, сарайма-уздени из рода Булхаевых (атаул Каракетовых) были причислены к сырма-узденям за воспитание сына олиев Ачахматовых (атаул Крымшамхаловых). Булхаевым было позволено даже использовать наряду со своей покровительственной тамгу (*тамгъа*) Крымшамхаловых [информация М.Д. Каракетовых].

ромную ответственность. Согласно карачаевским преданиям, родоначальник одного из сыйсыз-узденского тукума решением Народной Управы (*Хажъ Тѣре*) был лишен своего статуса за неумышленное (по неосторожности) убийство воспитанника – мальчика из рода Крым-шамхаловых.¹⁶⁵

Большинство исследователей подчеркивают, что молочное родство связывало воспитанника и семью аталыка «самыми близкими узами, в сознании народов считавшимися даже выше кровнородственных».¹⁶⁶ «Отношения и связь между воспитанником, пишет мэтр отечественной этнографии М.О. Косвен, – и группой, в которой он воспитывался, считались выше, значительнее, чем отношения родственные, считались особо священными [выделено нами]».¹⁶⁷ Исходя из карачаевского материала, мы не можем согласиться с подобного рода утверждениями, так как кровное родство не могло и не являлось ни в мыслях, ни на деле менее прочным или священным чем молочное (как, впрочем, и любое другое), в противном случае эта норма была бы отражена в адатах (чего нет). Утверждение же особенной крепости псевдородства применимо лишь по отношению к аталычеству. Но здесь важно отметить, что исключительная прочность аталыческой связи происходила не столько из факта кормления и установления молочного родства, сколько из многолетнего воспитательства и вследствие этого искренней нежной привязанности сторон. В этом плане более точную характеристику аталыческой молочной связи мы находим у В.К. Гарданова, который пишет, что «родственные связи, устанавливавшиеся между аталыком и его семьей, с одной стороны, и воспитанником или воспитанницей, с другой, не только приравнялись к кровным, но фактически были сильнее их».¹⁶⁸ Действительно, человек, с самого рождения отторгнутый от своей семьи и с младенчества привыкший видеть в качестве родителей аталыка и аталычку, со стороны которых испытывал самое чуткое к себе отношение (известно, что воспитаннику всегда уделялось больше внимания и ласки чем к своим детям), полностью инкорпорированный в их семью (со всеми ее бедами и радостями, семейными и родовыми культами и т.д.), и в то же время совершенно отчужденный от своей, по возвращении не скоро адаптировался в новой социальной среде, в окружении чуждых (в психологическом плане) ему людей. Вполне естественно, что в виду этих причин воспитанники, на всю жизнь сохраняя тепло и нежную любовь к взрастившим их людям и своим молочным братьям и сестрам, в окружении которых проходило их детство и с кем были связаны лучшие их воспоминания, всякий раз стремились посетить своих молочных родителей, окунуться в атмосферу их семьи, всегда поддерживали и опекали их.

Исследователи кавказского (прежде всего адыгского) аталычества особенно отмечают, что князья и дворяне, как правило, не выбирали своим детям аталыков, что «претенденты на звание аталыка чаще всего сами спешили предложить свои услуги, соперничали между собой и иногда даже выкрадывали ребенка». ¹⁶⁹ В 1796 г. немецкий путешественник Рейнеггс зафиксировал этот обычай в Кабарде, где, по его утверждению, один из подвластных («кул») ночью тайно пробирался в княжеский дом и похищал новорожденного, возвращая затем лишь по достижении воспитанником совершеннолетия. ¹⁷⁰ По общему мнению, потенциальные аталыки в черкесских обществах «домогались» наследника вышестоящего феодала и между ними часто возникали ссоры, нередко перераставшие в кровную вражду. ¹⁷¹ «Обращает на себя внимание, — пишет М.О. Косвен, — иногда отчетливо выражающееся домогательство со стороны берущего на воспитание, либо даже приписывание себе права на получение [выделено автором] ребенка». ¹⁷² В то же время считалось неприличным вмешательство родителей в споры претендентов и выражение своего предпочтения. Последние должны были «сами договориться между собой и решить кому быть воспитателем». ¹⁷³ «Часто случается, — отмечал в первой половине XIX в. Платон Зубов, — что младенец находится еще в утробе матери, а множество желающих быть его воспитателями оспаривают друг у друга такое лестное право. В споры родители не вмешиваются, ибо сие считается предосудительным. Претенденты, разобравшись между собою, наконец, назначают из среды себя воспитателя». ¹⁷⁴

Порой новорожденного мог забрать первый, кто оказывался рядом в момент его рождения. В источнике, относящемся к первой трети XVIII в., говорится, что «когда главная жена [крымского] хана мучается в родах, первый черкес, который узнает об этом, становится в дверях гарема или дома, где содержатся женщины..., заняв свое место, ни один черкес не смеет заменить его; когда женщина родила, посылают одну из старых женщин-служанок к этим дверям с сообщением, что ханская жена родила сына или дочь, или обоих; если сына, то богато одетый ребенок выносится к дверям и отдается тому, кто получил это право по их закону». ¹⁷⁵

Подобное явление совершенно отсутствовало у карачаевцев, и в этом — в исключительном праве князей и первостепенных дворян выбирать аталыков — заключена еще одна специфика карачаевского аталычества.

Желающих стать аталыком ребенка князя или состоятельного и влиятельного дворянина было много, так как эта связь сулила не только значительные материальные выгоды, но главное — гаранти-

ровала последующую опеку и покровительство воспитанника и, как следствие, значительное повышение общественного (реже внутри-сословного) статуса.

«Желающих принять на воспитание княжеское дитя было очень много, – рассказывает 84-летняя уроженка а. Карт-Джурт Х. Акачиева, – некоторые из них собирались возле дома, где ожидалось рождение ребенка, в надежде, что князь выберет кого-нибудь из них аталыком своему ребенку, но спорить между собой и требовать передать ребенка именно ему никто не осмеливался, так как князья сами выбирали аталыков и заранее обо всем с ними договаривались».¹⁷⁶

Возможно, различия в принципе определения аталыка у адыгов и карачаевцев обусловлены следующими факторами. Народы Центрального и Северо-Западного Кавказа (кабардинцы, карачаево-балкарцы, осетины и др.) составляя, по определению Р.Т. Хатуева, «горско-кабардинский конфедеративный союз»,¹⁷⁷ находились под протекцией Крымского ханства, которое осуществляло свое управление конфедерацией и прочими вольными обществами через могущественных горских (преимущественно черкесских) князей, посредством установления с ними аталыческих отношений и последующего создания привилегированного слоя выходцев из дома Гиреев. Так, согласно карачаевским преданиям, у князей Ачахматовых (атаул Крымшамхаловых) воспитывался крымский хан Даулет-Гирей [п/м 1991 г.: Кърымшаухалланы Ёлмесхан], а у Шидака (родоначальник одноименного тукума) – Джаммек-Хан [п/м 1991 г.: Шидакъланы Айшат]. В Западной Черкесии такая стратегия крымских ханов имела успех – здесь образовалось особое сословие султанов – хануко. Всего же в начале XVIII в. в Черкесии насчитывалось «52 султана, способных носить оружие; самый бедный из них, – отмечал современник, – имеет при себе 52 конных и хорошо вооруженных слуг».¹⁷⁸ «Крымские ханы, как известно, отдавали черкесам на воспитание своих детей в надежде привязать их через то более к исламу и своему владычеству, – писал Хан-Гирей. – Из этих же воспитанников были избираемы сераскиры (главнокомандующие) над черкесами».¹⁷⁹ В результате этого черкесские (в том числе кабардинские) князья, помимо внутренних распрей, оказывались втянутыми и в орбиту политических интриг различных группировок правящего дома Гиреев, что еще более усиливало внутренние противоречия и центробежные тенденции в самой Черкесии. Даже могущественная Кабарда, раздираемая феодальными междоусобицами «буйных партий, ... не подвластных единодержа-

вию». ¹⁸⁰ «практически на протяжении всей истории являла собой именно конфедеративный союз». ¹⁸¹ состоящий из двух субъектов – Большой и Малой Кабарды – и управляемый княжескими фамилиями, самостоятельными «не только во внутренних делах и во взаимоотношениях друг с другом, но и с соседними государствами... в вопросах внешней политики и обороны». ¹⁸²

Видимо, поэтому в условиях феодальной раздробленности и вражды конфедеративных партий, спор между потенциальными аталыками у адыгов имел важное функциональное значение, позволяя определить (в том числе и крымским ханам) «первого среди равных» – наиболее влиятельного и, следовательно, выгодного для союза человека. В свою очередь «князь, взявший на воспитание крымского султана, естественно возвышался над другими князьями... ему обеспечивалась поддержка в борьбе с его противниками». ¹⁸³

Утверждение же, что ребенка мог забрать всякий, кто окажется первым в момент его рождения, следует толковать расширительно: не всякий мог быть первым, ибо о скором рождении княжеского (тем более ханского) ребенка было широко известно и к нему готовились заранее, поэтому первым мог быть, опять-таки, только сильнейший, в противном же случае он и определялся в результате спора.

Принципиально отличную ситуацию мы наблюдаем в Карачае. Военная и политическая стабильность, гарантированная стратегически выгодным географическим положением, преимущественно союзническими отношениями с соседями (балкарцами, кабардинцами, сванами и т.д.) и крымским протекторатом, а также специфика социального устройства карачаевского общества (включая многоступенчатую сословную иерархию, тяготеющую по ряду призна-

¹⁸⁰ «Большая Кабарда, – писал в 1855 г. В. Швецов в работе «Очерк о казакских горских племенах, с их обрядами и обычаями в гражданском, воинственном и домашнем духе» [// Москвитянин. М., 1855. № 23–24. С. 34] – разделялась на четыре самостоятельные княжеские владения: Кайтукина, Бек-Мурзина, Атажукина и Мисостова, одно от другого не зависимое. Князья их имели неограниченную власть над своими подданными, и как представители каждый своего удела, удерживали самостоятельность свою наблюдением за равновесием прочих владетельных особ, – не унижая власти каждого из них и не подчиняясь мнению сильного».

¹⁸¹ «Малая Кабарда, – указывается в документе сословно-поземельной комиссии Терской области, – иначе называется Телестаном, по имени родоначальника кабардинских князей. – [и делится] на две [части]: Мударова и Гаусултанова... Такое разделение Кабарды [на шесть частей] существует в понятиях народа и до настоящего времени» [ИИАБК. 1997. С. 283].

ков к кастовости, сакрализацию карачаевского княжеского сословия. устоявшееся наследственное единоначалие/единовластие верховного князя - *олий* и т.д.) обусловили жесткую сословную субординацию и исключили необходимость (и даже саму возможность) силового выяснения достоинства того или иного дворянина. По карачаевскому обычному праву подобного рода «самовыдвижение» аталыков было бы квалифицировано как самоуправство «черного люда» (*къара хаикъ*) поэтому домогательство или ритуальная кража княжеского ребенка (последнее сошло бы за тягчайшее преступление и имело бы самый печальный исход¹⁸⁴) в Карачае не практиковались. Уздени чрезвычайно тактично, в соответствии с нормами карачаевского сословного закона (*бий ажорукъ*), выражали свое желание воспитать ребенка вышестоящего *ёздена, чанка* или *бия* и уже те в свою очередь определяли лицо, достойное в аталыки их будущему ребенку. «Старшинский сын, - пишет о карачаево-балкарцах Ф.И. Леонтович, - отдается до совершенного возраста *лучшему* каракешу [узденю]». ¹⁸⁵ Представители сословной группы *акъсюек* заранее выбирали семью, достойную быть аталыками их будущего ребенка и через своего глашатая (*къодуч*) оповещали людей о своем решении. ¹⁸⁶

Все узденские фамилии (*ёзден тукъум*) в Карачае были распределены между княжескими родами (*бий атауул*), в вассальной зависимости от которых они находились. Поэтому уздени могли просить детей лишь своих непосредственных сюзеренов, равно как и князья могли отдавать своих детей только в дома подвластных им узденей. Исключение составляли князья Ачахматовы¹⁸⁷ — наследные правители (*олий*) Карачая (до конца XVII в. в этой роли выступали атаулы вначале Муда-

¹⁸⁴ В отличие от Кабарды и Балкарии (исключая Чегем и Баксан), где должность олия (тур. *vali* губернатор [БГРС, 1998. С. 893] < араб. *vali* опекун, покровитель [АРУС, 1982. С. 931]; у кабардинцев — *уэлий* или *пиш-тххамде*) была выборной из числа старших князей, в Карачае олийство — исторический правопреемник ханского статуса — было наследственной привилегией князей Крымшамхаловых. В этой связи политический строй в Карачае представлял собою ограниченную сословно-корпоративными органами (Княжеским Советом, Княжеским Тёре и т.д.) монархию. Интересно, что резиденция олия в а. Карт-Джурт называлась *тохана* — трон, престол; дворец [КБРС, 1989. С. 647]. В то же время полномочия *пиш-тххамде* можно сравнить, по образному выражению С.Н. Жемухова, «с полномочиями министерства внутренних дел, но никак не премьер-министра или президента» [Жемухов С.Н. Мировоззрение Хап-Гирея. Пальчик, 1997. С. 35]. Карачаевцам известны лишь случаи настоящей кражи детей, как правило, инотничными абраками и удержание их в качестве заложников или продажа в рабство [п/м 1997-1998 гг.].

¹⁸⁵ *Атаул* Ачахматовых наряду с *атаулами* Мударовых, Кучуковых, Гиньдестановых, Алиевых и Каншаубиевых составляли *тукум* князей Крымшамхаловых.

ровых, а затем Кучуковых), которые вольны были передавать своих детей всякому понравившемуся им узденю. Это предопределило еще одну специфику карачаевского аталычества: воспитанник имел только одного аталыка, так же как и аталык мог воспитывать лишь одного воспитанника.¹⁸⁷ В Черкесии же и в Дагестане знатный человек мог иметь нескольких аталыков.¹⁸⁸ «Иногда, – писал Ф.И. Леонтович об адыгах, – между желающими возникают споры. И князь должен допустить, чтобы его дитя, пробыв несколько лет у одного аталыка, переходило к другому, а после к третьему».¹⁸⁹ Кумыкские владельцы также передавали ребенка поочередно нескольким аталыкам, «чтобы не обидеть своих приверженцев».¹⁹⁰ С другой стороны у адыгских аталыков могли находиться одновременно несколько воспитанников.¹⁹¹

В классическом карачаевском аталычестве соглашение о заключении аталыческого союза с потенциальным аталыком обставлялось специальной церемонией. Наиболее ярко это можно проследить при вертикальном (межсословном) аталычестве. Еще в период беременности жены князя – *бийче* или *гошанса*¹⁹² (в других случаях подкняжича, либо влиятельного узденя) – одна или даже несколько узденских семей заявляли о своем желании взять будущего ребенка на воспитание. Избранный в аталыки из числа заявителей либо вне этой группы уздень заранее извещался о примерных сроках рождения ребенка (*сабий табар заманы*), поэтому он заблаговременно посылал к ним повивальную бабку (*аначы*).¹⁹³ Она некоторое время жила в княжеском доме и затем в назначенное время вместе с *киндик ана* («пуповинной матерью») – молодой кормящей матерью, специально приглашенной для исполнения обряда отсечения пуповины (*киндик кесю*) – принимала роды и производила все необходимые действия практического и магического характера (подробнее роли *аначы* и *киндик ана* рассмотрены выше).

С наступлением родовых схваток в дом к аталыку посылали гонца с соответствующим извещением, и он вместе со своей женой в сопровождении небольшой процессии из числа ближайших родственников со специально приготовленным ритуальным угощением, куда входили «почетные» части жертвенного животного, сладости и пр., и оседланной лошастью ехал к дому князя «просить» ребенка.¹⁹³ «Получив» согласие родителей (на самом же деле оно, как мы уже отмечали выше, было заранее известно) аталычка (*эмчек ана*) принимала из рук старшей

* Возможно, исключение составляли кабардинские аталыки, которые по утверждению А.С. Мирзоева воспитывали, как правило, одного воспитанника [Мирзоев А.С. Институт наездничества («зэк») у адыгов (черкесов). Дисс. канд. ист. наук. М., 1999. С. 243].

** «*Гошанса*» или «*гошас*» являются обращениями к *бийче* – княгине и означают то же, что и «госпожа» [КБРС, 1989. С. 189].

женщины дома (*кой бииче*), как правило, матери отца ребенка (*улду ана* или *кьарт ана*), запеленатого ребенка для совершения обряда первого кормления (*биринчи эмчек салыу*).¹⁴ При первом кормлении новорожденного прикладывали к правой груди (*онь эмчек салыу*).¹⁵ что в соответствии с традиционным этикетом (*джорукъ-джал*) было выражением глубокого уважения и благоговения воспитателей по отношению к родителям ребенка, так как правая сторона признавалась «почетной» и в некоторой степени священной. В последующем воспитанника также полагалось кормить правой грудью, предоставляя левую собственному ребенку.¹⁶ Подобное правило существовало также и у кумыков. Если аталычка наряду с воспитанником имела своего грудного ребенка, то при кормлении детей она «правую грудь всегда, по адагу, отдавала эмчеку [воспитаннику]».¹⁷

Совмещение аталычкой (*эмчек ана*) функций кормилицы (*сют ана*) являлось актом публичной демонстрации факта установления молочного родства. Если же аталычка принадлежала к княжескому сословию, то для первого (и всякого последующего) кормления новорожденного она приглашала кормилицу из числа жен подвластных узденей.

В этой связи следует обратить внимание на различия, существовавшие между классическим (вертикальным) аталычеством, в котором в качестве аталыков князей (и реже первостепенных узденей) выступали уздени различных степеней, и горизонтальным княжеско-княжеским, так называемым аристократическим. *Первое отличие* – функциональное и состоит в том, что классическое аталычество влекло установление вассально-сюзеренных отношений, поэтому, как правило, заключалось внутри карачаевского общества, аристократическое же – явление чисто политическое, и чаще всего служило инструментом внешнеполитической дипломатии. *Второе отличие* – отсутствие в аристократическом аталычестве молочного породнения. Как известно, классическое аталычество предполагало обязательное кормление аталычкой принятого ею на воспитание ребенка (за исключением отдельных случаев, когда жены могущественных узденей, подражая князьям, также не кормили детей грудью). Это обуславливало установление между семьями молочного родства, распространявшегося у карачаевцев на два атаула, к которым принадлежали воспитатели и родители ребенка. Молочное родство в Карачае считалось священным и нерушимым до 7 – 12 поколений потомков,¹⁸ именно это условие и являлось базовой основой прочного многолетнего союза.

¹⁴ В случае, если ребенок воспитывался дома, первое кормление новорожденного производила одна из невесток атаула, либо соседка.

¹⁵ Как мы уже отмечали, это ю обиходным местом утверждение оной свято-

При внутрикняжеском аталычестве кормление новорожденного аталычкой-княгиней было явлением предосудительным. Княгини, согласно нормам княжеского этикета (*бий намыс*¹⁹⁹), вообще не кормили грудью ни своих детей (поэтому сразу же после родов для того, чтобы остановить лактацию, грудь роженицы плотно пересвязывали смоченной в холодной воде и крепко выжатой мягкой тканью¹⁹⁹), ни тем более принятых на воспитание чужих²⁰⁰. Традиционные представления о женской красоте предписывали женщине иметь плоскую грудь (с этой целью девочек с 10–12 летнего возраста затягивали в корсеты – *чуба* или *кк-бе туб*), кормление же могло привести к увеличению грудных желез, чего женщины аристократических семей позволить себе не могли²⁰¹. Поэтому для кормления принятого на воспитание ребенка аталычка-княгиня выбирала из числа жен «придворных» узденей (*сарайым езен*) кормилицу (*дигиза*). Дигиза назначалась также для кормления и воспитания девочек (как уже отмечалось выше, у карачаевцев, в отличие от других народов Северного Кавказа, девочки не передавались аталыкам, а воспитывались дома). Таким образом, при аристократическом аталычестве молочное родство между семьями де-факто не устанавливалось, так как первое и все последующие кормления ребенка производили не аталычки, а кормилицы-узденки (*дигиза*). Это еще раз подтверждает, что главным фактором, обуславливавшим «особенную» крепость аталыческого родства, являлось не молочное родство, а воспитательство. Возможно, именно поэтому сложилась карачаево-балкарская поговорка, гласящая: та мать ребенка, которая воспитала (*«сабитини ким асыраса, олоу анасы»*).²⁰¹

В день передачи ребенка аталыку в доме родителей устраивалось небольшое пиришество с приглашением родственников и влиятельных лиц, с обязательным жертвоприношением, подарками для музыкантов и пр. «Когда старшина отдает на воспитание своему каракену или черному сына, – гласит один из пунктов карачаево-балкарских адатов, – то делает пир: музыканту, играющему на нем (*текуаго*²⁰⁴), он дает до-

сти и прочности молочного родства по сравнению с кровным. Не соглашаясь с этим, заметим, что первое имело временные ограничения (7–12 поколений), второе – нет.

¹⁹⁹ *Намыс* – араб. *намыс* – закон, нормы поведения; честь, достоинство [АРУС, 1982, С. 839; БРС, 1998, С. 670; КБРС, 1989, С. 480].

²⁰⁰ В документе от 1854 г., составленном на арабском языке и представляющем собой список 27 балкарских адатов, под § 16 записано: «Княгиня не должна кормить грудью своего ребенка, это обязаны кормить крестьянка» [ШАБК, 1997, С. 119].

²⁰¹ У кумыков на этот счет существовала даже специальная поговорка, гласящая: у истинной княгини разрез груди и подол платья не будут испачканы молоком [Гаджиева С.Ш. Аталычество и поборимство в Дагестане XVIII – нач. XX вв. Махачкала, 1995, С. 27].

Здесь приводится более известное в кавказоведческой литературе

шадь...». ²⁰⁰ Роль *джырчи* в обряде передачи княжеского ребенка на воспитание нередко сводят к простому исполнению музыкальных произведений и развлечению публики. Однако не менее (если не более) важная его роль состояла в том, что *джырчи*, представляя собой сакрализованную антитезу бия, ²⁰¹ своим присутствием являл подтверждение божественной санкции происходящего. Певцы были своего рода глашатаями карачаевской истории, именно поэтому в народе говорят: «*Джырыны этигени Къарачайда, джырланынаны Бахсанда, зигитигени Чегеде*» — «Песня слагается в Карачае, поется в Баксане, слышится в Чегеме [вариант: в Балкарнии — *Микъарда*]» ^{** 204}

В честь воспитанника *джырчи* складывали колыбельные песни. В них желали младенцу долголетия, уважения, совершения подвигов и т. д. Популярным был также мотив «Золотого Древа» (*Алтын Терек*), ^{***} возвращенного во дворе эмчек-улана, ²⁰⁵ что, несомненно, являлось подтверждением покровительства богов. Так, в колыбельной песне, сложенной в честь князя Азамат-Герия Крымшамхалова, есть такие слова:

Азамат-Герий биэни ханыбыз,
Ханыбыздан алты чыкъсын
джаныбыз!

Азамат-Герий наши хан,
Пусть умрем мы раньше
нашего хана!

того времени адыгское обозначение певца «джыгуаклуэ», вместо карачаево-балкарского (тюркского) «*джырчи* *жырчи*» [КБРС, 1989. С. 26; ЛТС, 1969. С. 268].

Подобное отношение к фигуре *джырчи* имело место у многих народов. Именно этим объясняется двойственное значение слова *жырау* у крымских татар и казахов, где оно означает не только «поэт», но также «кудесник», «вещий», «гадатель»; у узбеков и казахов слово «*бахши*» одновременно означает и сказителя-поэта, и лекаря-шамана [КРС, 1987. С. 160; Магауин М. Кобыз и копые. Повествование о казахских акынах и жырау XV–XVIII вв. Алма-Ата, 1970. С. 130; Жирмунский В. М. Тюркский героический эпос. Л., 1974. С. 29]. О сакральной силе песни — *джыр* — свидетельствует также карачаевская пословица «*джырсыз кюн батмаз*» — букв. «без песни не сядет солнце»

Один из первых русских путешественников П. Остряков (1879 г.) писал: «...старик помнит то время, когда никакой общественный и даже семейный праздник не обходился без певца. Под звуки дудки и зурны, а то и просто под мерные удары палочек такой певец услаждал все общество любимыми былинами, а иногда и прямо импровизировал новые песни в честь торжества или события, послужившего поводом к празднику. Ни один набег не производился без того, чтобы в нем не участвовал такой певец. Ему отводилось удобное и безопасное место для наблюдений и он был, вместо всяких реляций, историком, критиком события, раздатчиком награды храбрым и всегда карателем трусов. Со званием певца соединялась идея справедливости, и певцом мог быть только безукоризненно честный человек. Я имел возможность встретить такого певца. Старик со смуглым, открытым лицом, одет весьма бедно, но пужно видеть, с каким почтением относятся к нему окружающие, чуть не боготворят его» [Остряков П. Народная литература кабардинцев и ее образы. СПб., Петербург, 1879. Кн. 8. С. 701].

«Золотое Древо» — одно из названий Древа Живого.

Азаматым, Азаматым хан атты,

Азаматны сауыттары болатды!

Арбазында Алтын Терек
орнасын,

Баи булчуғу ажулдузаны
санасын,

Тюб тамыры Ташлы Сырдаи
кыарасын!

Кюрен тариханды ханыбызны
кыбағаты,

Бал ашанды ханыбызны
тамалаты.

Мой Азамат, мой Азамат
подобен хану

У Азамата оружие стальное!
Пусть во дворе его взрастет

Золотое Дерево,
Верхней кроной считающее

Нижними корнями смотрящее
из Каменной Долины!

Под [божественным] ореолом
находится аул нашего хана,

А горло его «питается» медом!

(полстрочный перевод)

После завершения обряда первого кормления происходила торжественная церемония вручения ребенка аталыку: старейший мужчина дома (*кюи тамада*) брал на руки ребенка, произносил здравицу (*алгыш*) в адрес аталыка, его семьи и воспитанника и передавал его в руки аталыку.²⁰⁷ Аталык благодарил за оказанную честь, произносил ответные пожелания и обещал воспитать из их сына храброго и достойного мужчину.

Вместе с ребенком родители передавали аталыку нарядную колыбель (*бешик*) и комплект детских принадлежностей (*бешик керек*). Все это с подарками для членов семьи аталыка, куда входили материя, украшения и пр., домашняя прислуга (*ажумушчула, кыарауашла*) грузила в арбу. Туда же садилась аталычка с ребенком и подаренная князьями служанка (*кыарауаш*), которая помогала аталычке ухаживать за ребенком (купать, стирать пеленки и т.д.).²⁰⁸ Затем процессия медленно трогалась в обратный путь. Нередко ее до самого дома сопровождали всадники (*аржышын*) из числа молодых князей (*бий улан*) или воинов («*казакъ*»/«*кал*», «*базакъ*»). С этого момента ребенок всецело предоставлялся

* Не вдаваясь в детальное описание карачаевской колыбели и ее принадлежностей, лишь отметим, в качестве примера, что и поныне в семье автора статьи хранится колыбельная утварь семьи узденя Чуканая Айбогова и Апалы Айбазовой (начало 20-х годов XX в.), которая помимо прочего включает в себя расшитую золотыми и серебряными галунами и вышивкой и украшенную пуговками из позолоченного и черненого серебра бархатное покрывальце, такую же наколенную подушечку и свивальник.

** На особом положении, — писал А.Н. Дьячков-Тарасов, — был третий ряд кудов, носивший название «казак» (по-видимому, очень древнего происхождения). Это были своего рода карачайские янычары... Они жили при биях в отдельных саклях; из них создавались бийские пукеры, охрана бия, «...казак» продавали: «казак» шел за 15 коров и больше» Дьячков-Тарасов А.Н. Социальные формации Карачая и их современная

ся аталыкам. Родители избегали видеть своих детей до возвращения домой. Завидев дитя на пути, они, как правило, сворачивали или пытались не смотреть на него. «Будучи лет семи – восьми я каждый день играл с друзьями на улице, а мимо на коне часто проезжал какой-то мужчина, – вспоминает 95-летний Локман Боташев. – Позднее я узнал, что это был мой отец. Ему, наверно, очень хотелось меня видеть. Проезжая мимо, он немного притормаживал и, мельком взглянув на меня, что-то бурчал и тут же снова прищипоривал коня. Он ни разу не приласкал меня, не взял на руки и даже не сошел с коня. И вообще никто из Богашевых не навещал меня, пока я воспитывался у аталыка».²⁰⁹ Мать (но не отец!) лишь только однажды могла увидеть свое дитя до его совершеннолетия: когда воспитаннику исполнялся один год (по другим данным два года) воспитатели устраивали обряд «показа» ребенка.²¹⁰

По приезду в доме аталыка устраивались большие торжества, на котором присутствовали жители тукумного квартала (*тийре*), соседи и приглашенные. В этот день было принято поздравлять аталыка (*агышларга, кьол тутарга*). Непременным атрибутом торжества было праздничное жертвоприношение (*кьурманлык*). Мясо жертвенного животного (*кьурман мал*) большей частью раздавали жителям квартала, соседям, родственникам и друзьям.²¹¹

Все обряды детского цикла проводили в семье аталыка.²¹² По истечении 4 – 5 дней ребенка купали во второй раз после рождения и надевали первую одежду (*итлик кёлек*). Особенно важным считался вечер с седьмого на восьмой день после рождения. Считалось, что окончательное «рождение» ребенка происходит лишь к вечеру восьмого дня (*ыс-тым кече*).²¹³ К этому событию часто приурочивали и другие обрядовые действия: наречение имени (*ат атау*), стрижку волос (*итлик чачын джюлюу*) и т.д.²¹⁴ Впрочем, жестко установленного правила не существовало, имя могли дать раньше этого срока, причем сами родители (так поступали чаще всего князья), а первые волосы можно было состричь в течение всего первого года жизни.

Обычно первые волосы младенца (*итлик чач*) состригал близкий семье человек, как правило, дед или дядя по отцу/аталыку, реже по матери/аталычке. В редких случаях им мог быть сам отец или аталык. Бывало также, оказывая честь, доверяли эту процедуру товарищу аталыка²¹⁵ или соседу.²¹⁶ «Иногда приглашали постороннего мужчину, поль-

экономическая мощность // Записки СККГ НИИ. Ростов-н/Д., 1928. С. 145–146]. По данным И. Гамбиева, последний карачаевский *олий* Магомед Крымшамхалов «держал у себя одних только вооруженных кул – казаков – более шестидесяти человек» [Гамбиев И. Указ. соч. С. 96] (о казаках см. также: Леонтович Ф. И. Указ. соч. 1882. В. 1. С. 277, 278, 283, 284.)

зовавшемуся почетом и уважением людей. К такому человеку обращались со словами: «Состриги первые волосы нашего ребенка, чтобы он был таким же как ты»». ²¹⁷ Главное требование — он обязательно должен быть первенцем в семье (*тюнъюч*). После этого ему преподносили ритуальное вознаграждение (*нохта бау*) и с ним устанавливались еще более тесные отношения. ²¹⁸

Имя воспитаннику-узденю нарекали, чаще всего, в семье аталыка. В этой роли выступали отец или дядя по линии аталыка или сам аталык, возможно, при этом они были осведомлены о предпочтениях родителей. В редких случаях имя давал посторонний человек: первый вошедший, друг аталыка и т.д. ²¹⁹ «С этого момента, — отмечает И.М. Шаманов, — «крестный» становился названным братом и по достижении 7 — 8 лет дарил коня или жеребца». ²²⁰ Воспитанник-князь чаще отдавался аталыку уже после имянаречения. ²²¹ В противном же случае аталык извещался о том, какое имя выбрано младенцу «старшим князем» (*кьарт биі, кьанкьар биі*), в лице которого выступал, как правило, дед воспитанника. («Первым называл уже выбранное имя родственник по линии отца [т.е. аталыка] или кто-либо из агаула «*эрке адам*» [«любимчик»]). ²²² Им мог быть тот же, кто состригал первые волосы. ²²³ Согласно адатам, нарекший имя должен был подарить коня. В этой связи сложилась поговорка «*ат атагъан ат берет*» или «*ат атагъан атха миндирир*» — «нарекший имя дарит коня» или «нарекший имя сажает на коня». Аталык-уздень, несмотря на то, что лишь озвучивал выбранное старшим князем имя, также был обязан преподнести коня. «Считалось почетным, — рассказывает Г. Крымшамхалова 1922 г.р., — дать имя княжескому ребенку, к тому же это позволяло установить более тесные дружеские отношения, поэтому раньше легко находились люди, которые за эту честь преподносили еще и подарки. В то время все жили в достатке, поэтому было принято дарить коня». Существовало и небольшое исключение из этого правила. В случае, если обряд наречения имени проходил в семье родителей-князей до передачи ребенка аталыку-узденю, последний преподносил князю подарок в знак «благодарности» за имя, данное его эмчек-улану.

Торжество по случаю укладывания воспитанника в колыбель происходило на 11-12 день после рождения. Это был чисто женский праздник, в нем принимали участие представительницы обеих семей — родителей и воспитателей ребенка, а также их родственники по атаулу и соседи. Все приходили со сладостями и небольшими подарками (*сауға, кьал керек, кьал кьачы*): детской одеждой (*сабий кийим*), кусками материи (*кьумач*) и т.п. Мать отца ребенка приносила с собой ритуальную первую одежду новорожденного — «собачью рубашку» (*ит-*

шк келек), халву (*халыуа*), традиционные пироги (*берекле*), кукурузную муку (*кактык*), крупы (*тхой, принч*) и т.д. Аталычка «пеленала ребенка в большой шелковый платок и передавала его свекрови [*къанын ата*]. В свою очередь, свекровь передавала его в руки старшей женщины-гостыи, которая купала ребенка и надевала первую рубашку. Затем подходила с правой стороны люльки и, выражая благопожелания, чтобы ребенок рос здоровым и счастливым, укладывала в люльку». Колыбель с младенцем передавалась аталычке для «качания» (*тебретирге*). После этого подавались угощения: мясо жертвенного животного (*кърманлык эт*), традиционные колбасы (*сохта, джёрме*) и др. и старшая женщина (*тамада тшикрыу*) произносила завершающий тост-пожелание (*шгъыш*).²¹⁴ «Участникам торжества раздавались мелкие подарки (кисеты, носовые платки, передники)... Соседям и родственникам разносили «соседские доли» (*«хониулукъ»*) из «*бешик тоя*» [«колыбельного торжества»]: халву, пироги...».²¹⁵

Когда воспитаннику исполнялся год, пекли ритуальный каравай «*джыл гырожын*» («юбилейный хлеб»), тесто которого состояло из муки разных растений. Ели его всей семьей и разносили доли (*юлюш*) по кварталу. Считалось, что поедание ритуального хлеба придаст ребенку силы и жизненную энергию.²¹⁶ При появлении первых зубов «варили из зерен кукурузы крутую «зубную» кашу (*тши джырна*)... Затем ходили по соседским домам, где имелись дети, и раздавали эту кашу как обрядовое угощение. Соседки благословляли растущего ребенка...».²¹⁷ Значительные торжества устраивали по случаю первого шага воспитанника (*биринчи/ал атлам*). В этот день проводили обряд определения его профессиональных наклонностей. В целом он был аналогичен подобным обрядам соседних народов (балкарцев, осетин, кабардинцев и т.д.) и тюрков Средней Азии. Отношение к воспитаннику (*эмчек улан*, редко *эмчек*) было самое внимательное и даже трепетное. Это проявлялось в каждом действии. Колыбель *эмчек-улана* «должна была быть выше и наряднее, ее нельзя было качать ногой (как часто делали горянки), а только рукой. Воспитанника кормили раньше, чем своего ребенка, и давали ему правую грудь».²¹⁸

Аталык и аталычка строго придерживались сословного этикета: сажали своего воспитанника на почетные места, пропускали его вперед и держались с его левой стороны и т.д. «Следуя этикету, — отмечает С.Ш. Гаджиева, — воспитатели (женщины и мужчины) часто шли сзади или с левой стороны от своих воспитанников, представляли их обществу подобно их сословному положению, заботились, чтобы их сажали

²¹⁸ Термином *эмчек*, как правило, обозначали аталыка.

на почетное место, сами занимали место более скромное».²³⁰ Сохранилось множество сведений о том, что воспитатели больше дорожили воспитанниками, нежели своими детьми. Чаще всего аталычки клялись именем своего эмчек-улана, как наиболее дорогого человека, при этом наиболее популярной была формула, например: «*Алисадан алъя елем!*» («Пусть умру я раньше Алисы!») или «*Алисадан алъя чыкъсын джаным!*» («Пусть моя душа отлетит раньше, чем у Алисы!»).²³⁰ При выходе дочерей аталыка замуж воспитанники часто выступали в роли дружков невесты (*къыз джёнъерле*). Это значило, что воспитанники воспринимались родственниками аталыка в качестве равного члена их атаула, так как, согласно карачаевским свадебным обрядам, къыз-женгерами невесты могли быть либо ее родные братья, либо ближайшие родственники. Молочные братья и сестры очень привязывались друг к другу, эмчек-улан навсегда сохранял нежные чувства к семье своих воспитателей. Впоследствии он всю жизнь был покровителем и защитником их интересов. Княжеские воспитатели имели значительные преимущества и привилегии перед другими узденями: нередко эмчек-улан удостоивал своего агалыка чести вместе с ним сидеть и пить,²³¹ хотя уздень, повинаясь нормам сословного этикета и «узденской чести» (*ёзденлик*), все же не мог себе этого позволить.

С десятилетнего возраста аталык обучал воспитанника верховой езде (*атда джюркюрге*), уделяя особое внимание красивой посадке и гарцеванию (*ат ойнатыръя* или *ат оюн этдирирге*), прививал мужские качества (*эркишиллик*, *эрлик*), такие, как смелость и храбрость (*батырлыкъ*), выносливость и терпеливость (*тёзмеклик/тёзюмлюк*, *чыдам-тылыкъ*), выдержка и хладнокровие (*басымлылыкъ*), учил джигитовке (*джигитленю/джигитленек*), владеть холодным (*кезлик сафут*) и огнестрельным оружием* (*атылгъан сафут*), преодолевать горные и водные преграды. Аталык устраивал различные испытания (*сынау*, *сынамакълыкъ*) своему воспитаннику. Одним из таких традиционных методов было испытание на храбрость (*батырлыкъ сынау*). В темную ночь аталык посылал мальчика в лес, где он должен был произнести: «Нарт-гурт, нарт-гурт, те, что там и здесь – выходите, дайте трусу пошее и его свалите!» («*Нарт-гурт, нарт-гурт, анда-мында болгъан бери чыкъ, къызбайны бойнуна урда джыкъ!*»)).²³² После этого кто-нибудь

* Книжалом (*къама*), пашкой (*сыртыц*), саблей (*утту/горда бычакъ*), мечом (*къылыч*), ятаганом (*къынъыр бычакъ*), тесаком (*эки джанты бычакъ*), копьём (*сюнъю*), пикой (*сюнъю таякъ*), кистенем (*токъмак*), палицей (*гебох*), луком (*сидакъ джая*), самострелом (*соттан джая*) и др.

** Пистолетом (*герол/герох*, *тапанча*), ружьем (*къауат*, *мечукъа*, *мыттыкъ*), винтовкой (*шюк*).

неожиданно пугал его. Если воспитанник не пугался и был готов к самообороне, считалось, что он выдержал испытание.

Значительную роль в системе воспитания эмчек-улана играло обучение воспитанника законам Карачая (*къарачай джорукъ*), народным традициям (*къарачай адет*) и знаниям (*билим*), тонкостям горского этикета (*къарачай намыс*, *Къарча намыс* или *бий намыс*, *ёзденлик*), а также приобщение к ценностям духовной культуры и, в первую очередь, традиционным культам и основам мусульманского вероисповедания (*бисурман дин*, *бусурманлыкъ*). Важное место отводилось умению вести беседы (*ушакъ этиу*) и красноречию (*сёзге усталыкъ*, *омакъ сёлешив*), при этом особое внимание уделялось выразительности и лаконичности речи воспитанника (*къысха сёз*).^{***} Помимо этого эмчек-уланов учили также организации труда и хозяйственному управлению.²³³ Каждая узденская семья владела определенным количеством разностатусных холопов (*джумушчула*, *къулла*, *къарауашла* и т.д.), а более могущественные — и батраков (*джалчи*).^{***} Задействованных в хозяйственных работах в имениях своих владельцев.^{****} Поэтому от правильной организации труда и управления хозяйством во многом зависело благосостояние семьи.

Многочисленные путешественники и исследователи отмечали эту черту характера карачаевцев. Так, Григорий Петров, помощник начальника Баталпашинского уезда, в 70-х годах XIX в. писал: «Красноречие и умение говорить ценится среди населения очень высоко и весьма многим, по истине, нельзя в этом отказать» [Петров Г. Верховья Кубани — Карачай // ПККО, 1880.С. 128]. Первый учитель Карачаевского горского училища Максим Алейников в начале 80-х годов XIX в. отметил, что «карчаевцы вообще народ словоохотливый, любящий на досуге поболтать о разных предметах, преимущественно о старине; в особенности они большие охотники до преданий о прошлом своей Родины, охотники до рассказов о героях, о нартских богатырях...» [Алейников М. Карачаевские сказания // СМОМПК. Тифлис, 1883 Вып. 3. С. 138]. В начале XX в. профессор Григорий Чурсин записал в своих наблюдениях, что «карчаевцы издавна приобрели у своих соседей славу хороших ораторов и мастеров слагать песни» [Чурсин Г. Музыка и танцы карачаевцев // Кавказ. 1901. № 270].

В силу этого сложились пословицы «Речь хороша короткая, а веревка длинная» («Сёзюу къысхасы ашхы, джибни узуну ашхы») и «Говорящий много — пустословит» (бува, «говорит дерьмо»; «Кёб сёлешген пох селешир») [КБРС, 1989. С. 335, 556]. Многословие нередко характеризовалось религиозным термином «зырафлыкъ», означающим «треховное расточительство» (от араб. исраф — исумеренность, расточительство [АРУС, 1982. С. 393]), существует выражение «сёзюнгю зыраф иерге» — «совершать словесный зыраф» [КБРС, 1989. С. 556].

Так, у керт-узденя Исмаила Шидакова (1860—1923 гг.) было до 100 джалчи, Мат-Герий Текесв (XVIII в.) владел 67 кульскими дворами («кучу кой») [информация предоставлена М.Д. Каракетовым]. Мусса Байрамуков владел 60 кулами [Тамбиев И. Указ.соч. С. 94] и т.д.

Согласно материалам пореформенного периода, в конце 60-х годов XIX в. 52 % всей земли в Карачае принадлежало 8 фамилиям, 26 % — 12 фамилиям, 18 % — 18 фамилиям, 2 % — 14 фамилиям [Тамбиев И. Указ.соч. С. 97].

Воспитание эмчек-улана продолжалось до его совершеннолетия, а в отдельных крайне редких случаях аталык женил его и лишь затем предоставлял родителям.³⁴ При этом роль княжеского аталыка сводилась к устройству непосредственно свадебного торжества (выбор невесты всецело был прерогативой князей), воспитатель же узденя мог самостоятельно выбрать и сосватать достойную невесту и сыграть свадьбу. Однако подобное явление все же не характерно для карачаевцев: воспитанников, как правило, женили родители. При этом невесту часто вели не в дом жениха, а в дом аталыка, исполнявшего роль «другого дома», где она оставалась в течение одного года.³⁵ Невеста преподносила воспитателям жениха и его родителям равные подарки – *берне*, что являлось признанием их высокого статуса. В сентябре 1868 г. работник Управления Нальчинского округа Н.Ф. Грабовский, будучи свидетелем княжеской свадьбы, писал, что по окончании свадебного пира «молодая обязана подарить матери своего мужа, а за неимением ее – сестре его шелковый полный костюм; такой же подарок должна сделать и *аталычке*, т.е. *воспитательнице мужа*».³⁶

Большую роль в свадебной обрядности играли и члены семьи воспитательницы невесты. Так, «когда нет причин без всяких объяснений отказать сватающему, собираются все родственники девушки и общим собранием решают, принять ли предложение доверенного жениха [*келечи*] или отказать ему? Если жених, в свою очередь, удовлетворяет всем требованиям обычая, родственники соглашаются принять предложение, но, не давая ответа, зовут *девушку из семейства аталыка невесты* [*эмилдеш эгеч, эмчек эгеч*] и вместе с нею посылают доверенного жениха к самой невесте узнать лично от нее, желает ли она вступить в предлагаемый брак [*разылыкь соруу*]».³⁷ При согласии невесты аульный эфенди [*малла, апенди*] проводил обряд мусульманского бракосочетания [*неках*] с участием «доверенных со стороны жениха и невесты», которых «он сажает перед собой на корточки и соединяет большие пальцы их правых рук: обхватив эти пальцы своей рукой, он спрашивает о согласии их доверителей вступить в брак, получив необходимый ответ, эфендий читает молитву и тем вершит обряд венчания».³⁸

Особая роль отводилась воспитательнице невесты. Согласно карачаево-балкарской традиции, она, наряду со служанкой (*кьаргьули*) или спутницей-узденькой (*эгет*), сопровождала переезд невесты в дом же-

* *Эгет* – вассал (< др. тюрк. *egēt* – служанка; женщина, которую посылают прислуживать в комнате невесты в первую брачную ночь [Дик, 1969, С. 165]). *Эгет* имела большие привилегии: она не работала и вела праздную жизнь, пользовалась уважением князей, получала большое вознаграждение. Поэтому, как отмечают информаторы, в роли *эгет* не прочь были выступить девушки из приближенных узденских

них, где должна была находиться близ своей воспитанницы несколько лет.²³⁹ Это место достаточно полно описано у Н.Ф. Грабовского, поэтому мы полностью цитируем его слова. «Ближайшие родственники девушки благородного сословия, — пишет он, — ... обязаны были давать в приданое одну караваш [служанку], обязанность которой состояла в том, чтобы быть всегда прислугой молодой госпоже. Вместе с нею на время посылали с невестою еще одну женщину — *дигиза* — и одного холопа из более приближенной к дому невесты семьи — *джемхагаса*. Дигиза — это воспитательница невесты (аталычка)... Дигиза и джемхагаса обязаны прожить в доме будущего мужа девушки, с которою они посланы, обыкновенно от одного до трех лет. Во все это время дигиза играет роль как бы гувернантки и компаньонки новобрачной и вообще хозяйничает в ее доме: пока она живет здесь, молодая ни во что не вмешивается и скорее похожа на гостью, чем на хозяйку; в права последней она вступает только с отъездом дигизы. Всю эту личную свиту невесты знатные люди посылают и теперь, но это стало уже необязательным для посылаемых и зависит от их добровольного соглашения; согласиться же на подобную командировку далеко не прочь всякий мало-мальский бедный человек, потому что она... представляет довольно выгодные условия, даже при нынешних порядках».²⁴⁰

По истечении срока пребывания *дигиза* готовила угощение для жителей аула и родственников невесты, состоящее из бузы (*боза*) и пива (*сыри*), одного быка (*уча*) и 10–20 баранов (*кьойуча***), которые варятся целиком, а также до 50 столиков с угощениями (*тепси*).²⁴¹ Ближайшим родственникам невесты отправляются доли с праздничного стола (*юнош*) — по одному барану, кувшину пива, бузы и т.д. Князь, аульный хфенди (*элли апендиси*) и почетные старики (*сылли кьартла*, *акьсакь-атла*) садятся «на приготовленные для них подушки; молодежь же садится отдельно, в два ряда, лицом друг к другу. Для угощения назначается человек двадцать прислуг — *шапа* и над ними старший — *тамада*, распорядитель угощения. Кушанья сначала подают почетным, а затем, по старшинству, и прочим гостям. Перед этим *тамада* угощает пивом и бузою также по старшинству; питье это разносится в громадных чаш-

семей. Скорее всего это были члены семьи аталыка [п/м 1997 г.]. Здесь очевидное противоречие: «более приближенной» к князьям могла быть только узденская семья, но никак не холопская. За свою службу *ожемхагас/демхагас* князи награждались традиционным костюмом, конем и полным вооружением, что также говорит о его узденском достоинстве. Вероятно, речь идет об *аталыке* или его родственнике, выполнявшем роль телохранителя невесты (по Р.Т. Хатуеву *жемхагас* — «слуга из крепостной среды» [Хатуев Р.Т. Указ соч. С. 144]). Уши — туша животного; *кьойуча* — баранья туша (*кьой* — баран). Как праздничное угощение варится целиком.

ках, емкостью каждая до трех ведер: каждую такую чашку держат два человека. Тот из стариков, которому первому поднесут чашку с пивом, вскакивает со своего места, снимает шапку и говорит похвальную речь в честь той, у которой жила дигиза: во время этой речи все присутствующие также встают, снимают шапки и несколько раз в продолжение речи восклицают слова «аминь!». Во время обеда и после него угощение пивом и бузою не прекращается... после этого праздника каждый из присутствующих на нем должен сделать дигизе подарок: сам таубин, при жене которого она жила, если он человек вполне состоятельный, дает от 10 до 30 коров, 100 - 200 баранов и полную женскую шелковую одежду; прочие таубины — по одной лошади, а простой народ — по одной корове. Кроме этих подарков таубины, у которых жила дигиза, представляют в пользу ее всю шерсть с баранов и шкуры зарезанного скота за все время пребывания ее у него в доме.

Джемхагаса отправляется домой вместе с дигизою и при этом получает от мужа той, которой он служит всю одежду, полное оружие и лошадь с седлом».²⁴³

Возвращение воспитанника родителям происходило в торжественной обстановке. «В доме аталыка устраивали праздник, в котором участвовали все члены тукума воспитателя, а иногда и все селение».²⁴⁴ для чего аталык резал корову-трехлетку (*къунаджин*) и около десятка баранов. Затем в окружении свиты (*джынын*), состоящей из родственников и друзей, воспитанник в новом костюме с полным вооружением верхом на подаренном аталыком коне отправлялся к родителям. «...по окончании воспитания, — пишет Ф.И. Леонтович, — [уздень] возвращает его [воспитанника] в дом, одетого в богатое платье, на хорошей лошади с седлом и оружием».²⁴⁵ В горской арбе, запряженной волами (*егюз арба*), которых под уздцы вели два раба (*кыт*), свита везла дары. С двух сторон воспитанника ехали двое мужчин: слева — взрослый женатый мужчина (старший сын аталыка его брат или шурин), справа — молодой и неженатый парень. Доезжая до дома родителей, они спешили и вели под уздцы лошади воспитанника. «Когда воспитанник «эмильдеш» с сопровождающими прибывает в дом отца, его встречали приближенные князю уздени [вероятно, сарам уздени] и вводили его ... в дом к родителям. Первой обнимала прибывшего мать, затем отец».²⁴⁶

Здесь воспитатели «получают угощение и большую награву; кроме того, родственники воспитываемых, смотря по состоянию, дарят аталы-

Сюда входили нательная рубаха (*ич келек*), рубашка со стоячим воротником (*турьян о жагыгы келек*), черкесская (*чепкен*), папаха (*чырыл берк*, *бухар берк*) и др.

ку ... кто служанку, кто 100 баранов, иной железные вещи, другой лошадей или несколько штук рогатого скота».²⁴⁷

В случае вертикального аталычества аталык-узденъ получал от князей в потомственное или пожизненное владение земельные участки — *эмчеклик джер* (букв. «земля за эмчекство [аталычество]»),^{*} что влекло установление «эмчекских поземельных отношений» — *эмчеклик*.²⁴⁸ «Эмчекское право, — пишет Мисост Абаев, — создавалось на такой почве: таубин отдавали, преимущественно каракишам, в бессрочное пользование участки своих земель. Получивший такой участок обязан был собственнику — таубию, во-первых, отдавать известную часть калыма при выдаче замуж своих сестер и дочерей за все время пользования полученным участком, и, во-вторых, оказывать личные услуги, называясь «эмчеком его», таубий же, кроме того, покровительствовал эмчеку и всегда являлся его защитником. ... Но эмчек имел право во всякое время возвратить эмчекский участок земли его собственнику и освободиться от эмчекских повинностей. Таубий тоже был вправе отобрать свой участок при неисполнении эмчеком своих обязанностей. Вот это и называется эмчекскими поземельными правами и отношениями...».²⁴⁹

Так, Аджиев Солагай за воспитание (в течение 10 лет) князя Апсуа Крымшамхалова получил три земельных участка: Тейри-Кол, Кол-Тюбю и Шиякы-Сырты,²⁵⁰ а за воспитание Азамат-Гирея Крымшамхалова (14–16 лет), племянника известного карачаевского просветителя Ислама Крымшамхалова, балку Гиляч близ нынешнего г. Карачаевска.²⁵¹ Шидаковы за воспитание княжеского мальчика стали владеть землями в районе а. Учкулан, названными впоследствии Шидаковскими (*Шидакъланы эню*),²⁵² Гочияевы получили земли в ущелье Марджа²⁵³ и т.д.

В период упадка аталычества вознаграждение узденей значительно уменьшилось, так в 80-е годы XIX в., когда аталычество уже не имело такого широкого бытования, как прежде, но, по утверждению И.И. Иванюкова и М.М. Ковалевского, все еще сохранялось «в среде татарских [карачаевских] княжеских родов», за семилетнее воспитание княжеских детей аталыки «сверх возмещения издержек» получали еще

* Не путать с *езденлик* / *ёзденлик джер* (букв. «земля за узденство») — земли, пожалованные князем узденю за службу, верность, подвиг и т.п. в наследственное владение в качестве дена. По утверждению начальника Эльбрусского округа Н.Г. Петрусевича, «земли в узденлик уже не отдаются с давних пор, по крайней мере лет за сорок до настоящего времени [1830 г.] и ... принесение подарков за земли остановилось также не менее двадцати лет тому назад [1850 г.]» [СЭПКР. 1985].

«поларков рублей на 300».²⁵⁴ Главное же приобретение для узденей, как мы уже отмечали выше, заключалось в покровительстве князей.

Другая разновидность карачаевского аталычества связана с воспитанием ребенка враждующей семьи, что символизировало акт примирения сторон. Этому способствовало также и то, что в Карачае не существовало обычая кровной мести (*къан атыу*), а широко распространенный на Кавказе принцип талиона традиционно замещался различного рода композициями (*къан тѣлеу*). Подтверждение этому мы находим уже в самых ранних исторических преданиях, относящихся к периоду становления карачаевской раннефеодальной государственности.^{*} Так, Ёзден (родоначальник одноименного рода сырма-узденей) за убийство Боташа (родоначальника сырма-узденей Боташевых) по решению третейского узкого суда *Къарча Тѣре*,^{*} в котором присутствовали только представители княжеского сословия (*бий*),²⁵⁵ был вынужден заплатить за кровь (*дугъжым, къан тѣлеу*) путем проведения оросительного канала^{***} (*илитин*).

Обычай примирения кровников путем воспитания ребенка одной из сторон носил название «*къан алъан адет*» («принятие кровника»)²⁵⁶. При этом воспитанник обозначался специальным термином «*къан эмчек*» (усыновленный кровник). Данный вид аталычества был преимущественно распространен в узденской среде и не заключался в случае убийства князем нижестоящего в сословной иерархии лица, так как в большинстве подобных случаев виновными признавались сами пострадавшие (лишение же жизни представителей кульских сословий зачастую и вовсе не признавалось за убийство).^{****} Особых торжеств при передаче и принятии кан-эмчека не устраивалось, но кровная вражда после этого прекращалась навсегда.

Обычай «*къан эмчек асырау*» у карачаевцев имел два способа своего исполнения. В первом случае, к аталыческому воспитанию ребенка прибегала виновная сторона.²⁵⁷ Описывая историю вражды Хубиевых и Хачировых, Б.В. Миллер пишет, что для примирения «с разгневанными

* Подавляющая часть этих сведений относится к X – XI вв.

В Карачае существовал и широкий княжеский суд *Бий Тѣре*, в котором присутствовали представители всех сословных групп ак-суек (белой кости) – бии (князья) и чанки (подкняжичи), а также сырма-уздени, представлявшие в этом тѣре все карачаевское узденство [Хамуев Р.Т. Указ. соч. Т. 25. 29].

*** Этот канал, названный впоследствии «кровоавым» (*къан илитин*), расположен в а. Хурзук и функционирует по сей день.

**** Рассказывают, что однажды одна из княгинь Крымшамхаловых, участвуя в стрельбе из ружья, случайно убила прохожего из рода азатов Сарыевых. В случившейся трагедии был обвинен сам пострадавший, мол, незачем было ходить в это время [Текеев К.М. Карачаевцы и балкарцы. Традиционная система жизнеобеспечения. М., 1989. С. 116.].

[Хубиевыми], Девлет [Хачиров] должен был взять на воспитание (ата-лычество) одного из малолетних Хубиевых, что он и сделал и тем помирился с ними, и с тех пор добрые отношения между Хубиевыми и Хачировыми не нарушались»²⁵⁸

Во втором случае примирение враждующих сторон происходило за счет передачи на воспитание потерпевшей стороне «малолетних родственников убийцы». «Дитя известное под прозвищем сына крови (кан-емчек) обыкновенно остается два или три года в новой для него семье и, затем, возвращается к родственникам, одаренный подарками. По достижении зрелого возраста, кан-емчек не может быть женихом девушек из рода убитого, т.к. считается их родственником».²⁵⁹

М.О. Косвен возражал против интерпретации обычая воспитательства при примирении в качестве разновидности аталычества. «Особо должны быть описаны и отчетливо отграничены от аталычества, - писал он, - имеющие с ним некоторую близость явления, связанные с кровной мезьтвю. ...некоторые из этих порядков составляют известные истории уголовного права формы натурального возмещения ущерба, либо соответствующие пережитки. Возможно, что некоторые из описанных порядков сложились под влиянием аталычества. Но по сути дела ничего общего с ним не имеют».²⁶⁰ Такой взгляд у М.О. Косвена, - считает Я.С. Смирнова, - был «связан с его общей концепцией собственно аталычества как остатка авункулокального поселения ребенка у его дяди по материнской линии», но как бы мы ни относились к данной гипотезе, аталычество при прекращении кровной мести – именно аталыческая разновидность установления искусственного родства, отличающаяся от первой разновидности лишь своим мотивом».²⁶¹ Позиция Я.С. Смирновой находит свое подтверждение и в карачаевской терминологии аталычества и воспитательства при примирении: основу и того и другого обычая составляет именно воспитательство – «асырау».

Другим близким по виду, но функционально отличным от аталычества обычаем являлось воспитание воина. Такое воспитание не влекло установления вассально-сюзеренных отношений и всецело являлось инициативой молодого человека, желающего постигнуть тонкости воинского искусства у прославленного джигита. Последние никогда не отказывали просьбе юношей принять их на воспитание, т.к. это противоречило адату и не соответствовало традиционным понятиям о чести. В качестве наставников могли быть выбраны и представители других этносов, чаще всего кабардинцы, у которых институт военного воспитания (схъисэ букв. спутник²⁶²) имел более широкое распространение. В течение ряда лет юноша, подобно сателлитам Древнего Рима, повсюду сопровождал своего наставника и прислуживал ему. Так, по одному

из рассказов, некий «храбрый юноша 13-14 лет из рода Кучуковых [атаул Крымшамхаловых] отправился в Кабарду к отважному воину, джигиту Джамболату Атажукину [*Хадагъжокъ-улу Джамболат*], явился к нему домой и объявил, что хочет быть его эмчек-уланом и научиться у него этикету, адатам и воинскому искусству. Джамболат принял мальчика, как положено, в кунацкой и провел обряд усыновления — мальчик прикоснулся губами к груди жены Джамболата и был объявлен их сыном. Затем несколько лет он жил у своего аталыка [*аталыкъ*], который обучил его всему, что знал и умел сам. Они вместе ходили в походы и совершали набеги [*джортуул, чабыул*]]»²⁶³ и т.д.

Примечания

1. Дзадзиев А.Б. Институты искусственного родства у осетин // Всесо. сессия по итогам полевых этнографических исследований 1980-1981г. посвященная 60-летию СССР. Тезисы докладов. Нальчик, 1982. С. 115; он же. Формы искусственного родства у осетин // Этнография и современность. Нальчик, 1984. С. 175-176; Смирнова Я.С. Искусственное родство у народов Северного Кавказа: формы и эволюция // КЭС. М., 1989. В. 9. С. 217; она же. Семья и семейный быт народов Северного Кавказа XIX - первая половина XX в. М., 1983. С. 67-69.
2. Смирнова Я.С. Искусственное родство... С. 217.
3. Шаманов И.М. Обряды и поверья карачаевцев, связанные с рождением ребенка (XIX — начало XX вв.) // Проблемы этнической истории народов КЧР. Черкесск, 1974.
4. П/м 1997 г.: подавляющая часть информаторов.
5. П/м 1997 г.: Биджиланы Мухтар 1925 г.р., а. Первомайский.
6. П/м 1997 г.: Албогланы Байдымат 1922 г.р., а. Первомайский
7. П/м 1997 г.: подавляющая часть информаторов.
8. П/м 1997 г.: Папа Лоова 1917 г.р., а. Первомайский.
9. П/м 1997 г.: подавляющая часть информаторов.
10. Аргынбаев Х. Семейно-брачные отношения // Казахи. Историко-этнографическое исследование. Алматы, 1995. С. 290.
11. Боташиев М.Д. Роли мужчины и женщины в семейно-родственной организации карачаевцев // Мужчина и женщина в современном мире: меняющиеся роли и образы. Т. 2. М., 1999. С. 248.
12. П/м 1997 г.: Албогланы Байдымат 1922 г.р., а. Первомайский.
13. Шаманов И.М. Обряды и поверья... С. 83; Смирнова Я.С. Семья... С. 68.
14. КБРС, 1989. С. 639.
15. Шаманов И.М. Обряды и поверья... С. 81; Косвен М.О. Обычай возвращения домой // КСНУ СССР. М., 1946. № 1. С. 31; он же. Авукулат // С.О. М., 1948. № 1. С. 11; он же. Этнография и история Кавказа. М., 1961. С. 80.
16. П/м 1997 г.: Дулавланы Лоова 1935 г.р., а. Мирный Ставропольского края

17. Шаманов И.М. Обряды и поверья... С. 81; Смирнова Я.С. Семья... С. 69.
18. Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1957. С. 80.
19. Листова Т.А. Обычаи и обряды, связанные с рождением детей. Первый год жизни // Русские. М., 1997. С. 505.
20. Смирнова Я.С. Семья... С. 142.
21. Щукин И.С. Материалы для изучения карачаевцев // РАЖ. М., 1913. № 1-2. С. 62.
22. П/м 1997 г.: подавляющая часть информаторов.
23. Листова Т.А. Обычаи и обряды... С. 505.
24. Листова Т.А. Обычаи и обряды... С. 506; Щукин И.С. Материалы... С. 62.
25. Смирнова Я.С. Семья... С. 68.
26. П/м 1997 г.: подавляющая часть информаторов.
27. Листова Т.А. Обычаи и обряды... С. 506.
28. Чурсин Г.Ф. Материалы... С. 182; Шаманов И.М. Обряды и поверья... С. 82; Смирнова Я.С. Семья... С. 68; Листова Т.А. Обычаи и обряды... С. 504 и др.
29. Листова Т.А. Обычаи и обряды... С. 504.
30. Алиев У. Карачай (Карачаевская автономная область). Историко-этнологический и культурно-экономический очерк. Ростов-на-Дону, 1927. С. 128; Смирнова Я.С. Семья... С. 68; п/м 1997.
31. КБРС, 1989. С. 670; Шаманов И.М. Обряды и поверья... С. 82.
32. Шаманов И.М. Обряды и поверья... С. 82.
33. Зеленин Д.К. Восточнославянская этнография. М., 1991. С. 325; Байбурун А.К. Родинный обряд у славян и его место в жизненном цикле // Живая старина. М., 1997. № 2. С. 7-9; Листова Т.А. Обычаи и обряды... С. 507.
34. Каракетов М.Д. Миф и функционирование религиозного культа в заговорно-заклинательном ритуале карачаевцев и балкарцев. М., 1999. С. 118-124.
35. П/м 1997 г.: подавляющая часть информаторов.
36. Листова Т.А. Обычаи и обряды... С. 510-511.
37. Шаманов И.М. Обряды и поверья... С. 89.
38. Там же. С. 89; Борлаков Ю.А. Адеб. Намыс. Адет. Карачаевск, 1998. С. 125.
39. Смирнова Я.С. Искусственное родство... С. 217.
40. Каракетов М.Д. Миф... С. 211-215.
41. Орысша-казакша сөздiк. Т. 2. Алма-Ата, 1981. С. 92.
42. Дзадзиев А.Б. Формы... С. 176.
43. Ковалевский М.М. Закон и обычай на Кавказе. М., 1890. Т. 1. С. 215.
44. Абаев В.И. Осетинский язык и фольклор. М.: JL., 1949. Т. I. С. 275.
45. Калоев Б.А. Осетинские историко-этнографические этюды. М., 1999. С. 79.
46. П/м 1997 г.: Крымшаухалланы Тамара 1922 г.р., а. Мирный Ставропольского края.
47. Смирнова Я.С. Искусственное родство... С. 217.
48. П/м 1997 г.: Биджиланы Мухтар 1925 г.р., а. Первомайский.
49. П/м 1997 г.: Мамчуланы Хафсат 1929 г.р., а. Терезе.

50. П/м 1997 г.: Юова Напа 1917 г.р., а. Первомайск.
51. Смирнова Я.С. Семья... С. 142; п/м 1997-1998 гг.: подавляющая часть информаторов.
52. Магомедов А.А. Культура и быт осетинского народа. Орджоникидзе. 1968. С. 154; Калоев Б.А. Осетины. М., 1967. С. 196.
53. Смирнова Я.С. Искусственное родство... С. 218.
54. Дзадзиев А.Б. Формы... С. 174.
55. Магомедов А.А. Культура и быт... С. 154.
56. Смирнова Я.С. Искусственное родство... С. 218.
57. Шаманов Н.М. Обряды и поверья... С. 83; Шаманов Н.М., Невская В.И. Семья и семейный быт // Карачаевцы. Черкесск. 1978. С. 256; п/м 1997.
58. П/м 1997 г.: Ориккетланы Лидия 1939 г.р., а. Первомайский.
59. Хатуев Р.Т. Карачай и Балкария до второй половины XIX века: власть и общество // Карачаевцы и балкарцы (этнография, история, археология) М., 1999. С. 108-109.
60. Смирнова Я.С. Семья... С. 68; она же. Искусственное родство... С. 218.
61. Дзадзиев А.Б. Формы... С. 174.
62. Шаманов Н.М. Обряды и поверья... С. 83; Шаманов Н.М., Невская В.И. Указ. соч. С. 256; п/м 1997.
63. П/м 1997 г.: Дудаланы Люаза 1935 г.р., а. Мирный Ставропольского края; Крымшауха ланы Тамара 1922 г.р., а. Мирный Ставропольского края.
64. Мирзоев А.С. Институт наездничества «эю» у адыгов (черкесов). Дисс. канд. ист. наук. М., 1999. С. 244.
65. П/м 1997 г.: Дудаланы Хабиж 1906 г.р., а. Учкеекен; Дудаланы Люаза 1935 г.р., а. Мирный Ставропольского края.
66. П/м 1996 г.: Тамбийланы Хаулат 1905 г.р., а. Первомайский.
67. П/м 1997 г.: подавляющая часть информаторов; КБРС. 1989. С. 261.
68. Иванюков Н.И., Ковалевский М.М. У подошвы Эльбруса // ВЕ. СПб., 1886. № 1. С. 567; Ланге Б. А. Балкария и балкарцы // Кавказ. 1903. № 301 С. 304; Мусукеев А.И. Балкарский тукум. Нальчик. 1978. С. 123; п/м 1997.
69. П/м 1997 г.: Чотчаланы Джаннай 1934 г.р., а. Первомайский.
70. П/м 1997 - 1998 гг.: подавляющая часть информаторов.
71. П/м 1997 г.: Ботанланы Магомед 1914 г.р., а. Карг-Джурт.
72. П/м 1997 - 1998 гг.: подавляющая часть информаторов.
73. Косвен М.О. Адыгукат... С. 36.
74. Смирнова Я.С. Семья... С. 68.
75. П/м 1997 - 1998 гг.: подавляющая часть информаторов.
76. П/м 1997 г.: Абыл ланы Батдыман 1922 г.р., а. Первомайский; Тамбийланы Даус 1924 г.р., а. Первомайский.
77. П/м 1997 г.: Чотчаланы Джаннай 1934 г.р., а. Первомайский; Мамчуланы Хафсат 1929 г.р., а. Терезе; Батчаланы Джаннай 1918 г.р., а. Учкеекен; Чомаланы Зоя 1939 г.р., а. Учкеекен.
78. П/м 1997 г.: Ориккетланы Лидия 1939 г.р., а. Первомайский.
79. П/м 1997 г.: Чомаланы Зоя 1939 г.р., а. Учкеекен; Ботанланы Локъман 1902 г.р., а. Учкеекен.
80. П/м 1997.: Къючхарланы Зубар 1933 г.р., а. Римгорка.

81. П/м 1998 г.: Чотчаланы Чотча 1924 г.р., а. Хурзук.
82. П/м 1997 г.: Гамбийланы Даус 1924 г.р., а. Первомайский.
83. П/м 1997 г.: Чомаланы Зоя 1939 г.р., а. Учккен.
84. *Грабовский И.Ф.* Свадьба в горских обществах Кабардинского округа. // ССКП. Вып. 2. Тифлис, 1869. С. 4.
85. П/м 1997 г.: Чомаланы Зоя 1939 г.р., а. Учккен.
86. КРО. 1957. Т. 2. С. 159.
87. *Мирзоев А.С.* Указ. соч. С. 249.
88. *Ковалевский М.М.* Закон... С. 14-15.
89. *Косвен М.О.* Аталычество // СЭ. 1935. № 2. С. 47.
90. Там же. С. 55.
91. Там же. С. 56.
92. *Гарданов В.К.* Аталычество / IX МКЛ'ОН. Доклад советской делегации. М., 1973. С. 15.
93. *Ладыженский А.М.* Очерки социальной эмбриологии // Записки ССКП НИИ. Ростов-на-Дону, 1928. Т. I. С. 168.
94. *Перицы А.Н.* Этнография как источник первобытнообщинных реконструкций // Этнография как источник реконструкций первобытного общества. М., 1979; он же. Первобытность и классовое общество // История первобытного общества. Эпоха классовообразования. М., 1984; *Перицы А.Н., Трайде Б.* Воспитательство // Свод этнографических понятий и терминов / Социально-экономические отношения и соционормативная культура. М., 1986; *Смирнова Я.С.* Аталычество и усыновление у абхазов // СЭ. 1951. № 2; она же. Искусственное родство... // КЭС. Вып. 9. М., 1989; она же. Семья... М., 1983.
95. *Перицы А.Н.* Первобытность... С. 516.
96. Там же. С. 516.
97. *Перицы А.Н., Трайде Б.* Воспитательство... С. 38-39.
98. П/м 1997 - 1998 гг.: подавляющая часть информаторов.
99. П/м 1997 г.: Джаммаланы Айшат 1901 г.р., а. Учккен.
100. *Рыдзевская Е.А.* О пережитках матриархата у скандинавов по данным древнесеверной литературы. М., 1937; *Смирнов А.А.* Исландские саги. Ирландский эпос. М., 1973; *Гарданов В.К.* Аталычество... М., 1973; *Гуревич А.Я.* Генезис феодализма в Западной Европе. М., 1970; *Могдалевский Л.Н.* Очерк истории и воспитания с древних времен до наших дней. СПб., 2000. Ч. I. и др.
101. *Гарданов В.К.* «Кормильство» в древней Руси // СЭ. 1959. № 6; он же. О «кормилице» и «кормиличце» краткой редакции Русской Правды // КСИЭ. М., 1960; он же. «Дядьки» древней Руси // Исторические записки. М., 1961; он же. Аталычество... М., 1973.
102. *Косвен М.О.* Авункулат... С. 34-35.
103. *Семенов И.Ю.* Обычное право народов Сибири. М., 1997. С. 92.
104. *Панова В.Ф., Вахтин Ю.В.* Жизнь Мухаммеда. М., 1991. С. 40.
105. Зикирле. Черкесск. 1991. 14-26 б.
106. П/м 1997 г.: Ботанланы Локман 1902 г.р., а. Учккен; Джаммаланы Айшат 1901 г.р., а. Учккен; Борлакяланы Ибрагим 1908 г.р., а. Хур-

- зук; Шидакъланы Акътотай 1920 г.р., а. Первомайский; Къарабашланы Абу-Юсуф 1921 г.р., а. Мирный Ставропольского края.
107. *Ковалевский С.А.* Книга Ахмеда ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921-922 годах. Харьков, 1956. С. 137.
 108. *Назаров П.* К этнографии башкир // ЭО. М., 1890. № 1. С. 170.
 109. *Гаджиева С.Ш.* Аталычество и побратимство в Дагестане XVIII – нач. XX вв. Махачкала, 1995. С. 17.
 110. Там же. С. 17–18.
 111. Ногайские дела. Акты времни Лжедмитрия I. // Чтения в обществе истории и древностей Российских. Кн. 1. М., 1918. С. 105.
 112. *Керейтос Р.Х.* Родильные обряды и воспитание детей у кубанских ногайцев в прошлом // Археология и этнография Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1979. С. 119.
 113. *Гаджиева С.Ш.* Аталычество... С. 17.
 114. *Смирнов В.Д.* Крымское ханство под верховенством Османской империи в XVIII столетии. Одесса, 1889. С. 72; *Кажаров В.Х.* Традиционные общественные институты кабардинцев и их кризис в начале XVIII – XIX в. Нальчик, 1994. С. 393–397; *Колжеев З.А.* Кабарда в системе этносоциальных отношений на Северном Кавказе (XVIII в.). Дисс. канд. ист. наук. М., 1998. С. 57; *Волкова Н.Г.* Этнокультурные контакты народов Горного Кавказа в общественном быту (XIX – начало XX в.) // КЭС. Вып. 9. М., 1989. С. 188.
 115. П/м 1991 г. (личный архив М.Д. Каракетова).
 116. *Бартольд В.В.* Сочинения. М., 1965. Т.2. С. 54.
 117. *İslam ansiklopedisi.* İstanbul, 1940. С. 712; *Косвен М.О.* Материалы по истории туркмен и Туркмении. М.; Л., Т. 2. 1939. С. 331.
 118. *Гордлевский В.А.* Избранные сочинения. М., 1960. Т. 1. С. 85.
 119. *Семенов Н.Ю.* Указ. соч. С. 324.
 120. *Козубский Е.Н.* История города Дербента. Темир-Хан-Шура, 1906. С. 47.
 121. Древнетюркский словарь. Л., 1969. С. 91.
 122. Там же. С. 66; Карачаево-балкарско-русский словарь. М., 1989. . 87; Словарь казахских имен. Алма-Ата, 1954. С. 31-32; Большой турецко-русский словарь. М., 1998. С. 73; *İslam ansiklopedisi...* С. 712, 717; *Косвен М.О.* Материалы... С. 331; *Гордлевский В.А.* Избранные... С. 85; *Бартольд В.В.* Сочинения. Т.1. М., 1963. С. 54.
 123. *Тамбиев Н.* Рабство и феодализм в дореволюционном Карачае // РГ. № 4. 1932. С. 97; п/м 1997-98 гг.: подавляющая часть информаторов.
 124. *Алиев У.* Карачай... С. 116; Карачаево-балкарско-русский словарь. С. 87; п/м 1997-98 гг.: подавляющая часть информаторов.
 125. П/м 1997 г.: Борлакъланы Ибрагим 1908 г.р. а. Хурзук; Шидакъланы Акътотай 1920 г.р., а. Первомайский; Къарабашланы Абу-Юсуф 1921 г.р., а. Мирный Ставропольского края; Езденланы Алимат 1930 г.р., а. Карт-Джурт.
 126. П/м 1998 г.: Акачыланы Халимат 1914 г.р. г. Карачасвск.
 127. Зикирле... 16 б.

128. *Леонтович Ф.И.* Адамы кавказских горцев. Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа. В 1. Одесса, 1882. С. 276.
129. Там же. С. 281.
130. Там же. С. 273.
131. П/м 1997 - 1998 гг.: подавляющая часть информаторов.
132. *Боташев М.Д.* О некоторых аспектах искусственного родства у карачаевцев // III Конгресс этнологов и антропологов России (Тез. докл.). М., 1999. С. 70.
133. П/м 1997 - 1998 гг.: подавляющая часть информаторов.
134. *Шаманов И.М., Невская В.П.* Указ. соч. С. 212; *Хатуев Р.Т.* Указ. соч. С. 46.
135. *Тульчинский Н.П.* Поэмы, легенды, песни, сказки и пословицы горских татар Нальчикского округа Терской области // ТС. Вып. 4. Владикавказ, 1904. С. 249.
136. Там же. С. 250; *Асанов Ю.Н.* Песня-поэма «Каншауби» или «Плач княгини Гошаях». Историко-сравнительный анализ карачаево-балкарских и адыгских вариантов: аргументы и факты. Нальчик, 1996. С. 41.
137. *Смирнова Я.С.* Семья... С. 103.
138. *Шаманов И.М., Невская В.П.* Указ. соч. с. 212; *Невская В.П.* Социально-экономическое развитие Карачая в XIX веке (дореформенный период). Черкесск, 1960. С. 20.
139. Известные люди Карачаево-Черкесии. Краткий биографический словарь. Т.1. Черкесск, 1997. С. 50.
140. П/м 1997 г.: Ёзденланы Алимат 1930 г.р., а. Карт-Джурт.
141. П/м 1997 г.: Лайпанланы Сеит 1925 г.р., а. Учкеек.
142. П/м 1997 г.: Шидакъланы Акътотай 1920 г.р., а. Первомайский.
143. П/м 1997 г.: Боташланы Локъман 1902 г.р. а. Учкеек.
144. П/м 1997 г.: Биджиланы Ахия 1931 г.р., а. Первомайский.
145. П/м 1997 г.: Боташланы Махмут 1930 г.р., а. Учкеек.
146. *Каракетов М.Д.* Из традиционной обрядово-культовой жизни карачаевцев. М., 1995. С. 44; *Хатуев Р.Т.* Указ. соч. С. 19, 23.
147. *Белокуров С.А.* Посольство дьяка Федота Елчина и священника Павла Захарьева в Дадианскую землю // ЧТОКДР Кн. 2 М., 1887. С. 374.
148. *Клапрот Г.-Ю.* Путешествие по Кавказу и Грузии, предпринятое в 1807 - 1808 гг. // АБКИЕА. Нальчик, 1974. С. 240.
149. *Тепцов В.Я.* По истокам Кубани и Терека // СМОМПК. 1892. Вып. 14. Отд. 1. С. 61-61.
150. *Текеев К.М.* Карачаевцы и балкарцы. Традиционная система жизнеобеспечения. М., 1989. С. 146.
151. П/м 1990 г.: Боташланы Зухра 1969 г.р. (слышала в семье Сарыбашевых, а. Чегем).
152. *Волкова Н.Г.* Этнокультурные контакты... С. 190.
153. *Иванюков И.И., Ковалевский М.М.* Указ. соч. С. 87.
154. *Боташев М.Д.* Роли мужчины и женщины... С. 70.
155. П/м 1998 г.: Акачыланы Халимат 1914 г.р., г. Карачаевск.
156. *Гаджиева С.Ш.* Указ. соч. С. 57.

157. Социально-экономическое, политическое и культурное развитие народов Карачаево-Черкесии (1790 – 1917) Ростов-на-Дону, 1985. С. 26.
158. РИ ВНА. Ф. ВУА. Д. 18491. Л. 10.
159. Миллер Б.В., Ковалевский М.М. В горских обществах Кабарды // ВЕ. 1884. № 4. С. 571.
160. Гарданов В.К. Аталычество... С. 5.
161. Гаджиева С.Ш. Указ. соч. С. 57.
162. Там же. С. 58.
163. Кажаров В.Х. Традиционные общественные институты... С. 393.
164. Бларамберг И.Ф. Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа. XVIII в. // АБКИЕА. Нальчик, 1974. С. 393.
165. Хатуев Р.Т. Указ. соч. С. 22.
166. Волкова Н.Г. Этнокультурные контакты... С. 185, 187.
167. Косвен М.О. Аталычество... С. 45.
168. Гарданов В.К. Аталычество... С. 8.
169. Смирнова Я.С. Искусственное родство... С. 221.
170. Косвен М.О. Аталычество... С. 42.
171. Там же. С. 42; Инат-Ина Ш. Абхазы. Сухуми. 1960. С. 481; Кажаров В.Х. Традиционные общественные институты... С. 338 и др.
172. Косвен М.О. Аталычество... С. 42.
173. Мирзоев А.С. Указ. соч. С. 242.
174. Зубов Н. Картина Кавказского края. Ч. 3. СПб., 1835. С. 41.
175. Гербер Н.-Г. Известия о находящихся с западной стороны Каспийского моря, между Астраханью и рекой Курой народах и о землях, и о их состоянии в 1728 году // АБКИЕА. Нальчик, 1974. С. 176.
176. П/м 1998 г.: Акачыланы Халимат 1914 г.р., г. Карачаевск.
177. Хатуев Р.Т. Указ. соч. С. 87.
178. Главани К. Описание Черкесии XVIII в // АБКИЕА. Нальчик, 1974. С. 161.
179. Хан-Гирей. Записки о Черкесии. Нальчик, 1992. С. 301.
180. Там же. С. 199.
181. Хатуев Р.Т. Указ. соч. С. 87.
182. Кажаров В.Х. Адыгская хаса. Нальчик, 1992. С. 68-69.
183. Он же. Традиционные общественные институты... С. 394.
184. П/м 1997–1998 гг.: подавляющая часть информаторов.
185. Леонтович Ф.И. Указ. соч. С. 281.
186. П/м 1997 - 1998 гг.: подавляющая часть информаторов.
187. П/м 1997 - 1998 гг.: подавляющая часть информаторов.
188. Гаджиева С.Ш. Указ. соч. С. 26; Мирзоев А.С. Указ. соч. С. 242–243; Кажаров В.Х. Традиционные общественные институты... С. 388; Мафедзев С.Х. Аталычество в системе народного воспитания у адыгов // Общественный быт адыгов и балкарцев. Нальчик, 1986. С. 77 и др.
189. Леонтович Ф.И. Указ. соч. С. 164.
190. Гаджиева С.Ш. Указ. соч. С. 26.

191. Мафедозев С.Х. Указ. соч. С. 77.
192. П/м 1997 г.: Дудаланы Люаза 1935 г.р., а. Мирный Ставропольского края; Папа Люова 1917 г.р., а. Первомайск; Крымшаухаланы Тамара 1922 г.р., а. Мирный Ставропольского края.
193. Шаманов И.М., Невская В.И. Указ. соч. С. 211; п/м 1997 г.: Папа Люова 1917 г.р., а. Первомайск.
194. Шаманов И.М., Невская В.И. Указ. соч. С. 211; п/м 1998 г.: Акачыланы Халимат 1914 г.р., г. Карачаевск.
195. П/м 1997 г.: Эриккенланы Лидия 1939 г.р., а. Первомайский.
196. Шаманов И.М., Невская В.И. Указ. соч. С. 212.
197. Гаджиева С.Ш. Указ. соч. С. 20.
198. П/м 1997 - 1998 гг.: подавляющая часть информаторов.
199. П/м 1998 г.: Акачыланы Халимат 1914 г.р., г. Карачаевск.
200. П/м 1997 - 1998 гг.: подавляющая часть информаторов.
201. Карачасво-балкарско-русский словарь. С. 530.
202. Леонтович Ф.И. Указ. соч. С. 282.
203. Хатусев Р.Т. Карачай и Балкария... С. 108 - 109.
204. Песни и поговорки народов Карачасво-Черкесии. Черкесск, 1990. С. 22; КБРС, 1989. С. 268.
205. Урусбиева Ф.А. Карачасво-балкарский фольклор. Черкесск, 1979. С. 92.
206. П/м 1997 г.: Ботацланы Унух 1916 г.р., а. Учкеек; п/м 1998 г.: Акачыланы Халимат 1914 г.р., г. Карачаевск.
207. П/м 1998 г.: Акачыланы Халимат 1914 г.р., г. Карачаевск.
208. П/м 1997 г.: Текеланы Апалион 1916 г.р., а. Римгорка. п/м 1998 г.: Акачыланы Халимат 1914 г.р., г. Карачаевск. Джатлоланы Али.
209. П/м 1997 г.: Ботацланы Локман 1902 г.р., а. Учкеек.
210. П/м 1997 - 1998 гг.: подавляющая часть информаторов.
211. П/м 1997 - 1998 гг.: подавляющая часть информаторов.
212. П/м 1997 - 1998 гг.: подавляющая часть информаторов.
213. Борлаков Ю.А. Указ. соч. С. 124.
214. Там же. С. 124-126; Шаманов И.М. Обряды и поверья... С. 89-93; п/м 1997 г.
215. П/м 1997 г.: Ботацланы Магомед 1914 г.р., а. Карт-Джурт.
216. Шаманов И.М. Обряды и поверья... С. 92 - 93.
217. П/м 1997 г.: Мамчуланы Хафсат 1929 г.р., а. Терсе.
218. Шаманов И.М. Обряды и поверья... С. 92-93; Борлаков Ю.А. Указ. соч. 1998. С. 125.
219. П/м 1997 г.: Дудаланы Люаза 1935 г.р., а. Мирный Ставропольского края; Къучхарланы Зубар 1933 г.р., а. Римгорка.
220. Шаманов И.М. Обряды и поверья... С. 91.
221. П/м 1997 г.: подавляющая часть информаторов.
222. Шаманов И.М. Обряды и поверья... С. 91.
223. П/м 1997 г.: Ботацланы Магомед 1914 г.р., а. Карт-Джурт.
224. П/м 1965 г.: Изденланы Даута 1883 г.р., а. Карт-Джурт (п/м 1965 г. личный архив М.Ю. Кипкеевой).

225. *Шаманов И.М.* Обряды и поверья... С. 89-90.
226. *Борлаков Ю.А.* Указ. соч. С. 127.
227. *Шаманов И.М.* Обряды и поверья... С. 92.
228. *Шаманов И.М., Невская В.П.* Указ. соч. С. 212.
229. *Гаджиева С.Ш.* Указ. соч. С. 52.
230. П/м 1997 - 1998 гг.: подавляющая часть информаторов.
231. *Шаманов И.М., Невская В.П.* Указ. соч. С. 212.
232. Карачаево-балкарско-русский словарь... С. 481.
233. *Борлаков Ю.А.* Указ. соч. С. 128.
234. П/м 1997 г.: Джаммаланы Айшат 1901 г.р., а. Учккен; Боташланы Унух 1916 г.р., а. Учккен.
235. *Тепцов В.Я.* Указ. соч. С. 177; *Смирнова Я.С.* Семья... С. 59; п/м 1997 - 1998 гг.: подавляющая часть информаторов.
236. *Грабовский Н.Ф.* Указ. соч. С. 17.
237. Там же. С. 12.
238. Там же. С. 12-13.
239. *Шаманов И.М., Невская В.П.* Указ. соч. С. 245, 252; п/м 1997 г.: Дудаланы Люаза 1935 г.р., а. Мирный Ставропольского края.
240. *Грабовский Н.Ф.* Указ. соч. С. 19-20.
241. Там же. С. 20-21.
242. Там же. С. 21-22.
243. *Шаманов И.М., Невская В.П.* Указ. соч. С. 212.
244. *Леонтович Ф.И.* Указ. соч. С. 281.
245. Информация предоставлена д.и.н. М.Д. Каракетовым.
246. *Шаманов И.М., Невская В.П.* Указ. соч. С. 212.
247. *Леонтович Ф.И.* Указ. соч. С. 218.
248. *Абаев М.* Балкария. Нальчик, 1992. С. 8, 18, 19, 32, 33; *Невская В.П.* Социально-экономическое развитие... С. 93; *Хатуев Р.Т.* Указ. соч. С. 45-46.
249. *Абаев М.* Указ. Соч. С. 32-33.
250. *Невская В.П.* Социально-экономическое развитие... С. 93-94.
251. П/м 1997 г.: Боташланы Унух 1916 г.р., а. Учккен; Къарабашланы Абу-Юсуф 1921 г.р., а. Мирный Ставропольского края.
252. П/м 1998 г.: Акачыланы Халимат 1914 г.р., г. Карачаевск.
253. П/м 1997 г.: Боташланы Унух 1916 г.р., а. Учккен.
254. *Иванюков И.И., Ковалевский М.М.* Указ. соч. С. 87, 567.
255. *Хатуев Р.Т.* Указ. соч. С. 27.
256. П/м 1997 - 1998 гг.: подавляющая часть информаторов; *Иванюков И.И., Ковалевский М.М.* Указ. соч. С. 586; *Шаманов И.М., Невская В.П.* Указ. соч. С. 213.
257. *Шаманов И.М., Невская В.П.* Указ. соч. С. 213; *Миллер Б.В.* Из области обычного права карачаевцев // ЭО. М., 1902. № 1. С. 8.
258. *Миллер Б.В.* Из области обычного права... С. 8.
259. *Иванюков И.И., Ковалевский М.М.* Указ. соч. С. 586.
260. *Косвен М.О.* Аталычество... С. 45.
261. *Смирнова Я.С.* Искусственное родство... С. 222.

262. Мирзоев А.С. Указ. соч. С. 249.

263. П/м 1997 г.: Биджиланы Мухтар 1925 г.р., а. Первомайский.

Список сокращений

ОКС – Орысша-казакша сөздік. Т.1. Алма-Ата, 1978; Т.2. Алма-Ата, 1981.

АБКНКА – Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII-XIX вв.

АРУС – Арабско-русский учебный словарь. Москва, 1982.

БРТС – Большой турецко-русский словарь. Москва, 1998.

ВЕ – Вестник Европы.

ВЕУМ – Вестник Еврейского университета в Москве, 1997.

ВСИПЭИ ИЭ – Всесоюзная Сессия по итогам полевых этнографических исследований Института этнографии.

ДТС – Древнетюркский словарь. Ленинград, 1969.

ИЛКЧ – Известные люди Карачаево-Черкесии. Краткий биографический словарь. Черкесск, 1997.

КБРС – Карачаево-балкарско-русский словарь. Москва, 1989.

КРО – Кабардино-русские отношения в XVI – XVIII вв.

КРС – Казахско-русский словарь. Алма-Ата, 1987.

КСИЭ – Краткие сообщения Института этнографии.

КЧНИИ – Карачаево-Черкесский научно-исследовательский институт.

КЭС – Кавказский этнографический сборник.

МКАЭН – Международный конгресс антропологических и этнографических наук.

п/м – полевой материал

ПККО – Памятная книжка Кубанской области

ПНАБК – Правовые нормы адыгов и балкаро-карачаевцев в XV – XIX вв.

ППНКЧ – Песни и поговорки народов Карачаево-Черкесии.

РАЖ – Русский антропологический журнал.

РГ – Революция и горец.

РГВИА – Российский Государственный Военно-исторический архив.

РУС – Русско-узбекский словарь. Ташкент, 1972.

СКИ – Словарь казахских имен. Алма-Ата, 1954.

СККГ НИИ – Северо-Кавказский краевой горский научно-исследовательский институт.

СМОПН – Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа.

ССКГ – Сборник сведений о кавказских горцах.

СЭ – Советская этнография.

СЭПР – Социально-экономическое, политическое и культурное развитие народов Карачаево-Черкесии (1790 – 1917).

ТС – Терский сборник.

ЧОИД – Чтения в Обществе истории и древностей при Московском университете.

Х.Х. Малкондуев.

ТЁРЕ

КАК ИНСТРУМЕНТ НАРОДНОГО ПАРЛАМЕНТА И СУДЕБНО-ПРАВОВОЙ СИСТЕМЫ КАРАЧАЕВО-БАЛКАРЦЕВ*

В начале коснемся некоторых временных и пространственных аспектов функционирования Халкъ Тёре в качестве народного выборного парламента¹. В своем историческом развитии оно претерпело ряд изменений, которые были связаны как с этнополитической ситуацией внутри Таулу-Эль, так и с обстоятельствами внешнего порядка. Падение Большой Орды (1502 г.) сопровождалось не только переходом Северного Кавказа к владениям Крымского ханства, но и определенными этническими изменениями на карте Центрального Кавказа, на которых мы не можем остановиться подробно. Это относится ко времени, когда карачаево-балкарцы, продолжая жить в степях Северного Кавказа, занимали также и ущелья Центрального Кавказа. Очевидно, это имел в виду В.Н.Кудашев, когда писал, что: «жители горских обществ вели сначала полукочевой образ жизни, но, попав в горные ущелья, они должны были

* В данной статье мы затронем Халкъ Тёре карачаево-балкарцев, располагавшейся в Черекском ущелье. Что же касается проблемы Чегемского Халкъ Тёре и общего для карачаево-балкарского народа Тёре более раннего периода, то эти институты государственно-правового регулирования общественной, религиозной и государственной жизни мы планируем затронуть в других исследованиях. В личном архиве д. ист. н. М.Д. Каракетова имеются этнографические материалы, собранные в 16 аулах Карачая, по которым в давние времена у карачаевцев и балкарцев имелось единое Халкъ Тёре, это же подтверждают и наши материалы.

Наиболее весомым аргументом о прошлом единстве Карачаевского, Чегемского и Балкарского Тёре может служить то, что в случае, если житель Черекского ущелья (собственно Балкарского) обращался в Халкъ Тёре Карачая, то его решение было обязательным для исполнения в Балкарии и Чегеме. Так во времена Кавказской войны некий Абаев решил умыкнуть девушку из рода Атабиевых. Атабиевы не позволили Абаеву это сделать, но род последних, полагая это оскорблением княжеского достоинства, всячески наносил вред селению узлу узденей (первостепенных узденей) Атабиевых. Атабиевы были вынуждены искать защиты у Алий-Хаджи Крымшамхалова, который вместе с Миником Дуловым собрал Халкъ Тёре, на котором действия Абаевых были признаны неправомерными. При этом было решено наказать обидчика изгнанием его в Карачай, где тот и умер в квартале Эркенов где-то в 1860-ые годы. Такое же решение относительно похода карачаевцев в Абхазию было принято в Чегемском Халкъ Тёре, которое тотчас же было поддержано на Баксане. Решения же «народных» институтов других народов Тёре Карачая не рассматривало (Личн. Арх. М.Д. Каракетова) – *Ред.*

осесть, заняться земледелием и свои земельные отношения построили на началах дворовой общины».

Условия жизни в горах сопровождались резким изменением формы общины, что в первую очередь оказывалось на ее социально-экономической и политической системе, которая порождалась своеобразной формой феодализма, характерной для жизни в горах.

Халкъ Тёре было уникальным институтом политической системы у карачаевцев и балкарцев. Со временем оно претерпело ряд структурно-функциональных изменений.

Согласно данным устных этноисторических материалов, на раннем этапе его деятельности местом проведения Халкъ Тёре, единого тюркского этнополитического объединения, было Тёбен Буруу Аллы - район нынешнего Аушигера. Затем общинный парламент переносится в местечко Огъары Буруу Аллы - поляна у въезда в Кашиха-Тау, а несколько позднее, очевидно, с начала XVI в., местом проведения Халкъ Тёре становится территория восточного расселения карачаево-балкарцев, Черекское ущелье, стремившегося в этот период играть роль объединителя других обществ. С этого момента усиливается и принимает государственный статус деятельность народного парламента, как собственно, и функционирование политического строя карачаевцев и балкарцев со всеми его институтами: традиционной общественной сословно-иерархической структурой, вотчиной, особенностями семьи, атаклычества, родственных отношений, абречества и т.д.

О времени деятельности Халкъ Тёре в Тёбен Буруу Аллы и Огъары Буруу Аллы в народной памяти почти ничего не сохранилось, кроме того, что во времена его функционирования древние карачаево-балкарцы расселялись до Бештак (Пятигорье), Маджар-Кёл (озера Маджар), Терк Суу (Быстрая река, т.е. Терек). По отголоскам преданий основателем Халкъ Тёре был легендарный вождь карачаево-балкарцев Таулу, который, очевидно, перенес степной вид народного парламента в горные условия с тем, чтобы ограничить власть местной феодальной знати и придать основанной им общине какой-то вид демократизма и коллективной формы правления. По тем же преданиям Таулу умер глубоким стариком в Большой Балкарини. Но существуют и сюжетные ситуации легенд, говорящие о том, что он умер в период посещения родственных племен где-то в районе Маджар, а тело его было перевезено по настоянию местных жителей в Большую Балкарню. К сожалению, за

неимением других достоверных источников для раскрытия данной проблемы нам приходится пока что опираться на поколенную память народа.

Превратившись со временем в этноним, антропоним *Таулу* вобрал в себя и целый ряд национальной этноисторической терминологии: «тау адет» (или «таулу-адет») - «этикет тау», «таулу тёре» - «парламент таулу», «Таулу эль» - «община Таулу», «таулу кылык» - «поведение таулу», «таулу намыс» - «совесть, поведение таулу» и т.д.

Апофеозом деятельности Халкъ Тёре были XVI–XVIII вв., когда глубинные процессы внутреннего развития средневековых Карачая и Балкарии, сопровождавшиеся процессом феодализации, породили сложные формы общественного бытия, ряд социальных институтов и немалое число специфических явлений, из которых, вероятно, наиболее любопытным было возникновение и функционирование на протяжении нескольких столетий такого общественного феномена, как Тёре. Он, имея глубокие корни в древнетюркской среде, наиболее активно функционировал в кризисной для народа ситуации. Отсутствие централизованной власти, обусловленное эпохой феодальной раздробленности, способствовало утверждению в лице Тёре определенного политического порядка и формированию союза сельских общин. В таких условиях Тёре представляло автономный источник саморегуляции общества, единственную централизованную силу, влиявшую на все стороны жизни населения.

Тёре способствовало процессу преодоления феодальной раздробленности и междоусобицы в среде тюркского карачаево-балкарского народа Карачая, Чегема, Баксана, Холама, Безенгии и Балкарии. Оно являлось символом справедливого порядка в обществе, в трудных и сомнительных ситуациях, его санкция придавала законность решениям авторитетов, пользовавшихся в народе всеобщим уважением.

Слово «тёре», вероятно, происходит от древнетюркского понятия «тёр», которое означает почетное место в доме или святое место в языческих святилищах, мусульманских мечетях. У древних тюрков «священное место - *тёр* - находилось напротив двери»¹ - замечает С.А. Плетнева. Слово «тёре» же, образованное от «тёр», обозначает 'святой совет'. В Карачае, например, настолько почитали дорогу, по которой ездили на Тёре, что называли ее «тёре джол» - дорога на Тёре. Исследователь лексики тюркских языков Р.Г. Ахметьянов пишет: «Слова *тёре*, *тёрю* - закон, законность; правило, правление, и учение, судебное разбирательство есть во

¹ По всей видимости эти термин стали доминировать среди карачаево-балкарцев в период возвышения Чегемского (Таулу) общества где-то в начале XVII в. — Ред.

всех тюркских и монгольских языках... Значение лица (царевич, принц; знатный, видный; исправник: судья) распространено в западных тюркских языках»². Это измененное значение сохраняется и в карачаево-балкарском языке (*тёречи* - член Тёре, судья).

Публикации о карачаево-балкарских тёре малочисленны и отрывочны. Краткие сведения о них содержатся в работах В.Ф. Миллера, М.М. Ковалевского, И.И. Иванюкова, Н. Петрусевича, Б. Шаханова, Е.З. Баранова, опубликованных в конце XIX и начале XX в.³ Весьма ценным представляется исторический очерк М.К. Абаева «Балкария». Автор рассматривает обширный круг вопросов социально-экономической истории Балкарии, дает описание культуры, быта и нравов населения, показывает, какую роль играл Тёре в народной жизни⁴. Затрагивая этот вопрос, современные авторы во многом базируются на суждениях М.Д. Абаева.

В этом отношении характерна статья Г.Х. Мамбетова «Суды, хечжа, тёре» в первом томе «Истории Кабардино-Балкарской АССР»⁵. В 1980 г. вышла книга К.Г. Азаматова и Х.И. Хутуева, посвященная общественно-политическим взглядам Абаева⁶, в соответствующем разделе исследования они вслед за Абаевым проследили вопросы управления, судоустройства и судопроизводства в балкарских обществах и их выводы стали значительным вкладом в понимание этой темы. Обстоятельная статья по карачаевскому тёре и его формам написана Р.Т. Хатуевым, который вкратце затронул всю постестарно-политическую систему карачаево-балкарского народа⁷.

На основании публикаций, документов и полевых материалов попытаемся показать в общих чертах структуру и функции Тёре.

М. Абаев считал Тёре древним судебно-законодательным народным учреждением, правовой принцип которого целиком базировался на обычае (*адате*)⁸. Реальные политические, общественные и жизненные ситуации давали новые импульсы для его развития и совершенствования, придавали гибкость практике, которая согласовывалась со стилем времени. Так, когда «возникали новые вопросы, не предусмотренные адатами, то тёре устанавливал новый обычай»⁹. А с усилением влияния ислама в общественной и культурной жизни в Тёре стал заседать кадий - духовный судья¹⁰. В завершённой форме Тёре - это высший выборный общенациональный универсальный орган социально-политического и законодательного порядка, регулирующий политическую и общественную жизнь в средневековой Балкарии и Карачае. Изначально (примерно до XVI-XVII вв.) на Тёре была возложена ответственность за судьбу страны Таулу-Эль и народа, чьими интересами он и руководствовался. Позднее Тёре обладал известной независимостью и,

как отмечают К.Р. Азаматов и Х.И. Хутуев. «был вправе ограничить даже власть олия - верховного князя Балкарии»¹¹.

Вопрос об отношениях, между Халкъ Тёре и олием является одним из сложнейших. Согласно нормам этикета «таулу адет», если в решении какого-либо вопроса они не могли прийти к консенсусу, последнее слово оставалось за парламентариями. Но если олий настаивал на своем, то Тёре, в зависимости от характера проблемы, обращался к местному «*къартла жамауат кенгеиш*» или «*къартла къауум кенгеиш*» - «совету старейшин общины», который мог высказать свое мнение в этом вопросе. Но подобное явление носило весьма редкий характер и проходило оно, как правило, безболезненно.

Согласно В.Ф. Миллеру и М.М. Ковалевскому, тёре не знал строгого иерархического деления. Он состоял из самых лучших и влиятельнейших представителей всех сословий, за исключением крепостных крестьян, хотя ясно, что князья в жизни общества играли наиболее значительную роль¹². Члены Тёре ценились прежде всего своими личными качествами. Главные качества *тёречи* – безупречность поведения и суждений, весомость мнения на основе хорошего знания норм адата, а также народных обычаев и традиций. Сила *тёречи* коренилась в его непререкаемом авторитете среди населения как человека высокой честности, сведущего в народных законах и действующего в соответствии с ними и со своим нравственным долгом. По данным опубликованных и полевых материалов, в разные периоды членами Балкарского Тёре были избраны такие незаурядные личности Балкарии, как Сосран Абай улу, Болака Биттир улу, Исмаил Урусбий улу, Теберди Урусбий улу, Хасан Кулий улу, Къаншаубий Ахмат улу, Жабели Жабел улу, Келемет Малкарукъ улу, Трам Трам улу, Мусса Басиат улу, Жаммот Жаникой улу, Таусолтан Газа улу, Сюлемен Эттей улу, Ильяс Сюйюндукъ улу, Конакъ Жаза улу, Тебо Кудай улу, Ислам Гергокъ улу, Мусос Сюйюнч улу, Алий-Хаджи Бий улу, Касболат Соза улу, Алий-Мырза Кудай улу, Хаджи-Мырза Таукен улу, Акболат Таппасхан улу, Тутар Гыллы улу, Джетер Джаппу улу, Бады Ако улу, Бачу Эней улу, Ибрагим Эдокъ улу и другие, которые пользовались полным доверием народа. Кроме того, в балкарском Тёре (XVIII в.) принимали деятельное участие кабардинские мудрецы Лиуан Бжихатлоков и Жабаги Казаноко (XVIII в.), а также ряд представителей дигорских князей Караджауовых и (позднее, как приглашенных) карачаевских высших (бийско-узденских) тухумов Бёдене Байчора улу (жил во второй половине XIX в.), Алий-хаджи Къырымшаухал улу (или Къырымшаухалты - середина XIX в.), Хаджи-Герий Биджи улу и др.

Выборы в Тёре проходили один раз в семь лет и отличались высокой демократичностью. Каждый аул выделял из своей среды пять или семь наиболее достойных людей. Кандидатуры тщательно обсуждались на *ныгышыне* (сельская площадь, где сходились взрослые мужчины и проводили досуг) и утверждались решениями сельского схода. Избранники общины выбирали из своей среды одного представителя в общеушельский совет или Гитче Тёре – Малый Тёре, как его называли. Подобные советы из девяти человек в прошлом действовали в Баксане, Чегеме, Большой Балкарии, Хуламо-Безенгийском ущелье и в Карачае*. В свою очередь Малый Тёре на демократических началах выдвигал одного *тёречи* в Халкъ Тёре – общенародный Тере. Таким образом этот орган объединял самые известные умы и крупные авторитеты общества, говоря словами В.Ф.Миллера и М.М.Ковалевского, «этих верховных охранителей спокойствия и порядка»¹¹.

Кроме того функционировал Уллу Тёре – Большой Тёре или Верховный Тёре.

Был также Бий Кенгеш – Княжеский Совет. Его еще называли Бий Тёре – Княжеский Тёре¹². Он объединял аристократию великих родов, но решать вопреки Халкъ Тёре какие-либо проблемы он не мог¹³. Видимо, называть его парламентом – Тёре никак нельзя.

О действовавшем в Карачае Тёре выдающийся информатор Абугалий Узденов рассказывал: «В то время Карачай правил сам собой, устанавливая различные обычаи и правила. Для решения различных вопросов собирались в ауле Карт Джурт¹⁴, в определенном месте, которое почиталось местными жителями. Позже, когда стало здесь три аула¹⁵ – Карт Джурт, Хурзук, Учкулан – собирались в Учкулане¹⁶, так как он находился в середине ущелья. Из трех аулов выбирали по три делегата с тем, чтобы получилось девять представителей. Этот орган назывался Тёре. На нем должны были решать все проблемы, возникавшие в жизни Карачая. Здесь судили в чем-либо повинных людей, убийц и давали определение их действиям.

* В последнем балкарском Гитче Тёре соответствовал карачаевское Эль Тёре. см. сноску 7 на статью Р.Т. Хатуева. – *Ред.*

¹¹ О спорности отождествления Бий Кенгеш и Бий Тёре см. указанную сноску на статью Р.Т. Хатуева. Вероятно, разделение в прошлом единого института на две части законодательную и исполнительную было свойственно для Карачая. – *Ред.*

¹² В Карачае в рассматриваемый период Халкъ Тёре без санкций Бий Тёре или Къарча Тёре не мог принять какие-либо решения (более подробно об этом см. отсылку 7 настоящей статьи) – *Ред.*

¹³ Не ранее XVI в. До этого периода Халкъ Тёре Карачая проводилось в селении Хурзук (см. фольклорные тексты в конце настоящего сборника) – *Ред.*

¹⁴ Читай: когда возросла численность карачаевцев. – *Ред.*

¹⁵ Не ранее конца XVI в. – *Ред.*

Собранные по какому-либо важному случаю мужчины-общинники перед тем, как решать важные вопросы давали перед Тёре клятву-присягу:

Ант этебиз:

Ёлсек-бирге елюрге!

Къалсакъ-бирге къалыргъа!

Саулай артха турмазгъа!

Тёреге кертичи болургъа!

Тейрини антын бузмазгъа»¹⁴

Даем клятву:

*Если погибнуть – погибнуть вме-
сте!*

Если победить, то быть вместе!

Пока живы – не отступить!

Выйть верными Тере!

*Не нарушать клятву (именем)
Тейри!*

В общественной жизни балкарских и карачаевских аулов особое место занимали местные малые тёре, в компетенцию которых входили вопросы узколокального характера, включая и частнопровые, касающиеся интересов данной субэтнической группы.

В этой связи И.И. Иванюков и М.М. Ковалевский указали на любопытный факт. «Посредническому суду или так называемому *теретургъан* (предстать перед тёре. - *Х.М.*), пишут они, - далеко не подлежат все без различия случаи нарушения чужого права. Подобно осетинам, балкарцы представляют решение споров между близкими родственниками семейным советам, в которых наряду со старейшинами заседают и аталыки или воспитатели. Нецеломудрие девушек, неверность женщин, случаи воровства у единокровных – вот обыкновенно те дела, которые ведаются семейными советами... Причина такого изъятия лежит, очевидно, в желании избежать огласки»¹⁵.

В другой работе М.М. Ковалевского, написанной с В.Ф. Миллером, отмечается, что «если судоговорение и не составляло ...исключительного занятия горских князей, как ошибочно полагает комиссия по исследованию сословных прав туземцев, то надзор за выполнением приговоров, самое приведение их в действие всецело входит в круг обязанностей старейшего представителя княжеской династии в ауле. Да иначе и быть не могло в обществе, в котором, благодаря исключительному господству посредничества, приговор сам по себе имел лишь условное значение»¹⁶.

Об особенностях общеаульских советов мы частично узнаем из описания Басиата Шаханова: «От заинтересованных сторон зависело по важному делу обратиться, не ездя в Балкарию, к своему Тёре. Кроме того, в большом ходу были третейские суды...»¹⁷. Далее он останавливается на общественно-социальной роли этих институтов: «Споры о владении, пользовании и распоряжении землей разрешались в существовавших во всех горских обществах судах - Тёре...»¹⁸.

Если решение местного, Малого Тёре не удовлетворяло истца, то он, как правило, обращался в Общенародный Тёре.

В отличие от Малых Тёре, Общенародный Тёре не был постоянно действующим органом и собирался раз в два-три месяца по мере накопления крупных вопросов, общих для всех входящих в союз общин, а также в условиях тревожной военной и политической обстановки. Верховный Тёре созывался еще реже: раз в несколько лет или в десятилетие по исключительно важным поводам, которые требовали всестороннего обсуждения и принятия неотложных, решительных мер. На его заседаниях, помимо членов Общенародного Тёре, как правило, участвовали представители малых советов, иногда присутствовал по приглашению начальник стражников при Тёре - *мыртазакъов*.

Княжеский совет – собирался для обсуждения вопросов, касавшихся лишь самих аристократов, а в нужных случаях, чтобы довести до конца принятые на священном Халкъ Тёре решения. В прошлом такие советы были у Абаевых, Малкаруковых, Урусбиевых, куда по усмотрению князя приглашались и другие лица. Однако власть княжеских династий, отмечают В.Ф. Миллер и М.М. Ковалевский, «не была неограниченной: важнейшие дела решались ими не единолично, а при участии и с совета старейшин»¹⁹.

Члены Тёре избирались на длительный срок и каждый из них разделял ответственность за судьбу общины и народа. Они знали, что главным критерием, определяющим положение тёречи в совете, является благочестие, справедливость и готовность способствовать ее триумфу. Проявление «малодушия», других предосудительных действий

¹⁹ В Карачае имелся всекняжеский сословный Бий-Тёре (на нем по данным полевых материалов М.Д. Каракетова заседали Крымшамхаловские атаулы (Сосрановы. Гилястановы. Мударовы. Кючюковы. Ачахматовы, Каншаубиевы, Алиевы), князья из таких тухумов, как Дудовы, Карабашевы, чанка – Коджаковы, Казиевы, Темирболатовы, Айсандыровы, Суапчаевы, тума – Магаевы, Нрюковы, Эсеккулаевы, с конца XVIII-XIX в. до 1850-х годов – князья Карамурзины и Урусбиевы, а также из белых узденей, представлявших все узденское сословие – Боташев, Хубиевы и Узденевы), который проводился Верховным Князем. Карачаевский вариант Тёре напоминает Новгородское боярское Вече, что, вероятно, связано с правовой оформленностью «республиканско»-кастовой формы Карачаевского раннего государственного образования. Как известно три княжеских фамилий Карачая властвовали над населением от 20–25 тыс. чел. в конце XVIII в. – 10–12 тыс. чел. в 1811 г. – до 24 тыс. чел. в 1830-е годы, тогда как более 10 княжеских тухумов (в Балкарии разделения высшего сословия на биев, чанка и туму не существовало) Баксанского, Чегемского, Безенгиевского, Холамского и Балкарского обществ властвовали над населением не превышающим в этот период 10 тыс. чел. В Карачае при княжеском роде Крымшамхаловых не было Княжеского совета. Княжеский совет был общекарачаевским сословным советом, при Крымшамхаловых же имелся Шаухат Тёре – Шаухатский суд, решавший, в основном, династические вопросы (эсеккулык). – *Ред.*

предопределяло исключение из Тёре. По устным преданиям, так поступили в прошлом с одним из Байчоровых из Карачая и Айдобовым из Балкарии, несмотря на их знатное происхождение.

Тёре имел «мыртазакъ аскер» — отряд специальных стражников, выполнявший особо важные задания совета. Ф.И. Леонтович писал, что они же охраняли Тёре в период его работы²⁰. Как уже отмечено, предводитель мыртазаков мог присутствовать на Тёре только по приглашению и всецело подчинялся его решению. По сообщениям многочисленных информаторов, искусно и преданно выполнял роль руководителя такого отряда Молла Сотта, житель аула Тузулгу.

Кроме того при Тёре были еще специальные посыльные и глашатаи, которые оповещали народ и членов Тёре о его заседаниях. Их называли *Тёре бекеулер* — «распорядителями Тёре».

Когда Тёре рассматривал вопросы судебного характера, сюда приглашались доказчик — *спрахчы* и судья — *къады*²¹. В качестве адвоката, екая обвиняемый мог нанимать любого человека по своему выбору. Обычно подбирали для такой роли человека авторитетного, честного, с острым умом, который мог бы парировать самые неожиданные вопросы и успешно защитить своего подопечного. В ходе процесса многое зависело от умения *спрахчы* вникнуть во все тонкости разбираемого дела. Как подчеркивал М. Абаев, иногда их удавалось подкупить и они не всегда бывали до конца объективными²². Это подтверждается и полевым материалом. Так, сказитель из а.Былым Маджир Шавасев рассказывает, что во время спора между чегемскими князьями Барасбиевыми и Толгуровыми из-за пахотной и покосной земли Толгъур-Черет в местечке Гестенти, в роли *спрахчы* выступил житель Большого Карачая Мусса Батчаев. Он необоснованно обвинил братьев Толгуровых в незаконных притязаниях на данную землю. После долгого спора и разбирательства было доказано, что в давние времена этими землями владели предки Толгуровых — Крымшамхаловы, и участок решением Тёре был оставлен за Толгуровыми. Особенно хорошо и аргументированно отстаивал свои права на земельные участки старший из братьев Маил Толгуров²³.

«Ложь и пустословие у них порицается»²⁴, — писал Н.А. Караулов о балкарцах, подчеркивая тем самым святость народной морали *тауду адет* (или *тау-адет*).

Ложные показания перед Тёре строго осуждались и бросали тень на весь род джесвиителя. Отмечая это, Б. Шаханов конкретизировал: «В случае, если спор о границах все-таки возникал, тако-

²⁰ Иш терк — *кычыфырхъан къаодукъа* (кричание закон глашатаи). Ред.

рой разрешался в судах Тёре». Как к крайнему средству, по согласию противоборствующих частей, прибегали к следующему приему: одна из заинтересованных сторон, обнажив одну из половинок своего тела (руку и ногу), произносил клятву (перед Тёре. - Х.М.), говоря: «Пусть отсохнут у меня рука и нога, если я покажу границу неправильно». Насколько у населения была сильна вера в святость подобной клятвы, видно из того, что, по словам информатора Тенгиза Сунешева, в детстве он видел безенгиевца Эбу Рахасева с отсохшей рукой, про которого говорили, что рука у него отсохла после того, как он, дав клятву, обманно провел границу».

Донсламские клятвы-присяги, помимо сакральной функции, выполняли также и определенную социально-общественную роль. Некоторые из них были приурочены к значительным событиям в жизни общества. В них были выработаны «детально разработанные ритуальные действия, соединенные со строго заданными словесными формулами»²¹. Так, информатор Барасбий Биазиров из с. Яникой сообщал, что в прошлом мужчины, давая перед Тёре присягу на верность в выполнении какого-либо важного задания, произносили *адъыш* (магическую формулу. - А.М.):

<i>Мен Тёре алында ант этме,</i>	<i>Я даю клятву перед Тёре,</i>
<i>Бюсюн болдукъ ишден</i>	<i>От дела, которое предстоит</i>
	<i>сегодня</i>
<i>Къачмазгъа, артха турмазгъа</i>	<i>Не уклоняться, не отступать</i>
<i>Жашауму аямазгъа.</i>	<i>Не шадить свою жизнь</i>

Объясняя особенности этого ритуала, сказитель подчеркнул: «Кто отступался от клятвы-присяги, того называли *ант алазгъан* - «клятвоотступником» и обычно убивали»²².

Полевые материалы свидетельствуют, что на определенном этапе своей деятельности Халкъ Тёре проводился в ауле Зылгы Балкарского общества, в помещениях христианских церквей. Позже Тёре собирался либо у фамильной башни князей Абаевых, либо ниже квартала Абаевых на берегу реки Черека Балкарского.

Каждое ущелье и аул Балкарии имели свои места схода. «На этом месте доселе можно видеть несколько камней, слегка видоизмененных рукою человека, на которых и заседали посредники»²³, — пишут В.Ф. Миллер и М.М. Ковалевский.

В Чегемском ущелье ощутимо присутствуют топонимические названия, связанные с Тёре. Так, на площади близ аула *Улуу Эль*

²¹ *Или антланды тпачыш* (отступивший от клятвы) - Ред.

сохранились удобные для сидения камни, которые называют *Тёре Ташла* (камни Тёре). В летнее время здесь собирались члены *Тёре* для решения насущных проблем. Обычно совет проходил в часовне Байрым. В этой связи следует возразить Г.Д. Чиковани, отрицающему наличие в Балкарии площадей с обработанными каменными стульями²⁹. Как видно, заседания Тёре проходили вне территории поселения. Отметив эту особенность на примере осетинского *ныхаса*, Г.Д. Чиковани замечает: «Место схода третейского суда нельзя было устраивать на самой территории поселения, так как до окончательного решения вопроса ход собрания не оглашался»³⁰. Сказанное может быть отнесено и к балкарскому Тёре.

Мисост Абаев, подчеркивая особую роль Балкарского общества в истории своего народа, указывал, что все важные вопросы решались в Балкарском Тёре. Поскольку Большая Балкария считалась территорией первых поселений предков балкарцев, ей придавалось особое значение: здесь заседал Общенародный Тёре, где принимали участие представители из других ущелий Балкарии, а также (как гости) из Карачая и Дигории³¹. Того же мнения был в сущности и Баснат Шаханов: «(О)собое положение занимало Балкарское Тёре: по всем наиболее важным уголовным и гражданским делам обращались к нему, для чего ездили из других обществ в Балкарское»³². По словам В.Ф. Миллера и М.М. Ковалевского, Балкарское Тёре было еще и высшей апелляционной инстанцией³³.

Доктор исторических наук, этнограф К.М. Текеев пишет: «По рассказам старожилы центральное *тёре*... находилось здесь, в Чегеме, а не в Балкарском обществе. Во всяком случае, наш полевой материал, собранный в селениях Большого Карачая, подтверждает это: решать самые важные дела из Карачая приезжали на *тере* именно сюда. Во всяком случае, *тере*, которое находилось здесь, в рассматриваемый нами период имело большой вес и влияние в карачаево-балкарском обществе».

В связи с тем, что данная проблема совершенно не изучена, необходимо здесь внести ясность. По всей видимости в XVI и XVII в. большую роль в жизни людей играл Халкъ Тере Большой Балкарии. Она же была политическим, объединяющим центром всего Таулу-Эль (общины Таулу).

Возвращение (а возможно и перенесение) основных функций Центрального Тёре из Большой Балкарии в Чегемское ущелье,

* См.: Карачаевцы и балкарцы (этнография, история, археология). М., 1999. С.146. Более подробно о месторасположении Тёре Карачая см. статью Р.Т. Хатуева в указанном сборнике. - *Ред.*

санкционированное решением *Уллу Тёре* (Верховного Тёре), по всей вероятности произошло в середине XVIII в. Народная память связывает это со случаем посещения горских обществ сборщиками дани из Крыма. Информаторы Анзор Акбулатов, Локман Атакуев, Хусейн Хозаев, Исмаил Хусайнаев, Каншаубий Джуртубаев, Мухаммад Калабеков, Хызыр Кетенчиев, Маджир Шавасев и другие рассказывают, что перед очередным появлением в горах крымцев в Большой Балкарии был созван Тёре с повесткой дня — как найти пути и бавления от уплаты дани. Было решено истребить сборщиков дани, а исполнителей назначить по жребию. Еще до жеребьевки представитель Чегема из рода Збуевых 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 Збуев распорядился приготовить крепкий хмельной напиток — знаменитое «таулу сыра» (горское 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 *сыбызгы* (свирель) и *къынгыр кобузе* (арфа).

Но больше всего «гости» были увлечены великолепным «сыра», от которого постепенно пьянели и начали засыпать. Когда «гости» заснули крепким сном, они все 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 следов их загадочного исчезновения. Долгие разбирательства ни к чему не приводили, после чего Крым прекратил посылать в горы своих людей за сбором дани, а на Тёре было решено относиться к Чегемскому обществу с особым уважением.

Впоследствии чегемцев в Большой Балкарии стали называть *фитначы чегемлиле* — «коварные чегемцы»³⁴.

* По полевым материалам М.Д. Каракетова и Р.Т. Хатуева Тёре в Чегеме было изначально карачаевским, затем в XVII в. после переселения части карачаевцев на основную территорию их расселения (Кубанское ущелье) и перенесения княжеского суда из Эль-Джурта в Карт-Джурт, народный Тёре Чегема фактически стал независимым органом, влиявшим на жизнь окружающих обществ. Даже в конце XVIII — начале XIX в. карачаевцы, помня о Чегемском Тёре, ездили на его заседания, считая его более справедливым, чем карачаевское Халкъ Тёре, что вызывало немало проблем между Карачаевскими князьями и Чегемским обществом, которое в отличие от Карачаевского было более демократическим. — *Ред.*

По случаю этого было решено воздать должное храбрости чегемцев и впредь придать больший вес общенародному Тёре в ауле Уллу Чегем, объединяющему все общества Карачая и Балкарии, что находит подтверждение в многочисленных полевых материалах, записанных в Черекском, Хуламском, Чегемском, Баксанском и Кубанском ущельях.

В тюркских карачаево-балкарских обществах Центрального Кавказа, согласно народной памяти, с начала XIX в. существовали три выборных, общепризнанных тёре, местом заседания которых были Уллу Малкяр (Большая Балкария), Уллу Чегем и Уллу Карачай. По своему усмотрению люди могли обращаться к этим органам. Называть же их Халык Тёре было уже трудно, так как Таулу-Эль в то время утерятил свои условные принципы федеративного и конфедеративного этно-территориального и этнополитического устройства и не было уже того общепризнанного парламента, который мог бы представлять интересы всего народа. Бывало много случаев, когда чегемцы, не доверяя своим собратьям, обращались с иском в Большую Балкарию и Карачай. С этого момента появляется понятие «Беш да Таулу-Эль» - «Пять общин Таулу», которое включало в свою этно-территориальную единицу традиционные субэтнические группы малкярцев, хуламов, безенгцев, чегемцев и баксанцев.

Заслуживает упоминания и то, что в середине XIX века, т.е. на последнем этапе существования Тёре жители аулов Уллу Эль, Думала, Булунгу, Ак Топрак, Безенги и Хулам в местечке Донгат, расположенном между аулами Уллу Эль и Думала, построили специальное здание для заседаний Тёре. Развалины этого здания по сей день называют «Тере жыйылгъан юй» - «дом заседания Тере»³⁸.

Первыми, наиболее достоверными свидетельствами о деятельности Тере являются надписи на каменных плитах, обнаруженные в 1890-х годах в Хуламе. На них одним из первых обратил внимание Н.П.Тульчинский. В 1903 г. он писал: «Несколько лет тому назад в Хуламском ущелье выше селения Скуру, в развалинах башни нашли два плитовых камня, один большого размера, а другой малого, на большом камне вырезаны арабскими буквами на горском языке слова, которые гласят, что собравшиеся почетные люди (имярек) от крымского хана, из Кабарды и от горцев установили границы владений от крымских и русских владений. На другом камне тем же шрифтом и языком начертано, что веледствие спора каракеша Бекмурзы Гиргокова с кем-то (не указано с кем) свидетели: из Баксана Исмаил Урусбиев, из Балкарии Муртазали Бийев, из Хулама Султан Шакманов и другие установили границы владения Бекмурзы

Гиргокова. Все это происходило по магометанскому исчислению в 1127 году, т.е. в 1711 году.

Стало быть почти 200 лет назад каракешли считали своей собственностью большие земли и таубии признавали это, что видно из того, что они же, служа посредниками при тяжбах, устанавливали границы чужих нетаубиевских земельных владений»³⁶.

Исследование памятника, проведенное М.К. Абаевым, позволило несколько уточнить содержание текста. Выясняется, например, что надпись на одной из плит посвящена тому, что: «Спор о границах земель народов малкар, безенги, хулам, чегем и баксан (урусбий). -- с другой, решен третейским судом...», в котором, кроме избранных из своей среды представителей, участвовали приглашенные - сванетский князь Отар Отаров (Дадешкелиани) и кумыкский Агайлар Хан. В надписи указаны пограничные пункты и помечены день, месяц и год по мусульманскому летоисчислению»³⁷.

Упоминая эту надпись, В. Шаханов отмечал, что на камне отражена суть земельных споров, из-за которых было проведено Тёре³⁸.

В советский период свою интерпретацию большой надписи дал А.Т. Шорганов³⁹. Он привел текст полностью, допустив при этом ряд ошибок. Так, выделяя курсивом слово «тёре», он поясняет его лексическое значение с кабардинского как «тур» (разграничительный знак), тогда как в тексте ясно говорится, что был созван Тере с целью определения этнической и территориальной границы.

Список большой хуламской надписи в настоящее время хранится в фонде ЦГВИА СССР⁴⁰. Вот его содержание:

«Перевод с арабского, с камня найденного в развалинах фамильной башни Гиргоковых, в Хуламском обществе, выше селения Скуру».

«Между кабардинцами, крымцами и пятигорскими (пятью горскими. - ХМ) обществами возник спор из-за земель. Пять горских обществ Балкар, Безенги, Хулам, Чегем и Баксан. Горские общества избрали Кайтукова Асланбека, кабардинцы Казаниева Джабаги*, крымца Сарсанова Баяна и они сделали Торе - определили: с местности Татартюп до Терека, оттуда до равнины Кабана, оттуда до перевала Лескенского, оттуда до Жамбаша и на Малку. Верхняя часть принадлежит пяти горским обществам. С Тапшы-Каласы (Воронцовки) до Татартюпа владение крымское. От Таш-Киплабы вниз владение русских. Свиде-

* Данный памятник является одним из редчайших письменных документов, где упоминается имя Джабаги Казаного. Он служит подтверждением реальности его личности и его участия в данном совете. Интересным представляется и обнаружение в 1961 г. в аule Улду-Эль (Чегемское ущелье) в заброшенном доме князя Келемета Малкарукова родовой тамги Джабаги Казаного.

гели при этом были: из Крыма Агалар-хан, Опчаров Отар, Опчарова доставили горские общества. Писал Абдулкади Халалов, Раджаб (месьяц) в последних числах, в воскресенье 1127 (1709)»^{*}.

В целом содержание памятника из Хулама и его интерпретация исследователями позволяют уловить некоторые существенные черты социального строя балкарцев, в общественной жизни которых в прошлом особое место занимал Тёре.

Попытки в современной провинциальной исторической науке несколько умалить могущество Крымского ханства^{**} безосновательны, хотя бы потому, что Россия до 1713 г. платила ему дань, а Северный Кавказ до подписания Кучук-Карнаджийского договора оставался в его владениях.

Предметом постоянных забот Тёре были вопросы суверенитета и территориальной неприкосновенности, войны и мира, укрепления дружественных отношений с соседними народами. Эта прогрессивная роль Тёре вырисовывается из описания М. Абаева. По его словам, в борьбе за власть один из Айдаболовых уговаривал кабардинского князя Асланбека Кайтукина выступить с войском и покорить Балкарское общество. Готовясь к кампании, Кайтукин решил прежде предложить олию Сосрану Абаеву добровольно подчиниться и стать его данником. Послов Кайтукина правитель Балкарии принял неласково, отправив их обратно со словами: «Что если он имеет дело в Балкарии, то может явиться на заседание «тёре», если же он имеет в виду посетить лично самого Абаева, то может пожаловать в его кунацкую (гостиную); на попытку послов сделать возвращение и дать понять, что Кайтукин требует дань, олий строго воспретил им рассуждать и приказал немедленно удалиться и передать его слова Кайтукину»⁴².

Твердость Сосрана Абаева расстроила планы Кайтукина, а явно выраженное миролюбие вызвало у него симпатию, он «завел мирные переговоры с ним, и они заключили союз»⁴³. Достигнутое соглашение между двумя правителями видимо, послужило основанием для того, чтобы балкарцы в числе других наиболее представи-

* Кроме названных работ см. еще: Лавров Л.Н. Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках. Ч.4.1 М., 1986; Ч. II. М., 1968: *его же*, Карачай и Балкария до 30-х годов XIX в. Кавказский этнографический сб. М., 1969. С.82; Байчоров С.Я. Карачаево-балкарский арабграфический памятник и его отношение к болгарскому языку // Вопросы языковых контактов. Черкесск, 1982. С.114-139.

** Необходимо признать, что затронутая Х.Х. Малкондуевым проблема имеет место не только в «провинциальной» научной среде. Вне сомнения Крымское ханство было одним из высокоразвитых для своего времени государств с большим количеством городов, великолепной архитектурой, с развитой письменной культурой. —Ред.

ных людей пригласили Кайтукина на заседание Уллу Тёре в 1709 г., как об этом свидетельствует Большая Хуламская надпись.

Для сложившейся тогда ситуации было характерно, что враждебная позиция стала отходить на второй план, уступив место истинной политике, направленной на сплочение сил перед угрозой мощного неприятеля. Ряд исторических источников проливает свет на политическую деятельность Тёре в этом направлении. Как свидетельствуют документы, в середине XVIII века, когда крымский хан Арслан-Гирей готовился пойти войной на Кабарду, было созвано народное собрание (хаса) Большой и Малой Кабарды с приглашением представителей Балкарии, Карачая и Дигории, «которые в единстве с кабардинских владельцев состоят», как сказано в документе⁴⁴. Во имя общего дела военные отряды балкарцев, карачаевцев и дигорцев выступили против экспансионизма Крыма и в составе кабардинского войска расположились по правому берегу Кубани. Вероятно, это было связано с активной поддержкой достигнутого на собрании взаимопонимания Уллу Тёре, ибо совместные, организованные действия Балкарии и Карачая, как правило, вырабатывались и санкционировались им. Подобное единение горские народы проявляли и позже. «Вместе с кабардинцами балкарцы в 1804 г. оказали в Кабарде упорное сопротивление большому отряду генерал-лейтенанта Г.И.Глазенапа», — отмечает Л.И. Лавров. На р. Чегем 9 мая произошло большое сражение, Г.И. Глазенап в рапорте Александру I писал, что бой длился с 11 часов утра до 6 вечера. «Дрались, — пишет он, — в ущельях большей частью с 11000 отчаянно сражавшимися кабардинцами, чегемцами, балкарцами, карачаевцами и осетинами, выбитыми из 12 окопанных аулов»⁴⁵.

Горские народы совместно с кабардинцами оказали также серьезное сопротивление войскам генерала Булгакова, продвигавшимся в предгорные районы Кабарды в 1840 г. Это было сделано, по преданиям старины, опять-таки по решению Уллу Тёре.

Точно также, во время волнений 1781 г., в Дигории на помощь местному крестьянству прибыл отряд балкарцев во главе с Бекби⁴⁷.

В свою очередь население Дигории, Балкарии и Кабарды принимало активное участие в защите Карачая в период попыток его покорения генералом Эммануэлем в 1828 г.⁴⁶. В Чегеме у здания часовни Байрым был собран Уллу Тёре, где представители Кабарды, Балкарии и Дигории решили защитить Карачай от сильной и хорошо вооруженной армии. Следы этих событий сохранились в народной памяти. Один из наиболее интересных вариантов песни «Хасаука», посвященной этим событиям, записал фольклорист

М.Ч. Джуртубаев. В ней карачаевцы благодарят отважных дигорских воинов за помощь, оказанную им в битве с войсками хорошо вооруженного генерала⁴⁸. Другой вариант этой песни был записан в 1981 г. у 110-летнего сказителя Мухи Жабелова⁴⁹. В ней воспеваются единство и сплоченность Дигории, Балкарии и Карачая в борьбе за независимость с войсками жестокого генерала.

Тёре заседал и по случаю споров со Сванетией, возникавших по поводу границ смежных участков в верховьях Баксана и Хулама. На Тёре было решено отклонить земельные притязания сванских князей, вместе с тем прекратить набеги на Сванетию и придать отношениям с ней мирный и добрососедский характер. Часто споры разрешались путем мирных переговоров, иногда сванские скотоводы получали возможность расположить свои кочевья в верховьях Хуламо-Безенгийского ущелья⁵⁰.

Хотя сохранению своей независимости от соседних политических образований в период переломного момента позднего средневековья балкарцы и карачаевцы во многом обязаны сванам, отношения между Таулу-Эль и Вольной Сванетией все же оставались сложными. С княжеской же Сванетией (Эбзе) связи Карачая (в особенности) и Таулу (особенно Баксанского общества и Чегема) были в основном дружественные, что было вызвано родственными узами между карачаевскими и сванскими княжескими родами (Коджаковыми и Дадешкеллиани, Крымшамхаловыми и Дадешкеллиани, Дудовыми и Дадешкеллиани, и др.). С обеих сторон (Таулу, Карачай, Вольная Сванетия) не прекращался взаимный угон скота. Это сопровождалось убийствами и увечьями людей, что порождало новое зло. Так, в 1800 г. сваны угоняют большое количество частного скота из верховий Кашхатауского (Черекского) ущелья. Балкарцам удается взять в плен сванских князей — отца и сына. Балкарцы отпускают отца, а сына, который вскоре умирает от холеры, оставляют у себя. Придя в Большую Балкарию, князь подробно разбирается в смерти своего сына и доверяет положить конец своим подозрениям совету старейшин Уллу Малкъяр, который иногда называли *къартли тёреси* — «тёре старейшин». Домой князя сопровождают почетно, под охраной. Более того, ему безвозмездно дают сто коз. Но, когда спустя 25 лет один из князей Абаевых навещает в Сванетии своих родственников, тот самый сванетский князь, арестовывает его и начинаются новые разбирательства о причине смерти его сына. Подробно это описано в материалах Госархива КБР^{*}.

* См.: Ф. 31. Оп. 1. Д. 2. Л. 94. 1851 г.

В середине XIX в. семеро молодых сванов угоняют большое количество скота из верховий Чегемского ущелья. Подкараулив в удобном месте, житель аула Суусузла Чолур Атаев истребляет их, а тела сбрасывает в трещины ледника. Со стороны сванов начинаются угрозы. Они обращаются в Нальчикский словесный горский суд, а затем и в Тере. Более того, они обещают чегемцам большую войну, если те не найдут хотя бы их трупы. Этот случай наделал большого шум не только во всей Балкарии, но и в Нальчикском округе. По совету стариков, сваны прибегают к общинному обряду «Ата аууал» – «Клятвы именем отца», согласно которому истцы могли сами выбрать для Тере и судью, и обвинителя. Это допускалось в исключительных случаях с согласия членов Тере, к чему вынужденно прибегли на этот раз. Уникальность данного обряда заключалась в том, что он якобы исключал всякую ложь.

Так как после этого случая чегемцам не доверяли, судьей они выбрали Джетера Джаппуева, а обвинителем – Мырзакула Урусбиева, жителей Баксанского ущелья. Это был один из немногих случаев, когда совместно проходило заседание обоих Тёре: Чегема и Большой Балкарии. Местом проведения его был аул Хулам. Со стороны Сванетии присутствовали человек десять, которые в основном представляли родственников убитых. Истцы выступали первыми и очень просили помочь найти останки с тем, чтобы они могли их у себя на родине предать земле. В этом деле роль судьи – *буйрукъчу* и обвинителя – *соруучу* была чрезвычайно сложной и деликатной, так как любая неосторожность могла обернуться самыми нежелательными последствиями. Позже ходила молва, что будто бы в узком кругу Дж. Джаппуев размышлял следующим образом: «Говорить неправду – бога боюсь, а истина будет стоить смерти семерым молодым чегемцам. После долгого слушания всех выступающих Джетер поклялся богом, кораном и своей патронимией, что чегемцы не имеют отношения к пропавшим без следа молодым сванам. Истцы, однако, потребовали, чтобы Джетер поклялся именем своего отца. Чолура. Джетер же принес клятву в правоте своих слов речкой Чодургу, что протекает за селом аула Булунгу. Сваны не поняли хитрости в клятве судьи и им пришлось согласиться с мнением выбранного ими человека, которому они очень доверяли.

Мырзакул Урусбиев, который сначала замучил чегемцев своими вопросами, после окончания основной части заседаний палат Тёре, говорят, потребовал от сван принести клятву, что они не будут в будущем мстить балкарцам за своих пропавших братьев. Это было ими исполнено перед обоими Тёре по правилам общинного ритуала «Ата аууал».

На основе архивного материала, следующим образом описала этот случай кандидат исторических наук Е.Г.Битова: «В середине XIX в. семь сванетов отправились на заработки в Чегемское общество и пропали без вести. Их родственники обвинили Чегемскую общину в убийстве или продаже этих людей, но никаких доказательств не представили. Тогда, руководствуясь обычаем, сванеты выбрали по 10 присяжных из Безенгиевского и Урусбиевского обществ. И эти уважаемые люди удостоверили невиновность чегемцев в исчезновении сванетов. Если община не могла обнаружить виновного, то она должна была возместить убыток пострадавшему. Нам представляется, что устные предания тонко передают эпизоды, связанные с этим случаем.

Кроме пограничных конфликтов, были земельные споры, связанные с процессом образования и роста феодальных владений, которые не могли не отразиться на деятельности Тере. Концентрация в руках местных феодалов земли, как основного средства производства, привела к практике ее отчуждения сначала в пределах рода, а затем и за его пределами. Это сопровождалось соперничеством, усилением напряженности между феодалами и даже междоусобной борьбой, крайне осложнявшей внутреннюю жизнь балкарско-карачаевских обществ. В народной памяти сохранился острый спор между балкарскими князьями в период переселения карачаевцев из верховий Баксана в Кубанском ущелье. Феодалы захватили все освободившиеся земли карачаевских землевладельцев. Верховья Чегема были аннексированы верхнебалкарскими князьями Абаевыми. В местности Мемошкю и сейчас сохранились топонимические названия, связанные с ними, - Абайланы баула у Абайланы жайлыкъ и т.д.

Пахотными и пастбищными угодьями Крымшамхаловых в том же Чегемском ущелье, в частности, участками Ара-Боран, Кее Таш, Гестенти и другими овладели чегемские князья Рачкауовы, Малкаруковы и безенгиевские князья Суюнчевы (Урусбиевы). Между ними возник острый конфликт из-за земель Быллыма. Его кульминационной точкой стало кровавое столкновение, в которое были вовлечены сванские и кабардинские дружины⁵¹. Устные предания не дают ясной картины о деятельности Тере в тех сложных ситуациях. Мы склонны полагать, что Тере принадлежит значительная роль в примирении враждующих родов; он бесспорно оказывал стабилизирующее воздействие на балкарские и карачаевские общества.

* Е.Г.Битова. Социальная история Балкарии XIX в. Сельская община, Нальчик. 1997. С.109

Тере часто выступал посредником в отношениях между феодалами и крестьянством. Первоначально более независимый от феодалов на заключительном этапе своего функционирования он все больше становился проводником интересов социальной верхушки. Так или иначе Тере считал необходимым устроить над феодалами несколько процессов, на которых обвиняемым были вынесены смертные приговоры. Об этом ярко свидетельствуют бытующие в народе песни, легенды и генеалогические предания. Так, по одной из версий в Большой Балкарии по тайному решению Тере были истреблены чанка Боташевы¹, которые пытались ввести и узаконить здесь право первой брачной ночи. Эту отрадную миссию взяли на себя местные князья Абаевы, которым Тере после этого случая запретил владеть их землями.

Аналогичным образом поступили с могущественной патронимией Хулама - Жабоевыми. По рассказам информаторов и потомков самих Жабоевых (ныне они разделены на ряд фамилий: *Таппасхановых, Жабоевых (Джабоевых), Акбулатовых, Макитовых, Аккизовых, Таучуковых, Неппеевых, Лапишковых*) их предки были смелы, отчаянны и жили по законам своей родовой общины, игнорировали Тере и вырабатываемые им каноны. Чашу терпения переполнил исключительный случай, когда, породнившись с одним из местных князей, Жабоевы убили юношу из его рода. Через дочь, которая была невесткой у Жабоевых, об этом стало известно отцу убитого. Был созван Уллу Тере, который решил уничтожить эту патронимию. Охрана замка Жабоевых была подкуплена. Жители Чегема, Хулама, Безенги, Балкарии совместно с кабардинской конной дружиной почти полностью перебили род Жабоевых.

Чудом спаслись от побоища двое мужчин и беременная женщина, спрятавшаяся на дне большого казана. Мужчины образовали фамилию Таппасхановых, а родившийся от той беременной женщины мальчик сохранил за собой фамилию Жабоевых. Как известно, развалины грандиозного замка Жабоевых до сих пор стоят на правом берегу реки Хуламо-Безенгийского Черека.

¹ Сословие ниже князей, но выше узденей.

По всей видимости, что следует из преданий карачаевцев Кубанского ущелья, записанных д.ист.н. М.Д. Каракетовым, Боташевы, являясь выходцами из Карачая и принадлежа к ханско-бийскому сословию (ср. общее их именование в Карачае и Балкарии хан Боташ), хотели узурпировать власть в Балкарии, считая жителей этого ущелья зависимыми от их предка Боташа. Однако балкарцы, восстав против Боташа, истребили часть его подданных и членов его семьи, а другая часть перебралась в свой Боташевский аул в Карачае. В Карачае их сословный статус был приравнен к сырма-узденям - высшим, белым, светлым узденям. - *Ред*

Особая жестокость и бесчеловечность сделали род Рачикауовых чуждым населению Чегема*, беспокойным и даже опасным. На Халкъ Тёре решились на физическое уничтожение Рачикауовых. Исполнить это взялся чегемский князь Малкаруков Келемет, хотя при Тере имелась дружина профессиональных воинов. В сочиненной по этому случаю народной песне поется:

*Ахтуухан улу батыр Келемет
Ахиы ишлерин Тёреде биширди
Джамырза улу Гелдиреуюк
Джангыз ургъанлай Рачкъау улуну башын тюшюрдю?*³²

*Ахтухана сын храбрый Келемет,
Свои действия в Тёре оговорил.
Джамырзы сын Гелдиреук,
Одним ударом снес голову Рачикауова!*

Род Рачикауовых был полностью истреблен. В Чегемском ущелье по сей день сохранились топонимические названия, связанные с этим родом, и развалины их фамильной башни. По рассказам старожилов, было перебито 64 человека. Не жалели и детей. Очевидно, это событие имело место в середине XVIII в.

Песня о Рачикауовых в некоторой степени помогает уточнить подробности трагедии. Свою миссию Келемет Малкаруков выполнил с помощью Эльбаевых - Тайчыка и Бала, которые у Рачикауовых выполняли роль лазутчиков. В песне есть такие слова:

*Берекет берсин Эльбайланы Тайчыкъ бла Балагъа.
Къан тегюлдю Гестентиде Рачкъаулары талагъа*³³.

*Да будет благо Эльбаевым Тайчыку и Бала
Пролилась кровь, в Гестентии на поляне Рачкауовых.*

* В Карачае от этой фамилии до эпидемии чумы оставались Ырачытырханлары (вымерший ныне род тухума Каракетлери подразделения (каума) Къайтым-Къустосла или Къустос-Запиште), родоначальник которых Ырач-Тырхан убил до 300 своих крестьян, поддержавших беснеевского (бесленеевского) князя Джанпака. Впоследствии потомок последнего Келемет улу Кагый по решению Джамагъат Тёре истребил часть карачаевского рода Ырачытырхановых и они были вынуждены переселиться в Каракет-дуппур к потомкам брата Ырачытырхана Къустосу. Небольшая их часть переселилась в местность Рачкъау (Ражкао) и слившись с абазинами участвовала в образовании фамилии Ланишлары (Лафишевы). Эти две легенды фактически повествуют об одном и том же событии. — Ред.

Обширные земли Рачикауовых были розданы безземельным крестьянам. Песня заканчивается словами благодарности Тёре, воспеванием победы над жестоким княжеским родом:

*Уллу Тёреге энди ыспас этейик,
Жерсизлеге Ылыкыны* берейик.
Уллу Чегемге Уллу Тёреге жол этдик,
Рачкъаулары арты бла думп этдик⁵⁴*

*Возблагодарим теперь Уллу Тёре,
Безземельным Ылыкы раздадим,
Путь держали мы в Уллу Чегеме в Уллу Тёре
Рачкауовых всех мы до единого истребили.*

Одна из невесток Рачикауовых, гостившая в это время у своих родственников - Карабугаевых в Дигорин, родила мальчика. Когда ему исполнилось 7-8 лет, мать привела его в Тёре и сказала, что этот мальчик из рода Рачкауовых. «Делайте с ним, что хотите, - добавила она, - но я была бы рада, если бы Тёре разрешил мальчику жить на земле своего рода - в ауле Думала». На совете было решено: отменить дальнейшую месть и взять мальчика под опеку общины, выделить ему пахотную землю и помочь с приобретением скота. Но было говорено, что он и его потомки не могут претендовать на какие-либо родовые привилегии. Мальчику было дано имя Тууду, что означает «родился». От него пошел род Туудуевых. По решению Тёре ему был дан сословный статус чанка, хотя истребленная в прошлом его патронимия была княжеской.

На ранней стадии развития общины этническая сторона этих действий не шокировала общинников, а воспринималась как должное в соответствии с логикой кровной мести. Избавление от тирана и его ближайших родственников воспринималась как назидательный акт: «чтобы впоследствии не было мстителей за кровь родственников»⁵⁵. Вместе с тем Тере, как видно из работы Е.З. Баранова,⁵⁶ принимал меры к устранению самосуда, при котором не делалось различия между убийством преднамеренным и случайным.

Выше отмечалось, что споры между членами общины разрешали аульные советы, которые были высшей законодательной и исполнительной властью на селе. Касаясь их деятельности, Н. Петрусеви́ч описывает следующий случай: «В Карачае Исали Эркенов купил у женщины Хаджат Далаевой кусок сафьяна на одни чувяки. Несмотря на

* Одна из равнин в Чегемском ущелье.

напоминания Далаевой, Эркенов долго не платил долг, считая его незначительным. Через семь лет Далаева потребовала долг через Тере, который заставил уплатить Эркенова за кусок сафьяна три коровы с телками, одну телушку-двухлетку и двух баранов с барашками»⁵⁷.

По существующим в Чегеме преданиям, на пастуха Боташа Макитова напал одомашненный тур Малкаруковых и ударом свалил его. Защищаясь, Боташ убил животного, но отказался возместить его стоимость. Малкаруковы предъявили иск в местный тѐре, который решил вопрос в пользу Боташа.

XIX век был сложным в деятельности обеих палат, которые, в принципе, дублировали друг друга. Кратко остановимся на двух делах, рассмотренных тогда в Тѐре. Повествование-быль о первом дадим в таком виде, в каком его записала научная экспедиция КБНИИ в 1958 г.: «Шакмановы хотели любым способом избавиться от Бекболата (Махиева). По канонам тогдашнего княжеского «адета» (права), если кабардинский аристократ хотел прикончить своего врага, он приглашал лиц из среды балкарских князей, а балкарские аристократы, в свою очередь, приглашали их из среды кабардинских князей. Пользуясь этим правом, Шакмановы пригласили из Кабарды двух человек. Они должны были убить Бекболата. Когда они подошли к нему близко, он смог ударить головы их друг о друга и ускакать прочь. После этого подали на него в Тѐре. Эти двое должны были где-то его подкараулить и убить. Но, поняв, что Бекболат справедлив, они его не тронули. Он в Большой Балкарии стал перед Тѐре. Но, куда истца не было на Тѐре, его не стали судить и отпустили. Князя Шакмановы были уверены, что приглашенные его убьют на пути в Балкарию и в качестве истцов не явились на Тѐре.

Бекболлат тайными путями добрался до Балкарии, «вернулся в Холам трудными тропами по южному склону». (Исп.Соттаев А., 1900, Лашкута, 1958. Запись С. Шахмураева).

Второй случай оставил о себе память на долгие десятилетия. В эти события были вовлечены начальник Терской области, Нальчикский горский словесный суд, Тѐре. Это был спор между общинами Хулама и Безенги за покосные и пастбищные угодья Кириуют, что располагались на меже между Чегемом, Хуламом и Безенги. По воспоминаниям должителя с.Безенги, человека исключительной памяти и знатока различных материалов старины Хусаинова Исмаила, его дед был очевидцем нескольких заседаний Тѐре в Большой Балкарии и Чегеме, где слушались претензии истцов. Стороны не уступали друг другу. Противостояние закончилось большой потасовкой, чему посвятил в 1914 г. полное грустного содержания лирическое стихотворение Кязим Мечиев.

В одном из документах Госархива КБР сохранилось сообщение следующего содержания: «Копия с предписания Начальника Терской области от 10 июня 1891 г. за № 42 26-мь Начальнику Нальчикского Округа.

По спору жителей Хуламского и Безенгийского обществ за право пользоваться пахотными, покосными и пастбищными в местности «Кириотъ» (Кириуют. – Х.М.) за много лет пред сим возникшему Временное отделение Нальчикского Горского Словесного Суда решением своим состоявшемся 17 мая прошлого 1890 г. постановлено: на основании свидетельских показаний установить границу, разделяющую местность Кириот на Хуламскую и Безенгийские земли... Кириот, которая была определена при разрешении спора между Хуламцами и Безенгийцами в 1840 г., при чем пояснили, что так дела в Горских Судах рассматриваются в обычном порядке».

Как видно из документа, спор, длившийся с 1840 г., а затем и до Октябрьской революции, оставался не разрешенным.

Действовавшие в Балкарии в XIX в. два судебно-правовых тѣре были значительно ограничены в своих возможностях по сравнению с прошлым Халкъ Тѣре, который обладал почти неограниченной властью во всей общине Таулу-Эль.

О роли и деятельности Тѣре говорят следующие поговорки:

Сен дай этгенликке, Тѣре кесини иштин этер

Каков бы ни был твой иск, Тѣре решит по своему;

Дайчыдан дай къалмаса тѣречиден Тѣре къалмаз.

Покуда будут иск и истцы, будут Тѣре и судьи;

Тѣре кесген джерде къан чыкъмаз.

Что рассудило Тѣре, не допускает пролитие крови;

Тѣрени жумушакълыгъы, къатылыгъы да баичысыны сорууна кѣре болур.

*Жестокость и мягкость приговора Тѣре
Зависят от вопросов его главы;*

Тѣре айтырыкъны билмесенг, Тѣреге кирме.

Если не уверен в решении Тёре, к нему не обращайся:

*Дуняда тюзлюк къуругъан эсе да, Уллу Малкъарда Тёредамы аты-
ругъанды?*

*Если на свете и исчезла справедливость, то
Неужели исчез и Тёре в Большой Балкарии?*

Народ в этих поговорках отразил сущность Тёре, выразил веру в его действенную силу в общественной жизни. Интересно отметить, что с приведенными поговорками балкарцев и карачаевцев тесно смыкаются по своей сути поговорки ногайцев о Тоъремзал - съезде народных представителей в Ногайских ханствах в XIV–XVIII вв., где разбирались государственные и некоторые частные дела.

Например:

*Тоъреде * торнынь ** бар болса, тоъремзалда алып кал*

Если у тебя есть претензии (иск, обвинение) к господам (правителям, судье), то спешь это сделать на тоъремзал.

Уместно подчеркнуть, что один из султанов Османской империи XVIII в. письменно сообщил хану Большой Ногайской Орды, что он готов защитить ногайцев от русских, пытавшихся посягнуть на их земли, если они откажутся от своего пресловутого парламента и будут подчиняться турецкому Меджлису, но обратная связь была неустойчивой, т.к. царевичи-ногайцы придерживались разной ориентации.

Перестройка общественной жизни горцев на основе государственного управления и внедрения в горскую деревню царского административного права подорвала политический вес общины и корни общинного управления, с чего начинается постепенное ослабление и угасание деятельности общенародного Тёре⁵⁸.

Союзы сельских общин, со всей формой организации управления, существовали у всех горских народов Северного Кавказа. Они «являлись своеобразной формой развития феодализма, возникновение и существование которого было определено историческими и локальными особенностями Дагестана и Центрального Кавказа. Вместе с тем, распространенным типом политического устройства на Северном

* Тоъре – господин, правитель, судья

** Тор – претензия, иск, обвинение, сообщил нам любезно А.И.Сикалиев.

Кавказе были феодальные владения, которые также можно разделить на несколько категорий, исходя из того, в какой мере личная власть феодала успела вытеснить, ограничить, приспособить к своим интересам элементы общинного управления»⁵⁹.

Р.Х. Гугов в своем исследовании, посвященном истории позднего средневековья Кабарды и Балкарии, всесторонне изучив функции и место института *Халкъ Тёре* в обществе как выборного парламента, кратко резюмирует: «...В Балкарии функционировал институт Тёре - высший выборный орган управления общественной и политической жизнью средневековых горских обществ, носивший это древнетюркское название, означавшее «святой совет».

Особое место отводилось Балкарскому обществу, Балкарскому Тёре. Поскольку Большая Балкария считалась местом первых поселений предков балкарцев, ей придавалось особое значение: здесь заседал общенародный Тёре, в котором принимали участие представители из других балкарских ущелий... Вопросами особой заботы Тёре были проблемы суверенитета и защита территориальной целостности, войны и мира, укрепление дружественных взаимоотношений с соседними народами. Тёре часто выступал посредником между феодалами и крестьянством, между балкарскими обществами...

Включение Балкарии, как и Кабарды, в административную систему Российского государства, распространение на горцев его правовых норм подорвали основы общинного управления, началось постепенное ослабление и угасание деятельности института Тёре в Балкарии»⁶⁰.

Изучение данной проблемы показало, что у балкарцев, как и у карачаевцев, феодализм носил довольно яркий и своеобразный характер. По крайней мере, балкарская сельская община, как социально-общественная единица, имела свой выборный судебно-правовой орган, куда она могла апеллировать по всем важнейшим вопросам, если в этом была необходимость.

Иногда тёре могли использовать в своих интересах местные феодалы, ведущие между собой борьбу за влияние в обществе или за предел земельной собственности в горах. Бывало, что свирепствовавшая в Балкарии и Карачае чума парализовывала его деятельность на несколько лет. Тогда сельская община в своей повседневной жизни придерживалась канонов обычного права, которые служили основным регулятором общества.

Мы ограничились Тёре балкарцев, являющегося составной частью и преемницей, как и Тёре карачаевцев и их этнических групп, более древнего тёре тюркского населения Центрального Кавказа, которое будет рассмотрено и описано в дальнейших публикациях.

Примечания.

1. *Плетнева С.А.* От кочевий к городам. М., 1967. С. 59.
2. *Ахметьянов Р.Г.* Общая лексика духовной культуры народов Среднего Поволжья. М., 1981. С. 98.
3. *Миллер В., Ковалевский М.* В горских обществах Кабарды. // Вестн. Европы. СПб, 1884. Т.2. Кн.4. С. 574. 575; *Иванюков И., Ковалевский М.* У подошвы Эльбруса. // Вестн. Европы. СПб., 1886. Т.1, Кн.1, С. 110; *Петрусеви́ч Н.* Заметки о карачаевских обычаях по долговым обязательствам. // Сб. сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1870. Вып.4. С. 51; *Шаханов Б.* Центральный государственный архив Республики Северная Осетия-Алания (ЦГА РСОА). Ф.270. Т.1, Д.24; *Баранов Е.З.* В Голубом озере. // Вокруг света. М., 1913. № 29. С. 469.
4. *Абаев М.* Балкария. Исторический очерк. // Мусульманин. Париж, 1911. № 14-17.
5. *Мамбетов Г.Х.* Суды, хечха, тере. // История Кабардино-Балкарской АССР. М., 1967. Т.1. С. 279-280.
6. *Азаматов К.Г., Хутуев Х.И.* Мисост Абаев. Общественно-политические взгляды. Нальчик, 1980. С. 56-62.
7. Там же, С. 57-58.; *Хутуев Р.Т.* Карачай и Балкария до второй половины XIX в.: власть и общество // Карачаевцы и балкарцы (этнография, история, археология). М., 1999. С. 5-198.
8. Там же. С. 601.
9. Там же.
10. Там же. С. 590.
11. *Азаматов К.Г., Хутуев Х.И.* Указ.раб. С. 57.
12. *Миллер В., Ковалевский М.* Указ.раб. С. 574.
13. Там же. С. 575.
14. Архив КБНИИ. Балкарская фонотека. Кас. №2»б».
15. *Иванюков И., Ковалевский М.* Указ.раб. С. 110.
16. *Миллер В., Ковалевский М.* Указ.раб. С. 575.
17. *Шаханов Б.* Указ. раб. С. 33.
18. Там же.
19. *Миллер В., Ковалевский М.* Указ. раб. С. 575.
20. *Леонтович Ф.И.* Ада́ты кавказских горцев. Одесса, 1862. С. 279.
21. *Иванюков И., Ковалевский М.* Указ. раб.; *Абаев М.* Указ. раб. С. 590.
22. *Абаев Н.* Горец. Горцы Нальчикского округа. Газ. «Каспий». Баку, 1900. № 47.
23. Архив Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института (далее КБНИИ). Балкарская фонотека, касс. № 6(П).
24. *Караулов Н.А.* Балкары на Кавказе. // Сб. материалов для описания местностей и времен Кавказа. Тифлис, 1908. Вып. 38. С. 149.
25. *Шаханов Б.* Указ. раб. С. 22.
26. *Бгажноков Б.Х.* Адыгейские клятвы. // Общественный быт адыгов и балкарцев. Нальчик. 1986. С. 82.
27. Архив КБНИИ. Рукописный фонд. папка № 6.
28. *Миллер В., Ковалевский М.* Указ.раб. С. 574.

29. Чиковани Г.Д. Один из видов площадей народного схода горного Кавказа. // Кавказский этнографический сборник. Тбилиси, 1986. Вып. VII. С. 79.
30. Там же.
31. Абаев М. Балкария. Исторический очерк. // Мусульманин. Париж, 1911. № 14-17.
32. Шаханов Б. ЦГА РСОА. Ф.270. Т.1, Д.24; Баранов Е.З. В Голубом озере. // Вокруг света. М., 1913. № 29. С. 469
33. Миллер В., Ковалевский М. Указ. раб. С. 575.
34. Архив КБНИИ. Балкарская фонотека. 1985. II. Кас. № 2 «а».
35. Личный архив Х.Х.Малкондуева.
36. Тульчинский И.П. Пять горских обществ Кабарды. // Терский сб. Владикавказ, 1903. Вып.5. С. 169.
37. Абаев М. Указ. раб. С. 596.
38. Шаханов Б. Указ. раб. С. 60.
39. Шортанов А.Т. Жабаги Казаноко. // Предание о Жабаги Нальчик, 1985. С. 18
40. ЦГВИА СССР (ныне Российский государственный военно-исторический архив). Ф. 1300. Оп. 7. Д. 177а. Л. 83.
41. Медведева О. Новые этнографические коллекции музея по Балкарии. Краеведческие записки. Нальчик, 1961. Вып. 1. С. 81.
42. Абаев М. Указ. раб. С. 597.
43. Там же, С. 600.
44. Налоева Е. Дж. Документальные данные о Казаноко Жабаги. // Жабаги Казаноко. Нальчик, 1987. С. 103.
45. Лавров Л.И. Указ. раб. С. 92.
46. Там же. С. 93.
47. История Северо-Осетинской АССР. Орджоникидзе, 1987. Т. 8. С. 184.
48. Архив КБНИИ. Балкарская фонотека. Матер. 1985; п/к № 7.
49. Личный архив Х.Х.Малкондуева.
50. Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. Нальчик, 1974. С. 256.
51. Абаев М. Указ. раб. С. 593; Лавров Л.И. Указ. раб. С. 82.
52. Архив КБНИИ. Балкарская фонотека. Кас. 17/16.
53. Личный архив Х.Х.Малкондуева.
54. Там же.
55. Миллер В., Ковалевский М. Указ. раб. С. 568.
56. Баранов Е.С. Указ. раб. С. 469.
57. Петрусевиц Н. Указ. раб. С. 51.
58. Абаев М. Указ. раб. С. 626.
59. История народов Северного Кавказа (конец XVIII в. – (1917 г.). М., 1988. С. 119.
60. Гугов Р.Х. Кабарда и Балкария в XVIII в. и их взаимоотношения с Россией. Нальчик, 1999. С. 259-261.

Л.В.Самарина.

Цвет в культуре Карачаевцев и Балкарцев* (К истокам формирования традиции)

Статья не ставит задачей систематическое описание колористики материальной сферы в культуре карачаевцев и балкарцев какого-либо определенного исторического периода. Здесь предполагается обратить внимание лишь на два условно выделенных 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. Более подробному рассмотрению этих сюжетов на материале культур северокавказского региона посвящен ряд публикаций автора¹. В данном случае основное внимание уделено аргументации в пользу версии о том, что традиции использования различных цветов, сложение собственного «колористического лица» культуры в значительной мере обусловлены влияниями более ранних периодов в истории этих народов, 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 позволяет поместить северокавказские данные 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 Северного Кавказа практически сведено к нулю. Как известно, искусственные, в частности анилиновые красители стали проникать

* Данная статья — переработанный и дополненный вариант публикации в кн.: Карачаевцы и балкарцы (этнография. история. археология). М., 1999. С. 275-289.

сюда реально с конца прошлого столетия. Однако полевой материал, данные письменных источников, этнографические музейные коллекции свидетельствуют, что еще во второй половине XIX в., а в некоторых высокогорных районах вплоть до начала XX 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 Северного Кавказа 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 других 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. Естественно, что для достижения необходимого цветового тона практиковалось комбинирование двух или нескольких красящих веществ. Есть также свидетельства, что для приготовления красок использовались сильнопигментированные земли, глины, минералы, древесная зола и сажа. Основной областью применения красок, полученных из указанных источников, была окраска кож, растительных волокон, шерсти для изготовления войлоков, шерстяной пряжи для домашнего ткачества 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 Карачая и Балкарии². Особое внимание следует уделить специфическому цветовому строю кийизов или кошм, который сформировался благодаря использованию вышеупомянутых очень популярных во второй половине XIX в. по всему Северному Кавказу красителей, добываемых из растений семейства мареновых. Краски из марены позволяли окрашивать шерсть в более яркие, чем из барбариса, охристо-красные, красно-коричневые тона, что

делало войлочные ковры выразительнее и наряднее. По сведениям Кузнецовой, был известен способ получения зеленой краски из отвара коры алычи и яблони, но использовали его редко, как можно предположить, из-за недостаточной тональной насыщенности.

Сложение художественного стиля балкарских и карачаевских кошм исследователь справедливо выводит из свойств местного красильного сырья и особенностей традиционных технологий крашения. Итак, в основе всегда был «цвет неокрашенной овечьей шерсти и небольшое количество теплых тонов, которые мастерицы в основную серебристую гамму вводили осторожно и бережно»³. Верным представляется предположение Кузнецовой о том, что тяготение к ярким цветам и цветовым соотношениям — красный с зеленым, желтый с лиловым и т.п. возникло сравнительно поздно (по-видимому, к концу XIX — началу XX в.) в связи с распространением искусственных фабричных красителей. Опубликованные ею в книге материалы хорошо коррелируют с нашими собственными визуальными впечатлениями, полученными, в частности, в селениях Карачая и Балкарии во время северокавказской экспедиции 1989 г.⁴ В убранстве домов, где соседствовали старинные, более поздние, и современные кийизы, в их цветовой гамме можно было достаточно отчетливо видеть границу, разделяющую эпоху натуральных и синтетических красок. Удалось даже зафиксировать свидетельства пожилых горянок, которые видели в детстве процесс окраски шерсти натуральными природными 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 на соседстве этих цветов с достаточно насыщенными желтовато-охристыми тонами. Выразительность цветовых контрастов усиливают черные бордюры, как правило, обрамляющие цветовые 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 А.Я. Кузнецовой приемам современных мастериц из Старой Джугуты, Чегема, Карасу-Хуламского, Хуламо-Безенгийского, Черекского ущелий⁵.

Несомненно, неповторимый цветовой строй каждого из трех основных видов традиционных войлочных ковров продиктован спецификой технологии изготовления. 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) определяет 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 традиционные 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 неокрашенной овечьей шерсти служат фоном для узоров, выполненных, главным образом, красным, оранжевым и черным цветами (с. Безенги, с. Герпегеж)⁶. Предположение А.Я. Кузнецовой о том, что данная цветовая схема сформировались весьма ограниченными в прошлом колористическими возможностями местного растительного сырья, представляется совершенно справедливым. Цветовой строй сохранялся неизменным, по замечанию Е.Н. Студенецкой, даже в тех случаях, когда войлок заменялся сукном⁷.

Наши полевые наблюдения также убедительно свидетельствуют, 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 реально не вырабатываются уже более чем полувека.

* * *

Выяснению определенных стереотипов по отношению к цвету. половозрастных и сословных предпочтений в цвете через колористику одежды народов Северного Кавказа существенно способствуют 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 соседних народов, была преимущественно темной: черный цвет, оттенки коричневого, серого, краснокоричневого. Чепкены чисто белые и светлых оттенков были редки, они счита-

тись праздничными даже у представителей знати. У торцев 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 в колорите одежды 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 «близна верхней одежды выявлялась с наиболее вынгрышной стороны воспринималась более празднично».

Для понимания истоков формирования цветовых характеристик карачаево-балкарского костюма, по-видимому, следует учесть традиции использования цвета в одежде более ранних периодов 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 рубаша имела светло-коричневый цвет, коричневой шерстяной тканью была обтянута и шалочка 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 в аристократической среде. Например, на фреске одного из балкарских храмов несколько персонажей изображены в кафтанах серого цвета. Если исключить версию выцветания на фреске пигмента голубого или сиреневого цвета, то можно согласиться с предположением Т.Д. Равдошкис о том, что одежды людей в росписях северокавказских христианских храмов отражают не только византийские, но и местные традиции¹¹. Следовательно, такая колористика одежды обусловлена, прежде всего, окраской тканей на базе доступных растительных ресурсов — тенденция, характерная и для последующего времени вплоть до конца XIX в.

Сложнее, видимо, обстоит дело с выяснением традиции использования в костюме карачаево-балкарцев других спектральных цветов. Так, на фрагментах фресок средневековых христианских храмов (XI—XV вв.), в частности, на территориях Карачая и Балкарии как в мужской, так и в женской одежде основными цветами являются черный и красный¹². Здесь доминирование красного цвета обусловлено, вероятно, не столько местной традицией, сколько влиянием красного и пурпурного в византийской культуре. Целе-

образно вспомнить коннотации указанных цветов, выделенные, в частности, В.В. Бычковым.

А если учесть существовавшую в Византии традицию в знак особой милости и, конечно же, с целью поддержать влияние, посылать в дар чужеземцам целые комплекты одежд, то можно с большой долей вероятности предположить, что с одеждой так называемые варвары усваивали и эстетические принципы византийской культуры.¹¹ Косвенным аргументом «богоизбранного» статуса красного и пурпурного цветов в христианском мире, не ограниченным лишь византийским влиянием служит, например, свидетельство из хроники армянского историка V в. н. э. Мовсеса Хоренаци, где среди знаков отличия, пожалованных царем Великой Армении Арташесом I Аргаму, значилась «красная обувь для одной ноги»¹². Возвращаясь к нашему сюжету, приведем еще ряд исторических обоснований особого статуса пурпурно-красных цветов в средневековой культуре Карачая и Балкарии.

Изучая средневековые фрески, Т.Д. Равдоникас обращает внимание на наличие в костюме изображенных знатных персон клавов. Клав — орнаментальные полосы, спускавшиеся с плеча и окаймляющие

В.В. Бычков 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 богородица 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» (Бычков В.В. Эстетика. // Культура Византии. Вторая половина VII — XII в. М., 1989. С. 449-450. Подробнее см. его же, Византийская эстетика: Теоретические проблемы. М., 1977; его же, Византия // История эстетической мысли. М., 1985. Т. I; Кондаков Н. И. Очерки и заметки по истории средневекового искусства и культуры. Прага, 1929).

Уже после публикации первого варианта этой статьи подтверждение идеи византийского влияния на формирование статусной роли красного и пурпурного цветов в одежде и в обуви в позднесредневековой культуре карачаевцев и балкарцев было обнаружено мною в публикации Хатуева. См.: Хатуев Р. Т. Карачай и Балкария до второй половины XIX в.: власть и общество // Карачаевцы и балкарцы (Этнография, история, археология). М., 1999. С. 134 — 135. Более того, Р. Т. Хатуев делает идентичную ссылку на хронику армянского историка Веква Мовсеса Хоренаци. Автор приводит ее в качестве аргументации своей версии о характере византийского влияния на кавказские культуры, на распространение моды на пурпурные обувь и плащи, как атрибуты византийских правителей. Принимая аргументы исследователя, я все же склоняюсь к выводу, что здесь речь идет о взаимодействии двух факторов: с одной стороны, указанного Хатуевым, а с другой — высоким статусным значением пурпурного и красного в христианской цветовой символике, наглядные образы которой принесены на Кавказ вместе с фресками христианских храмов.

подол, которые в одежде византийцев высокого социального ранга обычно имели пурпурный цвет¹⁴. Данные росписей и раскопок приводят исследовательницу 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 — красный¹⁵. Здесь интересно обратить внимание на своеобразный симбиоз традиций, относящихся, с одной стороны, к типам одежды, а с другой — к ее цветовым характеристикам. Как известно, византийский скарамангий ведет свое происхождение от кафтанообразной одежды азиатских всадников-кочевников, которая в ходе длительных византийско-иранских войн с VII в. была позаимствована византийцами у алан, принявших участие в этногенезе нынешних карачаевцев и балкарцев¹⁶. Итак, предназначенный для верховой езды аланский короткий кафтан с отрезным по талии и собранным в складки подолом-юбочкой — прообраз византийского скарамангия, зафиксирован на Северном Кавказе и в росписях, и в материалах раскопок. Есть основание констатировать сохранение элементов такой одежды среди карачаевцев и балкарцев и в более позднее время: например, джыйрык-чепкен (собранная в складки юбочка). В частности, П.С. Паллас в своих наблюдениях в связи с путешествием по Кавказу в 1793 — 1794 гг. отмечал, что «черкесские и туркменские (речь идет о тюркоязычных народах Северного Кавказа. — Л.С.) феодалы носят поверх панциря сбоку у пояса довольно большой кусок плотной материи ярко-красного цвета, собранный сверху в сборки¹⁷. По мнению Т.Д. Равдоникаса, этот кусок ткани как раз и являлся частью подола ездового кафтана¹⁸. 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 подол-юбочка — именно красный цвет¹⁹.

В традиционной женской одежде карачаевцев и балкарцев предпочтение красного, бордового, вишневого очевидно. Причем эта цветовая гамма активно используется практически во всех деталях убранства: девичьих и женских головных уборах, платьях, кафтанчиках, нагрудниках, нарукавных подвесках. Из красного сафьяна делали праздничную обувь, иногда даже девичьи кожаные корсеты²⁰. По данным Е.Н. Студенецкой, рубашка красного цвета входила в свадебный женский костюм большинства народов Северного Кавказа²¹. Как известно, в свадебном костюме различных народов, принадлежащих

иногда к генетически весьма отделенным культурам, красный цвет символизировал радость, был цветом плодородия, обладал защитным свойством отгонять зло от невесты. Источники по символике красного цвета, даже относительно лишь одежды, настолько обширны, что их анализ заслуживает отдельного исследования.

Возвращаясь к нашей теме, подчеркнем, что традиционная для Северного Кавказа в XVIII — XIX вв. сословно-маркирующая роль красного цвета также сложилась не без влияния византийских канонов. Как известно, особенно заметной социомаркирующая роль цвета была в традиционном костюме адыгов, в частности, Кабарды, где феодальные структуры были наиболее развиты, как и в Карачае (в особенности), и Балкарии. Вышеназванные признаки справедливы с учетом жесткой нормативности. Помимо элементов одежды белого цвета, которые указывали на принадлежность к знатному сословию у всех народов региона, здесь существовали и другие ограничения в цвете по социальному признаку. Так, и в XIX в. за местными феодалами сохранялась привилегия на одежду красного цвета. Только женщинам и девушкам из княжеского и дворянского сословия разрешалось носить платья и шапочки красного цвета. То же относилось и к обуви: красный сафьян у карачаевцев и части балкарцев (Чегемского и Баксанского ущелий) был признаком княжеского происхождения, желтый — дворянского. Подтверждение этому находим, в частности, в одном из карачаево-балкарских фольклорных текстов, дословный перевод которого звучит так: «У него властвующая красная обувь»²². Маркированию цветом придавалось такое значение, что и по отношению к другим, помимо 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 — княгини²³. Распространенные тогда белые и бордовые шелковые платки с кистями (чилле джаулуь) в будние дни позволяли себе надевать лишь представительницы знати²⁴. Только в последней трети XIX в. в одежде (главным образом, в праздничной) кабардинцев, а также карачаевцев и балкарцев, красный цвет распространяется во всех слоях общества. У женщин Карачая и Балкарии особенно популярны в это время были платья темно-красных оттенков²⁵. По-видимому, именно этот, более поздний период имел в виду К.М. Текеев в своем утверждении, что знать у карачаевцев и балкарцев игнорировала в одежде красный цвет²⁶. Свидетельство справедливо по отношению к яркому светлокрасному цвету (в русском языке обозначается термином алый), но во всех цитируемых здесь источ-

никах и собственных рассуждениях под красным цветом подразумеваются, прежде всего, его темные тона — пурпурный, бордовый, вишневый. Поэтому вряд ли есть серьезные основания говорить о реальных противоречиях в позициях разных исследователей.

Выяснению истоков традиции отношения к красному и пурпурному цветам в культурах карачаевцев и балкарцев намеренно уделяется первостепенное значение. пропорциональное их особо высокому социокультурному статусу в рассматриваемых обществах. Однако попытаемся разобраться, как функционируют в данных культурах другие спектральные цвета.

Согласно свидетельству византийских источников, помимо пурпурного и красного одежда типа скарамантия отличалась большим разнообразием ярких окрасок: зеленый, розовый, фиолетовый, персиковый, голубой, лимонный, желтый, белый. Причем костюм мог быть выполнен не только из цельного куска ткани, в нем могли комбинироваться различные ткани, отличающиеся также и по окраске. Поражает при этом контрастность сочетания цвета в одном костюме, например, красного и зеленого, зеленого и фиолетового²⁷. 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, сохранившихся как в музейных коллекциях, так и непосредственно в домах горцев и описанных этнографами. Датируются эти образцы, в основном, концом XIX и началом XX в. А поскольку парадный наряд шился из дорогих, чаще 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 также воспроизвести в таком наряде конструктивные и колористические особенности традиционных образцов. Вышесказанное дает основание предполагать, что образцы одежды начала XX в. 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, 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 основная задача — 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. Тильке²⁸: 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 Балкарии. В Карт-Джурте можно было увидеть зимнее платье традиционного типа, нарядность которому придавало использование темно-голубого бархата в сочетании с золотом галунов вдоль продольных клиньев юбки²⁹. Ярко-зеленым цветом по контрасту с золотым шитьем отличаются старинные платья из селений Нижняя Геберда и Безенги³⁰. А. Я. Кузнецовой зафиксированы также образцы женские нарядов, для которых характерна не столько контрастная, сколько нюансная 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 бархата³¹.

Таким образом, представляется излишне категоричным утверждение Е. Н. Студенецкой о том, что народы Северного Кавказа негативно относились к контрастам ярких теплых и холодных цветов в одном костюме, не только в мужском, но и в женском³². Как видим, многие образцы традиционной женской одежды карачаевцев и балкарцев (впрочем, и других народов региона, в частности, осетин и вайнахов), свидетельствуют о том, что сочетания красного с зеленым, красного с синим, красного с желтым, зеленого и синего с желтым были весьма популярны в одежде молодых горняков³³.

Было бы слишком прямолинейным объяснять использование столь ярких открытых цветов непосредственно византийским влиянием. Но представляется весьма вероятным определенное воздействие сложившихся в средние века под влиянием привнесенных вместе с

образцами одежды из Византии колористических традиций, зафиксированных прежде всего в одежде женщин знатного происхождения.

Как и в других «традиционных» культурах, у народов кавказского региона в прошлом цвет костюма 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. В другом случае, 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. В обоих примерах наиболее вероятна ассоциация зеленого цвета в одежде с окраской еще недозревших плодов. Цветом мог быть маркирован у балкарцев не только возрастной, но также имущественный статус: желтый платочек, прикрепленный на знамя невесты, символизировал ее богатство³⁴. Подобная символика желтого объясняется, по-видимому, весьма распространенной, скорее универсальной, чем локальной ассоциацией этого цвета с золотом.

* * *

Собственные полевые материалы и данные публикаций побуждают обратить внимание на такой аспект интересующей нас проблемы как формирование этнокультурных предпочтений в цвете. Характерно, что в колорите современной одежды представителей старшего поколения сказываются исторически сложившиеся внутрикультурные стереотипы. 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. Пожилые люди 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, непосредственных визуальных наблюдений. Они вполне коррелируют с данными Г.Х. Мамбетова и А.Я. Кузнецовой³⁵. В работе последней дается подробное описание растительных красителей, традиционно используемых в окраске тканей для одежды и высказывается предположение, что красно-оранжевая гамма, которую давали по преимуществу эти красители (барбарис, мареновые и др.), и стала излюбленной в женской праздничной одежде. Исследовательница аргументирует свой вывод тем фактом, что «даже покупная ткань для платьев, кафтанчи-

ков. платков предпочтительно выбиралась из этих теплых, празднично насыщенных тонов. Такие же цвета как голубой, фиолетовый, зеленый в карачаевской и балкарской народной одежде появляются сравнительно недавно»³⁶. Какой период времени подразумевается под «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, пропорционально степени сохранности ими традиционных элементов жизнедеятельности³⁷.

Позволим здесь небольшое отступление. В числе причин хронологически самой ранней, по сравнению с другими цветами, категоризации красного цвета в языках народов мира, первостепенное место, конечно, принадлежит практически универсальным ассоциациям красного с такими фундаментальными реалиями человеческого бытия, как огонь и кровь. Однако в предыдущих публикациях нами высказывалось предположение о том, что исключительная культурная значимость этого цвета для всех человеческих цивилизаций была обусловлена также широким распространением природных красящих веществ — глины, охристых земель, минералов, растений и даже насекомых (кошениль), изначально окрашенных или приобретающих после необходимой обработки красный и близкие ему теплые тона спектра³⁸.

Следует оговориться, что натуральные красители можно рассматривать и как фактор цветности природной среды и как составную среды искусственной — в обоих случаях это будет справедливым. Действительно, с одной стороны, краски, особенно раскительные, не достаются человеку в готовом виде: сырье, взятое из природы, перерабатывается 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.

Все вышесказанное представляется верным лишь с той оговоркой, что цветовая гамма максимально доступных местных красок не всегда бывает и самой «излюбленной». Более притягательными иногда оказывались цвета, реже используемые в реальной практике. Поясним это на следующем примере. Во время опроса среди женщин в карачаевских и балкарских селениях (1989), они, как и кумычки (1991)³⁹, в числе самых красивых и любимых назвали не наиболее употребляемые цвета и оттенки неокрашенной 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 и во многих «традиционных» обществах мира. Имеются сравнительные данные по культурам, далеко отстоящим от рассматриваемого здесь региона.

Действительно, высокое эстетическое и сакральное значение зеленого, синего, голубого цветов проявилось уже в древних цивилизациях Востока — Египет, Вавилон, Китай, доколумбовой Америки, в христианских культурах и культурах ислама — Византия, Балканы, Русь, арабские страны и т.д. Можно предположить, что и в прошлом аналогично действовал один из устойчивых общественных стереотипов, справедливый также 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 оказывали не только дефицитность натуральных «холодных» красителей (например, индиго), но также редкость в природе минералов и драгоценных камней сине-зеленой гаммы и отсюда их высокий социокультурный статус у многих народов мира.

В числе факторов обеспечивших очевидное доминирование темных оттенков красного цвета в этническом костюме карачаевцев и балкарцев кроме указанных выше правомерно упомянуть еще один, также относящийся к естественно-средовым, однако связанный уже не с красителями, но с самой цветностью среды обитания.

Проблема прямого и опосредованного влияния природно-климатических, географических факторов на формирование цветовой символики, на те или другие культурные предпочтения в цвете представляется чрезвычайно важной. Однако обнаруженные источники по данной теме оказались весьма немногочисленны. Самыми ценными среди них представляются идеи и гипотезы И.В. Гете, И.

Юна, В.П. Семенова-Тян-Шанского, К.С. Петрова-Волкина, А. Кребера, И. Витвера, Ф. Ле Пля, Л.Н. Мироновой⁴⁰. На конкретном материале, посвященном антропологии цвета в культурах Северного Кавказа и Дагестана, справедливость, высказанных этими авторами, по большей части, теоретических предположений во многих случаях нашла подтверждение⁴¹. Тем более важна для автора посвященная той же теме публикация З.В. Доде⁴², причем именно в приложении к Северному Кавказу. Основанные во многом на вышеуказанных источниках, высказанные в ней версии о естественно-природных факторах сложения колористики костюма народов региона по основным позициям совпадают с моими собственными гипотезами, убеждая, таким образом, в правильности исследовательского направления. Приведем здесь лишь доводы З.В. Доде относительно причин доминирования красного в одежде карачаевцев и балкарцев, с которыми автор солидарен по существу.

Итак, в горно-лесном и горно-степном пейзажах Карачая и Балкарии царит зеленый цвет, который сохраняется практически по годам: хвойные леса всегда зелены, а в смешанных лесах с вечнойзеленым подлеском зеленым оттенок просвечивает и зимой⁴³. Именно преобладание зеленого в природном окружении, по мнению коллеги, могло повлиять на выбор красного в качестве основного цвета в женском этническом костюме. Аргументация З.В. Доде основана на многократно подтвержденном новейшим цветоведением открытии И.В. Гете о дополнительных цветах в цветовом круге. Согласно этой известной теории, человеческий глаз физиологически нуждается в единовременном восприятии не отдельного цвета, но именно пары дополнительных, в данном случае красного и зеленого, цветов спектра. Лишь таким образом достигается психологическая гармонизация восприятия человеком цвета как в природе, так и в предметном мире. Механизм культурной компенсации цветов, недостающих человеку в природе, прекрасно показан З.В. Доде и на примере колористики костюма вайнахских народов, полихромность, цветистость которого, действительно, в значительной степени восполняла цветовое однообразие степных ландшафтов Восточного Предкавказья.

* * *

Анализ колористики материальной культуры Карачая и Балкарии в очередной раз ставит перед исследователем еще одну, на наш взгляд, универсальную 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 считались нежелательными практически у всех народов интересующего нас региона.

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, т. е. бледных, ненасыщенных и смешанных оттенков красного, желтого, синего, зеленого и прочих цветовых тонов (в русском языке подобные тона обычно определяются как «серо-буро-малиновые»). 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, в убранстве дома. По свидетельству Е.Н. Студенецкой, у карачаевцев и кабардинцев слова, обозначающие понятие «пестрый», применительно к женской одежде служили синонимом безвкусицы⁴⁴. Более того, от респондентов приходилось слышать, что пестрое любят только глупые или не вполне нормальные люди.

Попытка разобраться в истоках этого явления была предпринята в других наших публикациях⁴⁵. Здесь же представляется важным подчеркнуть только, что неприятие спектральной неопределенности и пестроты в культурах, сохранивших, подобно карачаево-балкарской, черты традиционности, является, по убеждению автора, не только не случайным, но имеет глубокий смысл: для таких обществ именно спектрально чистые, а значит определенные цвета — белый, черный, красный, синий, зеленый, желтый и т. п. — имеют первостепенную значимость, поскольку только они могут быть «наполнены», «нагружены» ритуальной, обрядовой, этносоциальной и прочей символикой и как своеобразные знаковые опоры участвовать в структурировании этими культурами окружающего мира.

* * *

На частном примере культур Карачая и Балкарнии можно проследить и выделить наличие в традиционных обществах с развитым социальным расслоением по меньшей мере две, относительно автономно сосуществующие, системы функционирования цвета в разных проявлениях культуры. в данном случае в достаточно ограниченной сфере материальной культуры. Система первого уровня (обозначим ее условно как крестьянскую), в наибольшей степени опирается на местные ресурсы природного красящего сырья и почти полностью зависима от них. Здесь формируется локальный этноспецифический комплекс стереотипов по отношению к цвету. Система второго уровня (условно назовем ее аристократической) складывается в среде социальной верхушки разного иерархического уровня. Поскольку лишь этим слоям общества доступен импорт дорогих красок, тканей, предметов, имеющих окраску, характерную для других, иногда достаточно далеких культурных комплексов (ареалов), такая система соотносится с первой как более открытая, разомкнутая по отношению к внешним влияниям. В рамках своей традиционной культуры она создает внутризначимые, 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 — через механизм сложения общетнических цветовых предпочтений и стереотипов по отношению к цвету.

Применительно к теме данной статьи можно с известной долей вероятности утверждать, что в формировании колористического облика культур Карачая и Балкарнии существенное место принадлежит как раз системе второго уровня, т.е. «аристократической». Практически на всех этапах этнической истории этих народов именно через нее достаточно широко проникали внешние влияния, которые в известной степени адаптировались местной, «крестьянской» традицией по отношению к цвету, но одновременно и трансформировали ее весьма значительно.

Примечания.

1. Самарина Л.В. Натуральные красители и цветовые предпочтения в традиционной культуре // Традиционная этническая культура и народные знания. Матер. Междунар. конф. М., 1994. С. 108-109; *ее же*. Цвет в языке и культуре некоторых народов Северного Кавказа и Дагестана // Краткое содержание докладов Лавровских (Среднеазиатско-Кавказских) чтений. 1993. СПб., 1994. С. 50-52; *ее же*. Бытование цвета в культуре кумыков и цветовые предпочтения // Лавровские (Среднеазиатско-Кавказские) чтения 1994-1995. Краткое содержание докладов. СПб., 1997. С. 85-87; *ее же*. Стереотипы цветовосприятия и их культурное значение в традиционных обществах. Там же. С. 87-89; *ее же*. Среда обитания и цветовой мир горской культуры (Северный Кавказ, Дагестан). Междунар. конф. «Этнос и природа». Попрад. 1995 (неопубл. доклад).
2. Кузнецова А.Я. Народное искусство карачаевцев и балкарцев. Нальчик, 1982. С. 66.
3. Там же. С. 67.
4. Северокавказская экспедиция (1989 г.) отдела народов Кавказа Института этнологии и антропологии РАН.
Автору были показаны образцы войлоков различных типов, как традиционных, выполненных на базе растительных красок конца XIX-начала XX в., так и более поздних, вплоть до 1980-х годов из шерсти, окрашенной фабричными красителями. География полевых наблюдений: Верхняя Теберда, Учкесен (Карачай).
Верхний Баксан, Безенги, Верхний Чегем (Балкария).
5. Кузнецова А.Я. Указ.соч. С. 69-73.
6. Там же. С. 87.
7. Студенецкая Е.Н. Узорные войлоки карачаевцев и балкарцев // Кавказский этнографический сборник (далее КЭС). 1976. Вып. 6. С. 202-221.
8. Кузнецова А.Я. Указ.соч. С. 107-108.
9. Мизиев П.М. Средневековый могильник «Байрым» у селения Верхний Чегем // Сборник студенческих работ Кабардино-Балкарского университета. Нальчик, 1964. С. 16-22. Цит. по кн.: Равдоникас Т.Д. Очерки по истории одежды населения северо-западного Кавказа. Л., 1990. С. 102, 104.
10. Уварова П.С. Могильники // МАК. 1900. Т. 8. С. 172. Цит. по кн.: Равдоникас Т.Д. Очерки по истории одежды населения северо-западного Кавказа. Л., 1990. С. 105.
11. Равдоникас Т.Д. О некоторых типах аланской одежды X-XII вв. // КЭС. Вып. V. М., 1972. С. 201.
12. Извлечение из отчета В.Н.Долбежева об археологических поисках в Нальчикском округе Терской области // ОАК за 1863 г. СПб., 1895. С. 102. Цит. по кн.: Равдоникас Т.Д. Очерки по истории одежды населения северо-западного Кавказа. Л., 1990. С. 98-99.

13. Мовсес Хоренаци цит. по кн.: *Равдоникас Т.Д.* Очерки по истории одежды населения северо-западного Кавказа. Л., 1990. С. 127.
14. *Равдоникас Т.Д.* Очерки по истории одежды населения северо-западного Кавказа. Л., 1990. С. 93.
15. *Кондаков Н.П.* Очерки и заметки по истории средневекового искусства и культуры. Прага, 1929. С. 289-295.
16. *Чекалова А.А.* Быт и нравы // Культура Византии. Вторая половина VII-XII в. М., 1989. С. 584-586.
17. Свидетельство П.С.Палласа приводится по статье: *Равдоникас Т.Д.* О некоторых типах аланской одежды X-XII вв. С. 203.
18. *Равдоникас Т.Д.* О некоторых типах аланской одежды X-XII вв. С. 203.
19. Сведения о рисунке П.Николаи взяты из статьи: *Равдоникас Т.Д.* О некоторых типах аланской одежды X-XII вв. С. 203.
20. *Студенецкая Е.Н.* Одежда народов Северного Кавказа XVIII-XX вв. М., 1989. С. 217.
21. Там же. С. 224.
22. *Каракетов М.Д.* Миф и функционирование религиозного культа в заговорно-заклинательном ритуале карачаевцев и балкарцев. М., 1999. С. 187.
23. *Студенецкая Е.Н.* Указ. соч. С. 217.
24. *Текеев К.М.* Карачаевцы и балкарцы. Традиционная система жизнеобеспечения. М., 1989. С. 376.
25. *Студенецкая Е.Н.* Указ. соч. С. 217.
26. *Текеев К.М.* Указ. соч. С. 385.
27. *Чекалова А.А.* Указ. соч. С. 586.
28. Описание комплекта одежды из альбома М. Тильке приводится по кн.: *Кузнецова А.Я.* Народное искусство карачаевцев и балкарцев. С. 119.
29. *Кузнецова А.Я.* Указ. соч. С. 116.
30. Там же. С. 119-120.
31. Там же. С. 117-118.
32. *Студенецкая Е.Н.* Указ. соч. С. 218.
33. См., например, цветные таблицы № 35-39 в кн.: *Кузнецова А.Я.* Народное искусство карачаевцев и балкарцев а также шестные таблицы № 5-8 в кн.: *Студенецкая Е.Н.* Одежда народов Северного Кавказа XVIII-XX вв.
34. *Кудиев М.Ч.* Карачаево-балкарский свадебный обряд. Нальчик, 1988. С. 79.
35. *Мамбетов Г.Х.* Материальная культура сельского населения Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1971. С. 275; *Кузнецова А.Я.* Там же. С. 100.
36. *Кузнецова А.Я.* Указ. соч. С. 101.
37. *Самарина Л.В.* Цветовой образ этнической культуры (Северный Кавказ и Дагестан) // Северный Кавказ: Бытовые традиции в XX в. М., 1996. С. 204-229.
38. *Самарина Л.В.* Традиционная этническая культура и цвет. (Основные направления и проблемы зарубежных исследований) // Этнограф. обозрение. 1992. № 2. С. 147-156.
39. *Самарина Л.В.* Бытование цвета в культуре кумыков и цветовые предпочтения // Лавровские (Среднеазиатско-Кавказские) чтения 1994-1995. Краткое содержание докладов. СПб., 1997. С. 85-87.

40. Гете И.В. Избранные сочинения по эстетствованию. М., 1957. С. 291, 309-327; Тэн И. Философия искусства. М., 1933. С. 177-182; его же. Путешествие по Италии. Т. II. М., 1916. С. 242-257; Семенов-Тянь-Шанский В.П. Район и страна. М., -Л., 1928. С. 228, 263-264; Петров-Водкин К.С. Хлыновск. Пространство Эвклида. Самаркандия. Л., 1970. С. 492; Витвер И. Французская школа «географического человека» // Ученые записки МГУ. 1940. Вып. 35; Environment and Cultural Behavior: Ecological Studies in Cultural Anthropology / Ed. By A. Vayda. N.-Y., 1969; Миронова Л.Н. Цветоведение. Минск, 1984. С. 12, 16, 25, 44, 66, 68, 174.
41. См., напр.: Самарина Л.В. Климато-географический фактор цветности среды. Раздел главы «Цвет в традиционной культуре и природа» (архив автора, 1983 г.); ее же. Натуральные красители и цветовые предпочтения в традиционной культуре // Традиционная этническая культура и народные знания. Матер. Междунар. конф. М., 1994. С. 108-109; ее же. К эволюции цветовых представлений (проблема красного цвета) // Социальная антропология на пороге XXI века. Тез. и матер. Конф. 20-21 ноября 1997 г. М., 1998. С. 139-143 (в соавт. с И.Е.Кудрявцевым); ее же. Цветовой образ этнической культуры... С. 204-229 и др.
42. Доде З.В. К вопросу о складывании цветовых предпочтений в costume народов Северного Кавказа // Историко-археологический альманах. Вып. 3. Армавир; Москва, 1997. С. 171-176.
43. Гроссгейм А.А. Растительные ресурсы Кавказа. Баку, 1946.
44. Студенецкая Е.Н. Указ. соч. С. 216.
45. См., напр.: Самарина Л.В. Цветовой образ этнической культуры... 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.

Аланское городище Кяфар IX-XII вв н.э. в Карачае.*

В верховьях Большого Зеленчука, в долине его притока р. Кяфар (ныне Зеленчукский р-н Карачаево-Черкесии) расположен замечательный памятник средневековья Северного Кавказа — Кяфарское городище (рис.1). Судя по огромной площади этого памятника (около 40 га сам город — и столько же посад) и большому количеству каменных построек, это был один из крупнейших городов Западной Алании. Пока у нас нет данных, позволяющих отождествить его с каким-либо городом, упоминающимся в известных письменных источниках, синхронных времени его существования, Но, возможно, это будет сделано позднее, с получением новых данных.

В 60-е годы XIX в. этот памятник упомянул в описании горских народов «военный аноним» (1). К этому же памятнику относятся и описанные К.Ф. Сталем развалины «греческой колонии и крепости» на вершине Кяфара в 6 верстах выше аула Саидова (2). Недавно в Центральном Историческом Архиве Москвы историком архитектуры Л.А. Перфильевой был обнаружен топографический план некоего городища, сделанный краеведом Г.Н. Прозрителевым в XIX в. и до сих пор не публиковавшийся (3). Скорее всего этот план и его окрестности имеют отношение к нашему памятнику, но в этом нам еще предстоит разобраться. Более подробно памятник был обследован и описан в 50-60-е годы XX в. учеными — археологами П.А. Акритасом (4) и В.А. Кузнецовым, которые и определили культурную принадлежность памятника как аланского и его наиболее вероятную датировку — VIII—XII в. н.э. (5). В 1985 г. на памятнике работала археологическая экспедиция Карачаево-Черкесского НИИ под руководством Х.Х. Биджиева. Тогда было исследовано несколько построек (6). Планомерное же изучение этого сложного памятника началось с 1991 г., когда на памятнике начала работать комплексная (с участием инженеров-геологов, топографов, почвоведов) археологическая экспедиция кафедры археологии Московского Государственного Университета под руководством к.и.н. И.А.Аржанцевой. За пять лет работы нашей экспедиции была проведена инженерно-геологическая диагностика памятника, выявившая неслучайность его расположения и особенности

строительной техники его построек. Было сделано полное описание всего памятника и сохранившихся построек (более двухсот), получены данные по датировке (основной период существования — IX—XII вв., но на отдельных участках есть и совсем ранние материалы — меотская керамика первых веков н. э.), определена структура памятника, а также впервые для такого рода памятника был создан крупномасштабный план со всеми видимыми на поверхности постройками (7).

Кяфарское городище расположено на узком лесистом хребте Мыщешта у слияния двух рек — Кяфара и Кривой. Длина городища с Севера на Юг составила почти 2 км, ширина хребта колеблется от 10 м в наиболее узких местах до 200 м. Тем не менее судить об общей площади городища можно лишь приблизительно, так как со стороны р. Кяфар к городу примыкала обширная нижняя береговая часть — неукрепленное поселение (8). Но в конце XIX — начале XX в. все каменные постройки береговой части были разобраны при строительстве ближайших казачьих станиц. Таким образом, мы исследовали только сохранившуюся часть городища.

При первом же взгляде на план города бросается в глаза его сложносоставная структура (отличная от аланских городищ более раннего периода и более восточного региона, но имеющая много общего со структурой городищ X—XII в. расположенных в Западной Алании вдоль торговых трасс). Город делится на Нижнюю и Верхнюю части (а учитывая исчезнувшую береговую часть, город был трехчастным). Нижняя часть городища до работ нашей экспедиции была исследована хуже всего, и основные наши открытия были сделаны здесь. Верхняя и Нижняя части соединялись дорогой (рис. 2). У самого входа на Нижнюю часть городища (со стороны р. Кяфар) расположены несколько больших камней со следами обработки. Несомненно, эти камни оформляли нижние ворота. Один камень привлек наше внимание и формой и размерами (рис. 3). Это скорее даже не камень, а небольшая трехступенчатая скала естественного происхождения, но с явными признаками искусственной обработки. Высота скалы от подножья 2,5 м. На нижнем уступе мы обнаружили остатки оградки из стоящих вертикально и попарно плит песчаника правильной формы. Верхняя часть скалы представляла собой горизонтальную плоскость размером 3х1,5 м. На этой поверхности были обнаружены петроглифы. В центре располагается большой знак: несколько квадратов, вписанных один в другой, соединенные пересекающимися диагоналями. По центру расположено небольшое углубление (рис. 4). Такой тип знака известен с древних времен (возможно, даже с бронзового века). Это так назы-

ваемый «вавилон». Происхождение его не совсем ясно. Этот знак особенно был распространен в средние века, как на территории Северного Кавказа, например, в Дагестане и Чечено-Ингушетии (9), так и далеко за его пределами. Возможно, распространение этого знака в раннее средневековье можно связать с Византийским влиянием. На нашем камне «вавилон» глубокой бороздой связан с другим знаком, более всего похожим на «тамгу». Этот знак также довольно распространен среди средневековых петроглифов Северного Кавказа. На мой взгляд интересна, аналогия на камнях «ныхас» в с. Калаки, Северная Осетия (10). На этом же камне обнаружено еще несколько знаков в виде животных (в довольно условной стилистике) и крестов. По восточному краю плоскости с изображениями идет цепочка из 12 лунок: 10 лунок примерно одинакового размера величиной с ладонь, и две довольно большие с плоским дном. Внутренняя поверхность лунок сильно заглажена. Вероятно, в результате часто повторяющихся систематических действий (возможно, ритуальных прикосновений). В двух больших углублениях обнаружены длинные узкие следы, как будто от удара ножом или топором. Может быть, здесь приносили в жертву небольших животных. Согласно этой «кровавой» гипотезе мы назвали камень «Жертвенным». По другую сторону дороги находится также камень с изображениями. Это искусственно обработанная плита правильной треугольной формы (рис. 5). Она выполняла, очевидно, роль дорожного указателя, так как вершина треугольника точно указывает путь к Верхнему городу. На плите изображено всего 23 знака: 21 — кресты, 1 — в виде животного, 1 — возможно изображение человека. Я полагаю, что кресты, скорее всего, позднего происхождения: их могли оставить монахи, которые жили здесь после разорения и закрытия Александро-Афонского монастыря в Нижнем Архызе. В Нижней части практически нет жилых построек, но она окружена оборонительной стеной (так называемая 1-я нижняя оборонительная стена) со стороны р. Кривая (рис. 2). Следы ее сохранились на протяжении более одного километра. Стена была сложена всухую или же с применением слабоглиняных растворов. Со стороны р. Кривая в город вели ворота, оформленные по всем правилам фортификации, то есть, образуя «мертвое» пространство, простреливаемое со всех сторон. В Нижней же части расположено несколько комплексов, которые могут быть интерпретированы как культовые. Исследуя нижнюю стену, мы обнаружили сооружение, которое назвали «культовое сооружение № 1» (рис. 2). Это огромные плиты песчаника, искусственно обработанные, уложенные в определен-

ном порядке. Некоторые из них поставлены на «ножки» (мелкие плиты песчаника, положенные одна на другую). Всего плит более десяти. Пять из них лежат так, что образуют полукруг. На некоторых плитах обнаружены изображения животных, главным образом оленей. Все олени исполнены в единой стилистической манере (скорее всего, они одновременны). Тело животного передано очень условно, двумя параллельными линиями. Рога, как правило, изображены в виде больших дуг с многочисленными отростками. На четырех камнях изображено по одному очень большому оленю (рис. 6). И только на камне № 8 изображено около десятка животных, не только оленей, но и козлов. На этом же камне изображено несколько крестов и другие знаки, пока с трудом поддающиеся интерпретации (рис. 7). Как правило, на всех камнях с изображениями имеются лунки разной величины с заглаженной внутренней поверхностью. В этом же комплексе есть две огромные плиты (3,5 x 2 м.) без изображений, но со следами искусственной обработки. Они почти правильной четырехугольной формы, поставленные наклонно на «ножки», одна из них имеет характерное чашечное углубление. Скорее всего, эти плиты, как и несколько других поменьше, выполняли роль жертвенных столов. Я полагаю, что весь этот комплекс имел отношение к языческим ритуалам, связанным с охотничьей магией. С охотничьей же магией безусловно был связан и другой культовый комплекс, открытый и исследованный нами на Кыфарском городище. Мы так и назвали этот комплекс — «Охотничьи камни». Он расположен рядом с дорогой, ведущей в Верхний Город. Комплекс представляет из себя 3 огромных камня, длиной от 7 до 11 м, вытянутых длинной осью по направлению С—Ю (рис. 7). Первый Охотничий камень, ближайший к дороге, на поверхности имеет небольшую площадку, на которой можно стоять. Далее идет наклонная плоскость с изображением животного и креста в круге. В центре камня расположена огромная лунка с чашечным углублением посередине. Скорее всего, этот камень был основным в ритуале жертвоприношения (причем, крупного животного). Рядом с этим камнем, параллельно ему, находился другой несший основную смысловую магическую нагрузку всего комплекса. Вся ровная плоскость камня была покрыта петроглифами (рис. 8). Всего мы насчитали 77 знаков: по крайней мере 22 изображения животных, большей частью оленей, 19 знаков в виде крестов разной формы, 2 — изображения луков, 2 — изображения стрел и несколько десятков знаков, не поддающихся интерпретации. Стилистически не совпадает с другими изображениями группа крестов в

нижней части камня. Скорее всего, они более позднего времени. Третий камень ничем особенным не отличается, возле него было найдено несколько фрагментов керамики и фрагмент каменной зернотерки.

Я думаю, что открытый комплекс представляет собой яркий пример охотничьей магии X—XII в., тем более, что образ Оленя был особенно широко распространен и глубоко почитаем в данном регионе с древнейших времен (11). На наших камнях олени изображены с подчеркнуто огромными, ветвистыми рогами. Иногда изображаются даже две пары рогов. В фольклоре наиболее обычными эпитетами оленя являются — «головастый», «сторогий», «восемнадцатирогий». Изображения зверя и натянутого лука над ним, а также оленей, раненных стрелой, имеют широкий круг аналогий, и прежде всего на Северном Кавказе. Я ограничусь лишь перечислением некоторых памятников: это средневековые петроглифы в селениях Хотода, Хуштада, Урада (Дагестан), Макажой (Чечено-Ингушетия) (12). Частые сочетания изображений оленей, зверей и других магических знаков с изображением христианского символа — креста, вполне объяснимо: во-первых, крест в принципе очень древний солярный знак, изображения его встречаются повсеместно с древнейших, дохристианских времен, во-вторых, на Северном Кавказе разные типы крестов более всего встречаются на памятниках X—XIV в., т.е. в период широкой христианизации горцев. Но даже в этот период наряду с христианской религией, принятой западными аланами в X в. при Николае Мистике, у алан стойко сохранялись прежние языческие культы; и, наконец, в-третьих, некоторые кресты на наших камнях со всей очевидностью более позднего происхождения: их могли оставить монахи, которые жили здесь после закрытия в 1927 г. Александро-Афонского монастыря. Но вернемся к нашему городищу. Почти у самого Верхнего городища, справа от древней дороги расположен скальный останец, именуемый условно Святилищем. Святилище представляет собой скальный останец с неприступными краями, длиной 42 м и вытянутый по оси Ю—С. Высота скалы 10 м, максимальная ширина — 18 м, наверху расположена горизонтальная площадка (рис. 9), на которую ведут 15 ступенек, вырубленные в скале. На площадке нами было открыто и исследовано сооружение, которое могло быть небольшой одноапсидной церковью или часовней. На это указывает планировка здания, его ориентация, толщина стен, более мощная, чем у жилых построек на городище, остатки пола, вымощенного каменными плитами, строительная техника, также отличная от той,

что применялась при строительстве жилых построек на памятнике. Стены постройки сложены насухо из обработанных плит местного песчаника на два фаса с забутовкой между ними из песчаникового щебня. В целом это напоминает античную технику *opus incertum* с применением кладки «тычком и ложком». Эта храмовая постройка имеет в плане прямоугольную форму без выраженной снаружи апсиды, ориентирована СВ—ЮЗ. Такая планировка не типична для раннехристианских храмов Северного Кавказа этого периода, но тем не менее имеет свои аналогии. Такую же планировку имеет Храм № 1 на Первомайском городище, расположенном не так уж далеко от Кяфара по трассе Даринской дороги Великого Шелкового Пути — (на Большой Лабе). Храмы с прямоугольным алтарем на Северном Кавказе были открыты М.Г. Магомедовым на некрополе Верхнечирюртовского городища. (13). Аналогии таким храмам в XI в можно найти в Закавказье и Малой Азии. Храмы с подобной планировкой были распространены в раннехристианском зодчестве Месопотамии и Сирии, особенно в несторианских общинах (14). Ближайшие аналогии таким небольшим церквям, прямоугольным в плане, с внутренней апсидой, можно найти очень недалеко — в Сванетии, где до сих пор сохранились такие церкви X—XIV в., благодаря тому, что они расположены в высокогорных неприступных районах (рис. 10).

На краю верхней площадки, в южной части, непосредственно перед входом в часовню, расположены три большие каменные плиты, вероятно, также связанные с ритуалами жертвоприношений. Центральная плита, так называемый чашечный камень, имеет на своей поверхности характерное чашевидное углубление идеальной полусферической формы (рис. 11). Рядом с «чашей» расположены две лунки с плоским дном и заглаженной внутренней поверхностью. С другой стороны вплотную к «чаше» расположен знак «вавилона» — характерное сочетание, неоднократно встреченное нами на других плитах Кяфарского городища. В этом комплексе особый интерес представляет самая крупная, западная плита. Эта огромная плита песчаника размерами 370 x 270 см и толщиной 50 см опирается на 4 подложенных под нее камня — «ножки». Эта плита имеет довольно сильный уклон с юга на север. Плиту мы называли «жертвенным» столом — по аналогии с абсолютно идентичными (может быть не такими большими) плитами — столами на ножках, которые до недавнего времени были распространены у карачаевцев. На таких плитах-столах резали баранов. Соседство явно языческих обрядов с христианским культом можно, очевидно, объяснить тем, что аланы приняли христианство довольно поверхностно, в общей мас-

се и в глубине души оставаясь язычниками. Об этом есть многочисленные свидетельства письменных источников. Так, в X в. Ибн-Русте сообщает: «Аланский царь — христианин в сердце, но весь народ его царства — язычники, поклоняющиеся идолам». Посетивший в 1235 г. Аланию доминиканский монах Юлиан свидетельствует, что жители Алании представляют собой «смесь христиан и язычников». Епископ Феодор, прибывший на службу в Аланскую епархию в 20-е годы XIII в. сообщал, что «Аланы христиане только по им ени» (15). Очевидно, что с принятием христианства язычество в Алании не исчезло и традиционные родовые и племенные культы продолжали существовать, оставаясь основой народной идеологии. Отсюда и мирное сосуществование христианских церквей и языческих капищ. О наличии на Кяфаре значительной группы населения, исповедующей христианство, свидетельствуют также остатки еще нескольких небольших храмов, скорее всего одноапсидных церквей, а также присутствие христианской символики в декоре жилых построек и гробниц (16) (рис. 12). Рядом со Святилищем в 3—4 м на ЮЗ находится еще один скальный останец в виде Столпа, такой же высоты, что и Святилище. Судя по остаткам цокольных сооружений и обилию архитектурных деталей в завалах, между Святилищем и Столпом скорее всего существовала трехъярусная башня, причем Столп и Святилище являлись ее боковыми стенами. Хотя строительство таких башен восходит скорее всего к местным традициям, здесь также можно отметить привнесенные элементы: цокольные стены башни (нижний этаж) сложены в технике *opus incertum*: из мощных, хорошо обработанных плит (квадр) песчаника на два фаса с забутовкой между ними (внешняя, западная стена сложена уступами). Фасадные стены башни были украшены рельефными орнаментами, включающими в узор кресты и спирали (рис. 12). Все исследованные остатки сооружений вокруг Святилища построены с элементами этой строительной техники. Возможно, это был единый комплекс, имеющий отношение к храмовой постройке (рис. 13). Основная часть жилых и административных зданий расположена в Верхней части городища (именно эта часть городища широко известна среди археологов и краеведов под именем "Монаший Шпиль"), также окруженной стеной по периметру хребта со стороны р. Кривой (рис. 14). Эта верхняя стена построена по всем правилам фортификации. Стена сложена насухо из обработанных плит песчаника на два фаса с забутовкой между ними. Ширина стены достигала 2—2,5 м. Высота ее на некоторых участках до недавнего времени сохранялась до 3 м. Стена имела

парапет и мерлоны, а также систему бойниц. Стена сооружена с учетом рельефа этого скального хребта, блокируя и защищая наиболее слабые в смысле обороны участки (рис. 15).

Само Верхнее городище разделено на несколько частей по рельефу, так как хребет ступенчато понижается с Юга на Север. Деление города по рельефу скорее всего обусловило деление и по социальному признаку и на хозяйственно-административные зоны. В случае с Кяфаром, благодаря плану, мы имеем возможность, пожалуй, впервые судить о структуре и составных частях средневекового города на Северном Кавказе. Все части города сообщаются между собой воротами, расположенными анфиладой практически по одной оси. Всего на Верхнем городище зафиксировано на настоящий момент 115 построек, не считая тех руин, которые не поддаются интерпретации без специального исследования. Самая защищенная часть Верхнего городища — южная оконечность хребта с горизонтальной площадкой и неприступными краями. Именно здесь находятся остатки больших многокамерных построек, которые можно было бы трактовать как дворцовый комплекс. В пользу этой гипотезы говорит и само местоположение этого комплекса, и наличие рядом остатков двух цистерн (колодцев), и находящиеся тут же остатки длинного здания типа казармы: здесь могла помещаться личная охрана правителя. Рядом находится здание необычной конфигурации, которое может трактоваться как культовое. Кроме того, этот участок отделен от остального города узким перешейком и фланкирован естественной скалой, что дает дополнительные возможности для обороны, т.е. эта часть городища выполняла функции цитадели. Далее идет длинный узкий участок городища, имеющий деление на два склона по оси хребта. Именно по этой оси по всей длине Верхнего городища проходит центральная улица. Этот участок густо застроен зданиями одно- и многокамерными, различной конфигурации. Многие здания имели низкие первые этажи, встроенные в скалу. Скорее всего, это были хозяйственные помещения или загоны для скота. Некоторые здания были отгорожены от центральной улицы глухой стеной с башнями. На этом же участке сконцентрировано несколько длинных зданий, каждая камера которых имеет отдельный вход. Скорее всего это казармы. Я полагаю, что именно в этой части жили представители социальной верхушки и их дружины. Следующая часть города расположена на более низком и менее защищенном участке, где также сохраняется двухчастное осевое деление. Здесь прослеживается четкая закономерность: на склоне со стороны р. Кривой располагаются один возле дру-

того огромные дома очень сложной, я бы сказала, беспорядочной планировки, с многочисленными пристройками, перегородками и внутренними дворами. Всего таких домов мы насчитали около 10-ти. А со стороны р. Кыфар на этом же участке преобладают отдельно стоящие дома одно-, двух- и трехкамерные простой планировки. Некоторые построены по типу башен.

Очевидно, что в больших домах с множеством пристроек и перегородок жила одна большая и постоянно разрастающаяся семья. Это было что-то типа общинных домов со своим хозяйством. То, что все общинные дома расположены со стороны р. Кривой, возможно, объясняется тем, что на данном участке этот склон наиболее безопасен, и нападения приходилось ожидать как раз со стороны долины Кыфара. И, наконец, последняя часть Верхнего городища, которая имела некий общественный характер. Это слегка возвышающаяся ровная площадка, на которой практически нет остатков построек за исключением четырех зданий очень хорошей сохранности. Скорее всего, эти здания имели какое-то административное назначение. Возможно, это был общественный центр города, или сюда, за верхнюю стену крепости, поднималось население из береговой незащищенной части в момент опасности. Такова структура этого густонаселенного города. При исследовании сооружений этого города бросается в глаза смешение как минимум двух строительных традиций (наверное, их гораздо больше, учитывая не только византийское, но и закавказское влияние). Это местные традиции, выработанные в течение предшествующих как минимум 2,5 тыс. лет: выбор места на горных хребтах и плато, доминирующем над местной рекой, жесткая зависимость от рельефа и использование этого рельефа как в структуре жилища, так и в общей топографии города, использование местного камня для построек, техника «врезания» жилищ в скальные склоны, кладка насухо в два ряда, с «перевязкой» в узловых местах более крупными плитами. В то же время храмовые постройки и отчасти фортификационные сооружались, безусловно, с применением византийской строительной техники.

Мы предприняли попытку, используя различные методики, рассчитать примерное количество жителей города. Так, только в Верхнем городе могли одновременно находиться от 740 до 1780 чел., т.е. перед нами городище, имеющее набор признаков, позволяющее с полным основанием считать его городом. Из специфических черт, которые присущи многим аналогичным городищам этого периода на Северном Кавказе, следует указать близкое соседство и одно-

временное функционирование христианских храмов и языческих культовых сооружений. На Кяфаре насчитывается несколько таких языческих комплексов: жертвенные камни. Схематичны камни с петроглифами, сюжет которых тесно связан с охотничьей магией, каменные «лабиринты». Рядом с этими куклами, имеющими многовековую предысторию в этом регионе, на Кяфаре, равно как и на других памятниках Верхнего Прикубанья X—XIII в., распространен культ креста, который из христианской святыни в алано-адыгской этнической среде трансформировался в полужязыческий культ. Ареал этих крестов так называемого византийско-кавказского типа, причем не только в виде металлических изделий, но и в виде изображений, довольно велик: от западных областей Ингушетии до Тамани и Абхазии, от Маджар до верховьев Кубани, Урупа и Кумы. Массовое производство крестов начинается по мере углубления христианизации народов Северо-Западного и Центрального Кавказа под влиянием Византии (17). Как и полагается, наш город сопровождался роскошным некрополем, который был разграблен еще в древности. Однако до наших дней сохранились плиты гробниц, украшенные богатым рельефом. Именно отсюда происходит знаменитая царская гробница, находящаяся ныне в Ставропольском музее (18). Скорее всего, такая гробница могла принадлежать одному из правителей Аланни. На городище встречены плиты и от других аналогичных гробниц. Эти рельефы нагляднее всего демонстрируют смешение христианских и языческих культов и сюжетов местных эпосов и мифов (рис. 12).

При всей своей уникальности (по сохранности и количеству построек, сложной структуре и размерам) Кяфар является, конечно, не единственным памятником такого типа в это время (X—XI вв.) в этом регионе. С падением Хазарского Каганата в середине X в. н.э. византийское влияние на Северном Кавказе приобрело новое качество. Это выразилось в массовой христианизации алан, в распространении византийских строительных традиции, в строительстве монументальных храмовых комплексов X—XIII вв. н.э. Безусловно, влияние это должно было так или иначе проявиться и в градостроительстве. К X в. на территории Западной Аланни насчитывалось уже несколько десятков крепостей, размеры и структура которых уже позволяли определить их как города-крепости. Почти все они имели сложную, хорошо продуманную, приспособленную к особенностям местного ландшафта оборонительную систему, построенную по всем правилам фортификации. Внутреннее пространство таких городов-крепостей также было хорошо структури-

ровано. Почти всегда такие города имели свою сельскохозяйственную округу, расположенную в пойме реки, тогда как сам город занимал горное плато над этой рекой. Ошибочно было бы полагать, что эти города-крепости возникли в результате непосредственного византийского влияния. Они генетически восходили и продолжали местную традицию горных крепостей, распространенных в горных районах в течение всего периода существования Аланского государства. Такие поселения-крепости, как правило, располагались на горных плато вдоль долины реки. К VI—VII вв. они приобрели уже свой классический вид и структуру: окруженные каменной стеной с двумя-тремя десятками каменных построек (Указатель, Клин-Яр, Горное Эхо и др.). Но расцвет и интенсивный рост таких городов-крепостей, конечно, был связан с активизацией византийско-кавказских взаимоотношений в разных областях жизни. Кроме того, очевидно, что процесс сложения таких городов-крепостей хронологически совпадает со временем возникновения древнерусских городов и с периодом роста городов в Византии (19). Мы безусловно можем говорить о византийских «импульсах», особенно в градостроительстве, о некоторых строительных традициях (особенно это касается фортификации и культовых построек), и более того, безусловно, о физическом присутствии и участии византийских мастеров, пришедших вместе с миссионерами. На настоящий момент известно более десятка крупных городов-крепостей, главным образом в верховьях Кубани, X—XII вв. с хорошо развитой фортификацией, с Цитаделями, с крупными каменными постройками, с храмами. Это прежде всего такие городища, как Ильичевское (водораздельный хребет между р. Уруп и балкой Гамовской), Первомайское (Б. Лаба), Амгата (Теберда), Хумаринское (Кубань). Рим-Гора, Клин-Яр, Уллу-Дарбунлу (эти памятники расположены на Подкумке) и другие (20). Для всех этих городищ характерны: значительные размеры, как правило ключевое положение для данного микрорегиона, наличие хорошо укрепленной Цитадели, развитая система фортификации, большое количество каменных построек, расположенных согласно определенному плану. На многих из перечисленных памятниках есть раннехристианские храмы X—XIII вв. Отдельные здания и фортификационные сооружения строились на растворе, что нехарактерно для местных традиций. И, конечно, наиболее известный, благодаря многолетним работам В.А.Кузнецова, из памятников Западной Алании X—XII вв. — Нижний Архыз, где по мнению известных специалистов находился в X—XI вв. центр аланской епархии. В Нижнем Архызе до сих пор

сохранился крупнейший ансамбль, состоящий из трех христианских храмов X в. (21). Судя по большому количеству каменных жилых построек, Нижний Архыз был одним из самых крупных городов феодальной Алании. Учитывая также его ключевое положение на Зеленчукском ответвлении Даринского пути (Северо-Кавказский участок Великого Шелкового Пути), Нижний Архыз, очевидно, был перевалочным пунктом на этом участке знаменитого караванного пути и имел большое торжище. Об этом свидетельствует значительное количество привозных вещей, происходящих из культурного слоя памятника и прилегающих могильников. Среди привозных вещей заметный процент приходится на византийский импорт: стекло, ткани, монеты (Константина Багрянородного), бронзовые нательные кресты, костяные иконки-образки, серебряные медальоны. Но Нижний Архыз все-таки был не типичным рядовым городом. Это, безусловно, был административный и культурно-идеологический центр Алании, имеющий все основания претендовать на статус столицы. Его структура и особенности были обусловлены тем, что это был также центр Аланской епархии и, следовательно, здесь была резиденция Аланского митрополита. Если Нижний Архыз был местом пребывания аланского митрополита, то Кяфар, расположенный всего в 12 км. от Нижнего Архыза, по вполне обоснованному мнению В.А. Кузнецова, возможно, был ставкой светского правителя феодальной Алании — Дургулеля Великого (22). Здесь находилась его резиденция, здесь размещались многочисленные военные гарнизоны, здесь же обнаружен и некрополь с каменными гробницами, украшенными прекрасным рельефом. Видные специалисты-кавказоведы высказывают мнение, что своего наивысшего могущества и расцвета Алания достигла при Дургулеле Великом, время правления которого, по грузинским источникам, синхронно правлению грузинского царя Баграта IV (1027—1072 гг.). Баграт IV был женат на сестре Дургулеля Борене, и в этой связи Дургулель неоднократно упоминается в «Картлис Цховреба» как «Великий царь овсов Доргодел». Дургулель Великий также был тесно связан с Византийским императорским двором: его племянница — Мария Аланская была женой византийского императора Михаила Дуки (1071—1078 гг.), дочь Ирина Аланская, отличавшаяся необыкновенной красотой, была замужем за Исааком Комниным, а вторая дочь стала фавориткой Константина Мономаха (1042—1055 гг.). Естественно, что именно Дургулель упоминается во многих византийских источниках этого времени, как «правитель Алании». Таким образом, есть все основания пред-

полагать, что крупнейший город западной Алании, расположенный неподалеку от Аланской Епархии, являлся резиденцией именно Дургулея Великого. Несмотря на некоторую исключительность, Кяфар со всей очевидностью имеет ряд характерных признаков и черт, общих для всех аланских крепостей-городов Западной Алании X—XII вв. Кроме того, на настоящий момент Кяфар — это единственный памятник такого рода, для которого был сделан подробнейший крупномасштабный план (инструментальная съемка) с нанесением всех остатков построек, видимых на поверхности. Даже для Нижнего Архыза не существует до настоящего момента общего плана, за исключением отдельных участков, прилегающих к храмам, и глазомерного плана, сделанного Ф. Струковым еще в XIX в. Именно во многом благодаря этим подробным топосъемкам мы имеем возможность судить о структуре подобных городищ. Расцвет этого города, пришедшийся на X—XII вв. н.э., обусловлен не только активизацией политики Византии на Северном Кавказе и интенсивным распространением в связи с этим христианства среди алан. Этот город-крепость контролировал одну из самых интенсивных веток Даринской дороги Великого Шелкового Пути. Через Кяфарское ущелье проходили караваны к одному из трех действовавших практически круглогодично перевалов: Адзапш, Санчарскому и Лабинскому, и далее через них в Абхазию на побережье, точно так же, как многие из перечисленных аланских городов-крепостей были ключевыми постами на других ветках Даринской и Мисимианской дорог Великого Шелкового Пути: так Нижний Архыз контролировал Зеленчукскую ветку, а Первомайское и Ильичевское городища контролировали Урупскую ветку Даринского пути. Такие же крупные города-крепости этого же времени, как Хумаринское, Амгата, Рим-Гора (расположенные на Подкумке и Теберде) были ключевыми для Мисимианского пути, который шел в Апсилию через Клухорский перевал (23). Возникновение этих городов-крепостей хронологически совпадает с установлением господства Хазарского Каганата на Северном Кавказе в VIII в. Прекратили же свое существование все эти города-крепости вскоре после татаро-монгольского завоевания Северного Кавказа, которое разрушило всю сложную, но отлаженную инфраструктуру этого региона.

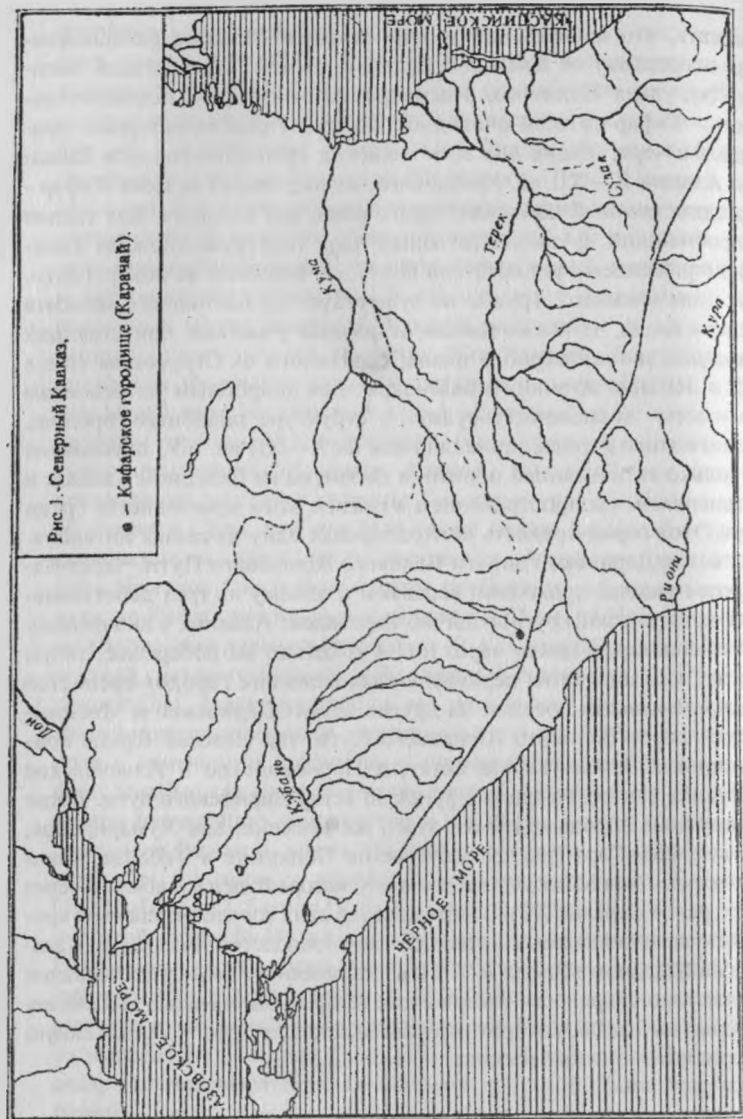
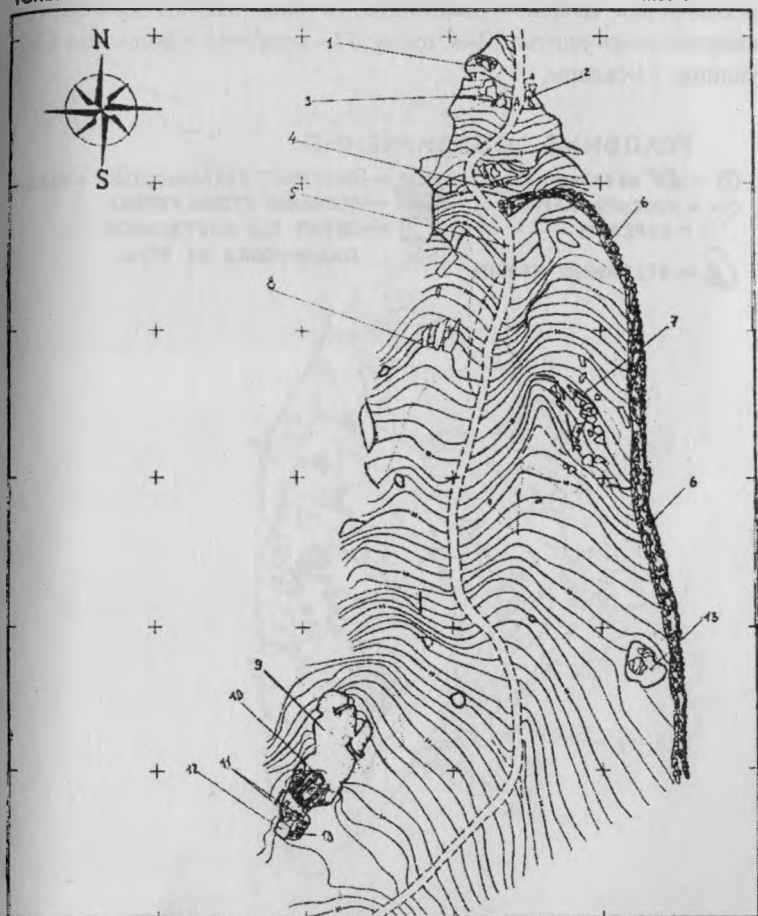


Рис.1.-Северный Кавказ, Кяфарское городище (Карачай).

КЯТАРСКОЕ ГОРОДИЩЕ КАРАЧАЙ

ТОПОГРАФИЧЕСКИЙ ПЛАН

Лист 1



МАСШТАБ 1:500
в 1 сантиметре 5 метров

УЧЕБНО-НАУЧНО-ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ ЦЕНТР



Рис. 2 - Кяфар, Нижняя часть городища: 1 - «жертвенный» камень у входа; 2- «крестовый» камень; 3-каменоломня; 4-ворота со стороны р.Кривой; 5-древняя дорога, ведущая в Верхний город; 6-нижняя оборонительная стена; 7-культовое сооружение 1; 8-«Охотничьи» камни.; 9-Святилище; 10-одноапсидная церковь; 11 - «жертвенные» плиты; 12-«Столп»; 13 - комплекс у подножья Свя-тилища; 14-склепы.

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ

- | | |
|--|---|
|  — объект |  — ФРАГМЕНТ СОХРАНИВШЕЙСЯ КЛАДКИ |
|  — РОССЫПЬ КАМНЕЙ |  — ОБВОДНЫЕ СТЕНЫ ГОРОДА |
|  — БУРЕЛОМ |  — ОБЪЕКТ, ГДЕ ВНУТРЕННЯЯ ПЛАНИРОВКА НЕ ЯСНА |
|  — ОТДЕЛЬНЫЕ КАМНИ | |



Рис 3 - Придорожный («жертвенный») камень № 3

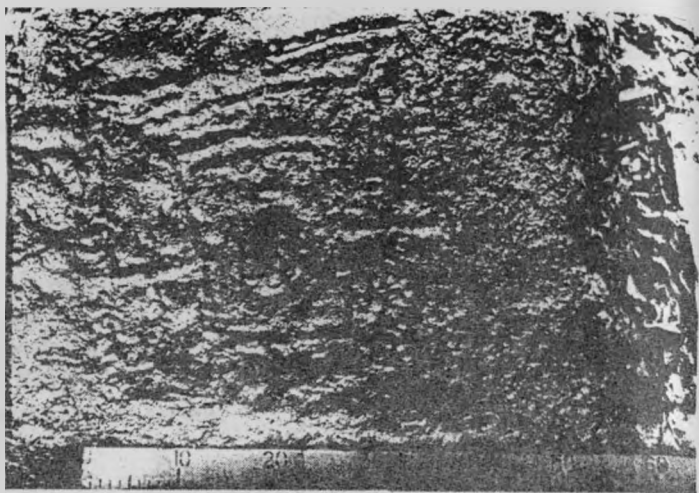


Рис. 4 - «Вавилон» на Придорожном камне № 3

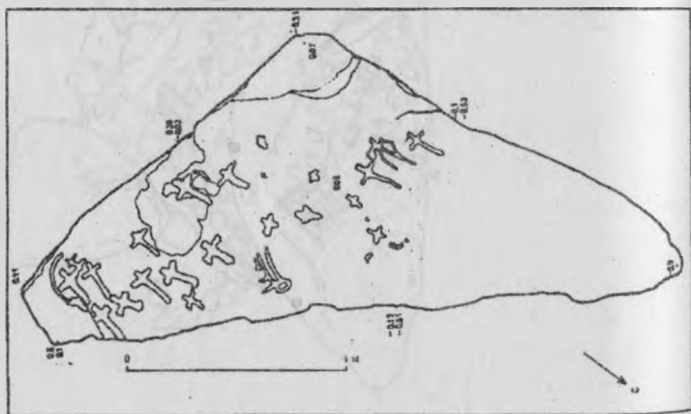


Рис. 5 - «Крестовый» камень (№1).



Рис. 6 - «Олений» камень № 8



Рис. 7 - «Оленные» камни №№ 9, 10.



Рис 8- «Охотничьи камни» 1, 2, 3

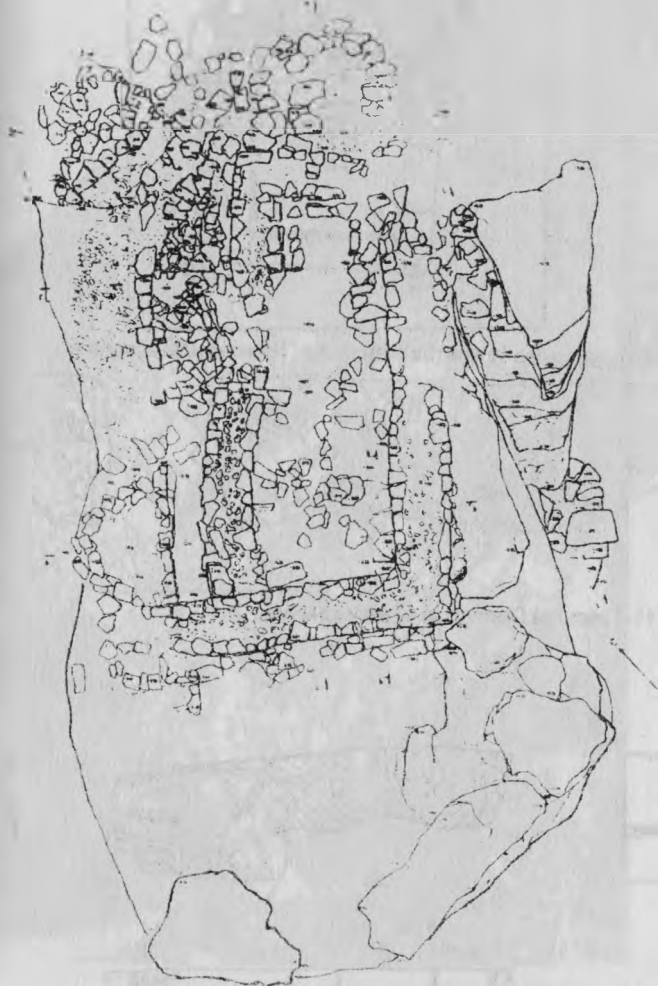


Рис. 9 - Одноапсидна црква на святилище

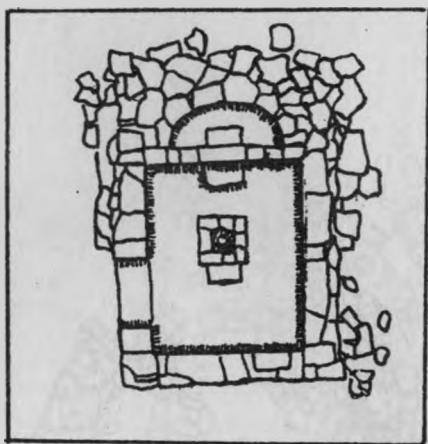


Рис. 10 - Церковь у с. Ипарі (Сванетия), X в., Раскопки Ш. Чартолани.



Рис. 11 - Плиты на Святилище с «вавилонами».

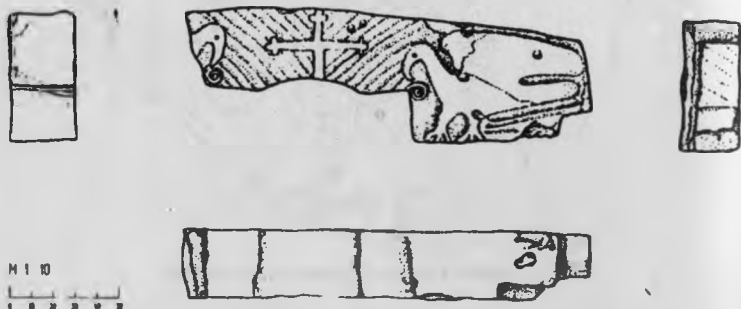


Рис. 12 - Фрагмент рельефной плиты (деталь склепа).

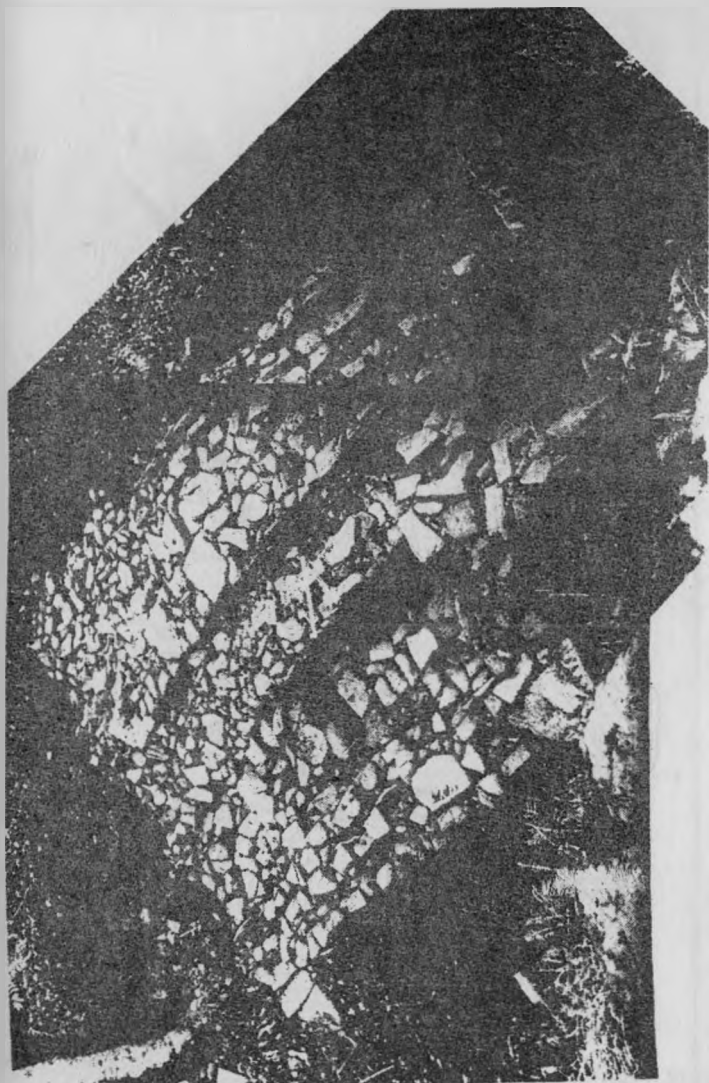


Рис. 13 - Комплекс у подножя Святилища.



Рис. 14 - План Кяфарского городища (разбит на 3 части):
 А (лист 2) Северная часть Верхнего городища
 с верхней стеной

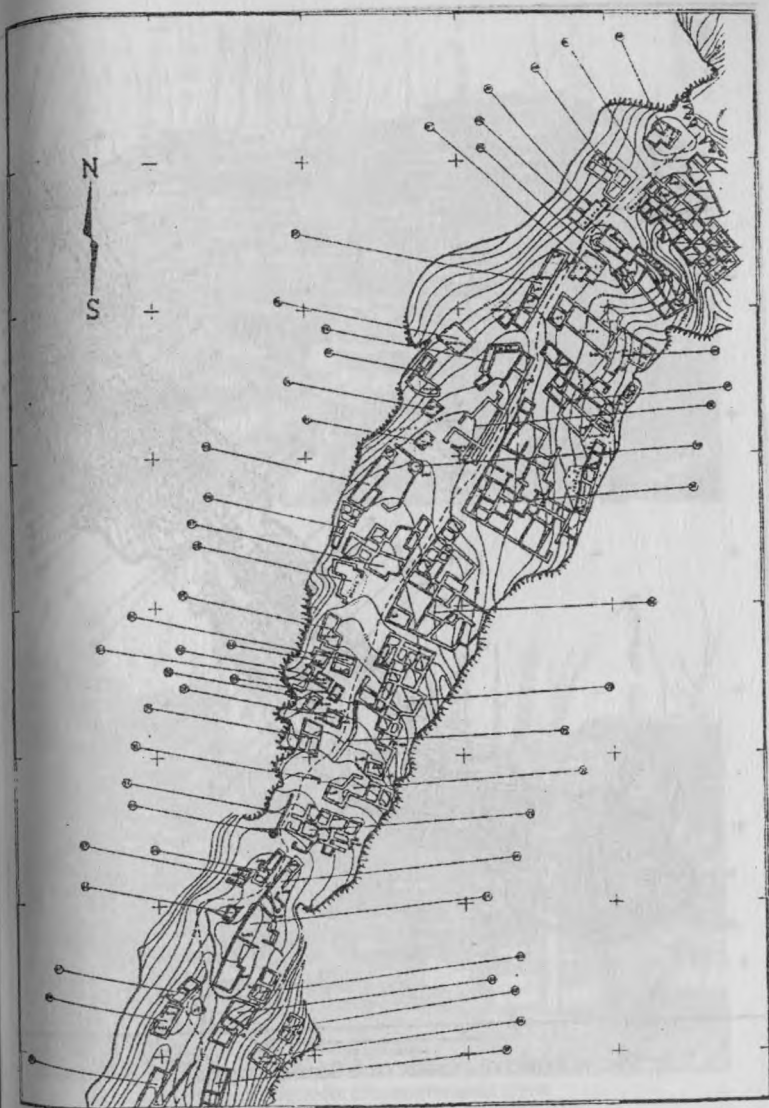


Рис. 14 Б (лист 3) - центральная часть Верхнего города,

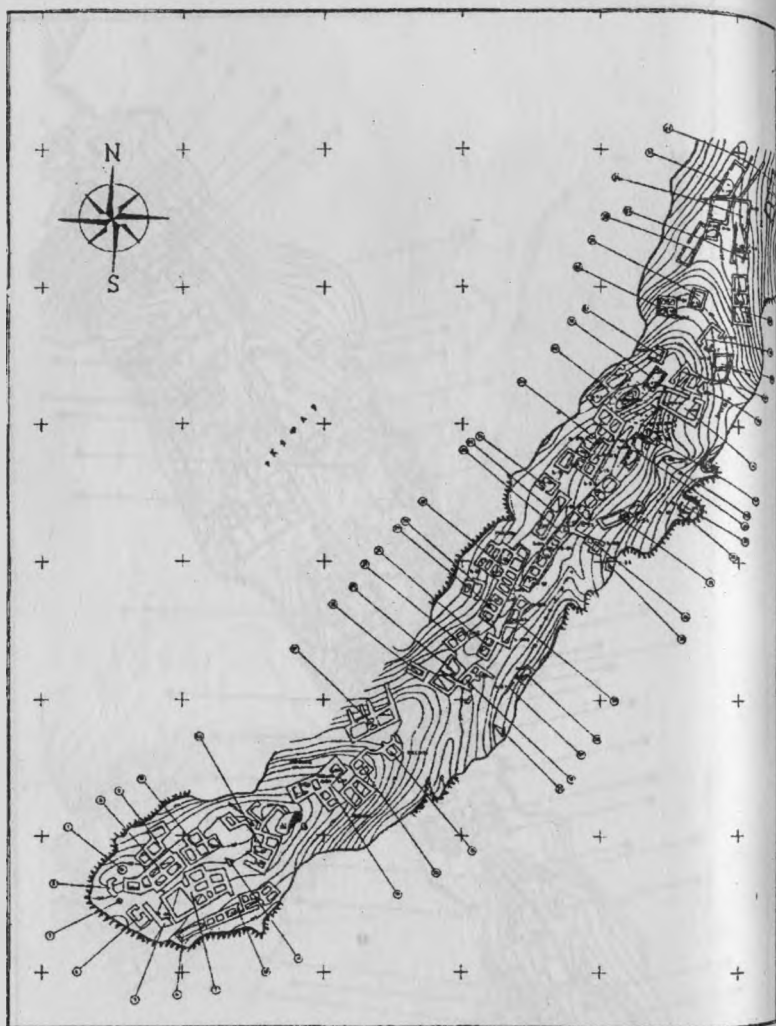


Рис. 14 В (лист 4) - южная часть Верхнего города.



Рис. 15 - Верхняя оборонительная стена.

Список иллюстраций.

Рис. 1.-Северный Кавказ, Кяфарское городище (Карачай).

Рис. 2 - Кяфар, Нижняя часть городища:

1 - «жертвенный» камень у входа;

2- «крестовый» камень; 3-

каменоломня; 4-ворота со стороны

р.Кривой; 5-древняя дорога, ведущая в

Верхний город; 6-нижняя оборони-

тельная стена; 7-культовое сооруже-

ние 1; 8-«Охотничьи» камни; 9-

Святилище. 10-одноапсидная церковь;

11 - «жертвенные» плиты; 12-

«Стош»; 13 - комплекс у подножья

Святыни; 14-склепы

Рис. 3 - Придорожный («жертвен-

ный») камень № 3.

Рис. 4 - «Вавилон» на Придорожном

камне № 3

Рис. 5 - «Крестовый» камень. (№1).

Рис. 6 - «Оленный» камень № 8

Рис. 7 - «Оленные» камни №№ 9,10.

Рис. 8 - «Охотничьи камни» 1,2,3.

Рис. 9 - Одноапсидная церковь на

святынище.

Рис. 10 - Церковь у с.Ипари (Сване-

тия), X в, Раскопки Ш.Чартолан.

Рис. 11 - Плиты на Святынище с «ва-

вилонами».

Рис. 12 - Фрагмент рельефной плиты

(деталь склепа).

Рис. 13 - Комплекс у подножья

Святыни.

Рис. 14 - План Кяфарского городища

(разбит на 3 части):

А (лист 2) - Северная часть Верхнего

города с верхней стеной.

Рис. 14 Б - центральная часть Верхне-

го города.

Рис. 14 В - южная часть Верхнего

города.

Рис. 15 - Верхняя оборонительная

стена.

Примечания.

1. 4.-Д. Г. Очерк горских народов правого крыла кавказской линии // Военный сборник №1. СПб., 1860.
2. *Сталь К.Ф.* Этнографический очерк черкесского народа // Кавказский сборник. Г. XXI. Тифлис, 1900. С. 110.
3. *Центральный исторический архив г. Москвы.* Ф. 454. Оп. 2. Ед. хр. 558. П.5.
4. *Акритас П.А.* Отчет об археологической экспедиции в Зеленчукский район Ставропольского края // Архив Института Археологии РАН. М., 1952. Д. 821.
5. *Кузнецов В.А.* Археологические разведки в Зеленчукском районе Ставропольского края в 1953. // Материалы по изучению Ставропольского края. Вып.6. Ставрополь, 1954.
6. *Биджиев Х.Х.* Отчет об археологической экспедиции Карачаевско-Черкесского орд. «Знак почета» Научно-исследовательский институт истории, филологии, экономики о работах в Карачаево-Черкесии и Краснодарском крае // Архив Института Археологии РАН. Р-1, 10842, а. б. М., 1985.
7. *Arzhantseva I.* From settlement to cities. Alanian proto-cities of the 1st—2nd mil/ A.D. in the North-Caucasus // «Medieval Europe, vol. 1, «Urbanism»». 1997.
8. *Ложкин М.Н., Карпов И.П.* Об одной фотографии Е.Д.Фелицина // Историко-археологический альманах. Вып.3. Армавир-М., 1997.
9. *Марковин В.И.* К методике изучения смыслового содержания средневековых петроглифов Северного Кавказа // Методика исследования и интер-

- претация Археологических материалов Северного Кавказа. Орджоникидзе. 1988. С. 104 (рис. 1), 110 (рис. 4).
10. Там же. С 106 (рис. 2).
 11. *Подробнее о культовых камнях и комплексах, а также датировке и интерпретации некоторых петроглифов Кяфарского городища см.: Аржанцева И.А., Албегова З.Х. Культовые камни Кяфарского городища // Древности Северного Кавказа, М. 1999.*
 12. *Марковин В.И. Указ. соч. С. 109 (рис. 3), С. 113 (рис. 6).*
 13. *Магомедов М.Г. Верхнечирюртовское городище // Ученые записки института истории, языка и литературы, т. XIX. Махачкала, 1969.*
 14. *Каминский В.Н., Каминская И.В. Новые исследования христианских храмов малых форм в Западно Алании // Историко-археологический альманах. Вып. 2. Армавир-М. 1996. С. 175.178*
 15. *Минорский В.Ф. История Ширвана и Дербента X-XI веков. М. 1963. С. 221: Рассказ римского католического миссионера доминиканца Юлиана о путешествии в страну приволжских венгров, совершенном им в 1235 году // Осетины глазами русских и иностранных путешественников (XIII—XIX вв). Орджоникидзе, 1967. С. 13; Иванов С.А. Византийское миссионерство. М., 2000.*
 16. *Стиль К.Ф. Указ. соч. С. 110; Кузнецов В.А. Дургулель Великий и Нижний Архыз // Методика исследования и интерпретация Археологических материалов Северного Кавказа. Орджоникидзе, 1988. С. 83; Аржанцева И.А., Эльканов У.Ю. Отчет о разведках на на Кяфарском городище (Зеленчукский р-н Карачаево-Черкесии) в 1992 г.// Архив ИА РАН. Р-1, № 17534. М., 1993; Аржанцева И.А. Отчет о работах на Кяфарском городище в 1993 (Карачаево-Черкесия) // Архив Института Археологии РАН. Оп. Р-1. Д. 18005. М., 1994; Аржанцева И.А. Отчет о работах на Кяфарском городище в 1994 (Карачаево-Черкесия) // Архив института археологии РАН. Р-1, № 18845. Альбом с. 72 (рис. 2) М., 1995; Arzhanitseva I. From settlement to cities. Alanian proto-cities of the 1st—2nd mil/ A.D. in the North-Caucasus // «Medieval Europe. vol. 1, «Urbanism»». 1997;*
 17. *Ложкин М.Н., Малахов С.Н. Железные кресты византийско-кавказского типа из Отраденского музея // Историко-археологический альманах. Вып.2, Армавир-М., 1996.*
 18. *Охонько Н.А. Изображения на стенах гробницы с р. Кривой // Советская археология. № 2. 1983.*
 19. *Кузнецов В.А. Нижний Архыз в X-XI вв. Ставрополь, 1993.*
 20. *Биджиев Х.Х. Тюрки Северного Кавказа, Черкесск, 1993. С. 43-45.*
 21. *Кузнецов В.А. Указ. соч.*
 22. *Кузнецов В.А. Дургулель Великий и Нижний Архыз // Методика исследования и интерпретация Археологических материалов Северного Кавказа. Орджоникидзе, 1988.*
 23. *Подробнее о различных ответвлениях Шелкового Пути на Северном Кавказе см.: Савченко Е.И. Проблемы скальных могильников и формирование торговых путей на Северо-западном Кавказе VIII—IX вв // Дисс. канд. ист. наук. М. 1997.*

Т.М. Хаджиева

СТРУКТУРНО-ПОЭТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКИХ АРХАИЧЕСКИХ ПЕСЕН

К исторически наиболее раннему музыкальному искусству балкарцев и карачаевцев в основном относятся традиционные песни, которые исполнялись в определенное время и при определенных обстоятельствах. Их приуроченность позволяет выделить ряд жанрово-тематических разделов и охарактеризовать анализируемый нами материал в соответствии с ними: 1) песни, непосредственно связанные с трудом; 2) мифологические песни, опосредованно связанные с трудом: а) охотничьи песни; б) песни-заклинания плодородия и изобилия; 3) песни-обращения к мифологическим божествам и покровителям.

Песни, непосредственно связанные с трудом, имели не только утилитарное организаторское значение, им приписывали и магические функции. Так, например, предки балкарцев и карачаевцев, сбивая масло, пели песню «Долай», посвященную мифологическому покровителю домашних животных Долаю. «Сбивание масла в бурдюке идет в ритме песенной мелодии, соответственно словам. Каждое слово определяет движение рук, взбалтывающих бурдюк, а комки отвердевающего масла, ударяясь о стенки бурдюка, издают звук «дол-дол-дол», словно повторяя имя божества, по воле которого сметана превращается в масло» (1). Помимо этого древние верили, что благодаря пению «Долай» будет обилие масла, и что пение этой песни сказывается и на качестве, вкусе масла.

Большинство архаических песен балкарцев и карачаевцев, опосредованно связанных с трудом и песни-обращения к сверхъестественным силам, являлись обязательной частью обрядов, функциональной направленностью которых было: 1) вызвать плодородие, богатство, изобилие во всем; 2) предохранить общину и себя от всего, что идет со знаком минус.

Во многих этих песнях наблюдается склонность то к просьбе, то к заговору, то к молитве. Широкое использование их в обрядовой практике обусловлено верой традиционно мыслящего человека в магическую силу слова.

Поскольку сам процесс бытования данных песен связан с разными этапами существования балкаро-карачаевской культуры, с разными этапами модификации и обрядов, в которых они исполня-

лись, в дошедшем до нас материале одни семантические особенности (как самого обрядового действия, так и его вербальной части) напластовывались на другие. Иногда изменение генетической основы культа, влекло за собой не только изменение семантики текста, но и мелодического контура, ритмики и стиха этих песен. Это способствовало тому, что из строго приуроченных культовых песен они переходили не только в другой обряд, но и в другую жанровую систему. Так, в древности культовые песни «Тепена», «Сандыракъ», «Голлу» были культовыми песнями в честь одноименных языческих божеств языческого пантеона карачаево-балкарцев. Со временем, вследствие их деритуализации и десакрализации, они превратились в смеховые песни-пляски с открытой композицией. В них, как в некоторых других жанрах карачаево-балкарского фольклора (орайда, колыбельных, причитаниях, ийнарах), доминирующую роль стала играть импровизация. «Голлу» и «Сандыракъ» стали популярными песнями-плясками пастухов, «Тепану» же стали исполнять при строительстве новой сакли (дома).

Конечно, мы не располагаем точными данными о ранней поэтике балкаро-карачаевских песен. Тем не менее, мы предприняли попытку выделить наиболее древние, на наш взгляд, пласты песен и на их примере рассмотреть типичные особенности архаической поэтики.

Последняя, как известно, характеризуется ориентацией на ритмический повтор, что имеет место, например, в песне, посвященной покровителю огня Аштотуру (Тотуру) :

Тотур ташда, Аштотур ташда
От, от, от (2).

У камня Тотура, у камня Аштатура —
Огонь, огонь, огонь! (трижды)

Конечный же фрагмент относится к поэтике императивного типа:

От, от, Аштотур
Бол, бол, Аштотур (3).

Композиция таких песен открытая, строится на перечислении ситуаций и может быть сколько угодно длинной. Следы такой композиции находим и в песне, обращенной к матери воды в связи к поискам утопленника:

* Покровитель охотников, пастухов и волков Аштотур (Тотур) был у балкарцев и карачаевцев и покровителем огня. Вероятно, культ Аштотура как божества огня первичен. Наличие у покровителя или у божества охоты и функций божества огня встречается и у некоторых других народов (4).

*Суу анасы, Мамметтир,
Ой, ой, Мамметтир!*

*Ой, ой, Мамметтир,
Адам бадты суунга.*

*Адам батды суунга,
Ой, ой, Мамметтир!*

*Ой, ой Мамметтир,
Битеу эл бла чыкъдыкъ къууугъуннга.*

*Битеу эл бла чыкъдыкъ къууугъуннга,
Ой, ой, Мамметтир! (5).*

Солист: Мать воды, Мамметтир,

Все: Оу, оу, Мамметтир!

Солист: Оу, оу Мамметтир,

Человек утонул в твоих водах.

Все: Человек утонул в твоих водах,

Оу, оу, Мамметтир!

Солист: Оу, оу, Мамметтир,

Всем аулом вышли, услышав о беде,

Все: Всем аулом вышли, услышав о беде,

Оу, оу, Мамметтир!

Однако логичность перечисления акций в речи солиста показывает, что при сохранении архаичной композиции и построения эжиу (подпевание (без слов)) текстовое оформление песни относится ко времени императивных заклинаний.

Следы такой же открытой композиции мы находим и в песнях, посвященных Верховному божеству карачаево-балкарского языческого пантеона Тейри. Сама целеустановка подобных песен — вос-

Как и другие тюркские народы, балкарцы и карачаевцы устраивали специальные моления божеству всех божеств Тейри. Гимнические молитвы-песнопения в его честь были главной составной частью этих ритуалов и носили величально-гимнический характер. В них подчеркивалось его всеприсутствие, вездесущность:

*Сен - къаяда, сен - черекде,
Сен - отда, сууда, кекде,
Онгда, солоа. онгда, солда. (6)*

*Ты — в скале, ты — в реке.
Ты — в огне, в воде, в небесах.
Справа-слева, справа-слева.*

хваление — возникла, вероятно, позднее, позднее, соответственно, возникли и мотивы, включаемые в восхваление, но композиционная канва и ритмический узор таких песен довольно архаичны, они строятся на космогонических представлениях древних и состоят из повтора с незначительным варьированием текста:

*Акъ къой башы, къара къой башы,
Жулдуз кютген кёк башы,
Барындан да Тейри ахшы,
Барындан да Тейри ахшы (7).*

*Белого барана голова, черного барана голова,
Пасущая звезды небесная высь,
А Тейри — превыше всех,
А Тейри — превыше всех!*

В поэтике этой песни интересна такая архаическая черта, как появление, формирование условного языка, который впоследствии превращается в *loci communes* (общие места).

Наверное, к этому временному пласту относится и гимническая песня-обращение к Хардару — покровителю урожая, который в контексте последующих наслоений приравнивается то Тейри, то древнему тотему — барану:

*Хан Тейрибиз — Алтын Хардар,
Хан Тейрибиз — Алтын къочхар!
Жер ийеси — Алтын Хардар,
Жер байлыгъы — Алтын къочхар!
Жер ёкюлю — Алтын Хардар,
Адам сюйген — Алтын Хардар! (8)*

*Наш бог — повелитель — Золотой Хардар,
Наш бог — повелитель — Золотой баран!
Хозяин земли — Золотой Хардар,
Богатство земли — Золотой баран!
Защитник земли — Золотой Хардар,
Любимец людей — Золотой Хардар!*

В поэтике песни представлены те же архаические черты: открытость композиции, определенная ритмическая монотонность, формирование постоянных эпитетов («Золотой Хардар»), тавтологически-недифференцированное описание («хозяин», «богатство»). В то же время в поэтике произведения представлены и явно поздние категории, связанные с развитием этики и цивилизацией, — «гордость земли», «любимец людей».

Лучшим образцом такой архаической песни, на наш взгляд, является «Песня идущих на зубра»:

*Доммай, доммай, доммай
Доммай-сыртда ойнай,*

*Доммай, доммай, доммай,
Токъ кёзлери ойнай,*

*Доммай, доммай, доммай
Кёк къырдыкъда отлай,*

*Токъ кёзлерин жандыра,
Тёгерекни кьоркъута.*

*Садакъланы къурайбыз,
Доммай ууъта барайбыз.*

*Къобангадан етербиз.
Доммай-сыртха жетербиз.*

*Аман къушта кьонмайла,
Башибызда ойнайла.*

*Къара къузгъун ойнасын,
Бизге палах кьоймасын (9).*

*Зубр, зубр, зубр
На Доммай-Сырте резвится,*

*Зубр, зубр, зубр,
Круглые глаза его сверкают.*

*Зубр, зубр, зубр
На зеленой траве пасется.*

*Круглые глаза выпучив,
Всю округу он пугает.*

*Луки (свои) готовим,
На зубра идем.*

*Бурные реки перейдем,
До Доммай-Сырта дойдем.*

*Недобрые орлы покоя нам не дают,
Над нашими головами кружат.*

*Пусть черный ворон (над нами) летает,
К нам беду не подпускает.*

Ценность этой песни в том, что здесь практически фиксируются только два слоя, достаточно отделенные друг от друга как ритмически, так и тематически. Заключительная часть содержит заклинение, в ее структуре представлены метафорические образы орлов, ворона. Зато первая часть представляет собой достаточно хорошо сохранившийся собственно описательный охотничий текст.

Интересно построение описания, содержащее уже зачатки художественной композиции — описание предмета охоты, а затем действий охотников. Причем описательность и повествовательность здесь даны нерасчлененно: портрет зубра дается в его действиях, выявляется угроза (пугает, выпучив глаза), обрисован также и портрет охотников. Однако в песне наличествует и определенный тип образного повествования: само повторяемое слово «зубр» связано с мотивом заклипания предмета охоты, но это первичная стадия заклипания; используются эпитеты «круглые глаза», «зеленая трава», «бурные реки». Постоянный эпитет «круглые глаза» в композиции повторяется, создавая определенный лейтмотив.

Последняя часть этой песни, видимо оформлялась в период умиловительной магии. Характерные признаки этого поэтического стиля — похвала божеству Апсаты (кстати, представляемому антропоморфно), просьба об удаче:

Одним из главных средств существования у балкарцев и карачаевцев в прошлом была охота. Видимо, поэтому в их верованиях, обрядах, фольклоре богу охоты и покровителю гор, лесов и благородных животных (олений, туров) Апсаты отводится значительное место. Как и у других кавказских народов, этот образ подвергался неоднократной трансформации. Вероятно, в начале это было тотемное животное — белый олень (в народе до последнего времени бытовало поверье, что мясо белого оленя обладает очищающими и целебными свойствами), потом он получает облик хозяйки оленей (об этом свидетельствует образ дочери Апсаты — Байдымат/Фатимат). Охотники почитали ее не меньше Апсаты и боялись ее проклятий. Ей, как и Апсаты, присуще универсальное оборотничество. Наконец, Апсаты предстает в образе красивого седобородого старца, т.е. становится антропоморфным божеством. Почти у всех кавказских народов бытовало мнение, что удача на охоте зависит от Апсаты, от его благословения, поэтому «абхазцы и осетины,

*Апсаты стал на защиту, в лес не пускает.
И ни один охотник зубра не свежует (не может добыть).
У белобородого (Апсаты) жирного зубра просим,
Белобородого больше своей жизни любим.*

Хотя функции божеств и покровителей в архаичных пенях почти всегда строго регламентированы, их часто наделяют одинаковыми атрибутами. Например, неперенные атрибуты Апсаты и божества молнии и покровителя воинов Элии — посох в руке, длинная белая борода (знак возрастного статуса), белые одежды. Как видим, знаком личности божества выступает и цвет*.

Одним из постоянных художественных приемов в этих песнях являются повторы и ритуальные обращения к божествам и покровителям. Просьбы в обращениях максимально эксплицитны. Эпитеты божеств (от культовых до поэтических) служат для идеализации, но несут более смысловую, чем украшающую функцию.

карачаевцы и балкарцы, — пишет Г.Ф. Чурсин, — умилюют божество охоты особыми песнями в его честь».

Они старались задобрить и расположить Апсаты, воспевая ему хвалу, резали жертвенных животных. Так, например, у камня, посвященного Апсаты (в домусульманских верованиях балкарцев и карачаевцев особое развитие получил культ камня, поэтому на их территории было много камней, посвященных божествам их языческого пантеона), осенью, когда начиналась охота на оленей, совершались жертвоприношения, сопровождаемые величальными ритуальными песнями и плясками в честь Апсаты (10).

Архаичным версиям «Песни Апсаты» свойственна древняя форма песни императивного типа. Для заклинаний божества об удачной охоте характерно обращение-требование. Поющие не только требуют у Апсаты удачной охоты, но и говорят, чтобы те олени и туры, которых он им предназначил, были большими и жирными:

Оленя перед нами поставь, большого тура пошли,

Дай нам толстошеего (табуированное название тура), дай изрыгающую жир тушу.

Большинство же песен этого цикла — умилюющие или благодарственные песни гимнического типа. Охотники чувствовали свою полную зависимость от Апсаты:

*Эй, берир болсанг — саууп алгъан сют кибики,
Бермезлик болсанг — айландыраса, къалакъгъа
айланган ит кибики (11).*

*Эй, когда пожелаешь дать (добычу) — день наш светел,
как надоенное молоко,*

*Когда не пожелаешь дать — заставляешь бродить, как
бездомную собаку.*

* У балкарцев и карачаевцев, как и у других народов, различные цвета свя-
заны с добрым или злым началом.

Развитие поэтики карачаево-балкарских песен от императивной к умиловительной интересно рассмотреть на примере песен, посвященных божеству Апсаты.

Вот одна из песен, в которой после обращения к Апсаты идет такой текст:

Ай, жугъутурунг болур окъа сакъаллы,
Окъа да сакъалын а бизге сылатхын а, ай сылатхын,
Къарт эчкини жугъутургъа, ай, жиялхын а, ай жиялхын.
... О мараучуну да боюнунда болур темир боюнса,
Тау кёкlege киргенде, акъ бетинде кызыл энди къан болмайды,
Мараучудан жазыкъ энди жан болмайды!
... Ай, жугъутурла болурла былай токъ кёзлю, дегенди,
Эй, бу мараучула болурла ётюрюксюз, бир сёзлю.
... Мараучуну къойнунда кюйген къалачын,
Ай, жаугъа, майгъа, жаным, булгъатхын, дегенди
Бизни шапала да тулугъ а соя билмейле,
Тулукълугъ а сояргъа юйретгин, дейди! (12)

Ой, а тур твой — серебрянобородый,
Серебряную бороду его дал бы нам погладить, ай, погладить,
Ой, старую козу тура оплакивать заставил бы, айда ра.

... Ой, у охотников железное ярмо^{*} на шее,
Когда он по высоким горам бродит, на его белом лице исчезает
румянец,

Несчастнее охотника души нет!

... Ой, туры большеглазыми бывают, говорят,
Эй, а эти охотники верны своему слову бывают.

... Подгоревшую лепешку, что за пазухой у охотника, дай в жир,
в масло, душа моя, обмакнуть, говорят.

Наши молодые охотники шкуру на тулук^{**} снимать не умеют,
Шкуру на тулук снимать их научи!

В структуре этой песни, наряду с описательным слоем — «по высоким горам бродит», «тур ушел в горы, его следы ведут, верно, не на эти склоны», присутствует и слой императивный. И охотники, надо заметить, требуют у Апсаты помощи, ничего не предлагая взамен. Императивная поэтика оформляется в формы синтаксиче-

* Железное ярмо — табуированное 'ружье'
Тулук — кожаный мешок

ского параллелизма с одинаковым эпифорическим повтором — сделай... сделай... Древние верили в силу слова, поэтому повторяемый многократно приказ должен был сыграть свою волшебную роль.

Особый интерес в поэтике императивного слоя представляют черты художественного стиля. Эта поэтика формируется как иносказательная, вместо реальных предметов используется перифрастическое их описание: железное ярмо — ружьё или целые перифразы ситуации: чтобы мы могли погладить его серебряную бороду; чтобы свой подгорелый хлеб обмакнули в жир; чтобы молодые охотники научились снимать шкуру; чтобы старая коза оплакивала тура, это все мыслимые следствия одной процедуры — удачной охоты. Тут же мы обнаруживаем и черты атрибутивной поэтики, когда предмету начинают приписывать постоянный признак, и он его характеризует уже всегда (это особенно типично для эпоса в дальнейшем). Постоянными эпитетами можно считать «большеглазый тур», «серебрянобородый тур», «подгорелый хлеб».

В поэтике песни наблюдается и первичная цветовая ориентация и ориентация этическая. Эти две черты характеризуют раннее искусство слова, когда атрибутивная поэтика (т.е. поэтика, широко использующая прилагательные, сравнения и т.п.) только формируется. Все эпитеты в песне носят или этический (несчастный, верный своему слову), или цветовой характер. Из спектра используются только основные цвета — белый, черный, зеленый красный.

Наконец, одной из важнейших черт императивной поэтики следует считать пространственно-временную статичность и универсальность. Песня содержит набор перифрастических ситуаций, который располагается как «клейма» (Б. Успенский) вокруг основной центральной ситуации — охота на тура и мольба к Апсаты. Эти ситуации сменяют одна другую: старая коза оплакивала (перфект), ушел в горы (перфект), румянец исчезает (результат), тур большеглазый, а охотник — верный слову (постоянный признак). Даже призыв, относящийся к будущему времени (научи их,...), воспринимается в одной временной плоскости с «оплакивала», с перфектно-ирреальным (сослагательным) наклонением.

Названные черты поэтики — иносказательность, пространственно-временной универсализм, этическое начало — получают дальнейшее развитие в поэтике охотничьих песен умиловительного периода. От императивного волеизъявления охотник переходит к просьбам и мольбам, стремится задобрить покровителя или похвалами или верой в его возможности, или прямым обещанием

части добычи. Для лучшего понимания этой более поздней поэтики приведем отрывок из песни:

Ой Ансаты!

Тауну башы болур эди тогъай кириш,

Ой, къартха-жашха бериучюсе тенг юлюш.

Тау башында отлайдыла субай ариу санлы малларынг,

... Ай, чубур байлатхын аланы субай санларын,

Ай, гъыйылагъа чачдыргъын

Аланы къызыл бауур къанларын!

Ай жауун жауду, кюн тийсин,

Кюн аллына ол заманда къан сийсин.

Ай, узакъда жугъутур ёлтюрген мараучугъа

Аллахны налаты ол заманда бир тийсин.

Ай, Ансаты, дейди,

Берир кюнюг болуучуду сени сют кибик

... Ой, улакъ берсенг, болуучуду саянюжю,

Эчки берсенг, болур аркъа жюк,

Ой, жугъутур берсенг,

Керекди ол заманда улюу жин

Ой, мюйюзлер ууатхын, тауду шкогуи

Турук тереклей.

Ай, жёрмеле, этеренг, ай, мараучу

Ол заманда, къанжал челеклей.

Ай мюйюзлер ууатхын, эй,

Танг аласында ёлтюрюп, аны къатында жатхын.

...Ай, Ансаты, мени шкогуму тот этдирме! (13).

Ой, ой, Ансаты!

Вершина горы вся в выступах скал,

*Ой, ты и старому, и молодому (охотнику) равную долю выделя-
ешь.*

На вершине горы пасутся твои стройные, красивые животные,

... Ой, да позволишь туго связать их стройные красивые туши,

Да сделай так, чтобы на камни брызнула

Алая кровь их печеней!

Ой, дождь прошел, (теперь) пусть солнце засияет,

Пусть к рассвету кровь (тура) струёй прольётся.

Ой, на охотника, который убил тура далеко (в горах)

Падёт тогда проклятье Аллаха .

* В значении: тяжела ноша, труден путь.

Ой, Ансаты, говорят,

*День, в который ты даёшь (добычу), светел, словно
молоко.*

...Эй, когда даёшь козлят, — они легкая ноша,

*Когда даёшь козу, — почти неподъёмна она (букв.: тащишь на
спине),*

Ой, когда же тура даёшь,

Тогда уже нужна верёвка, (ибо не поднять его).

Ой, (туры) рога да обломаеть ты, мое ружьё,

Как высохшее дерево.

Ой, и тогда, ой, охотник сделал бы жёрме .

Толициной с жестяное ведро.

Ай, (тура) рога да обломаеть ты,

На рассвете убив, да передохнёшь рядом с добычей, моё ружьё.

...Ай, (Ансаты) не дай моему ружью заржаветь!

С одной стороны, в поэтике этой песни мы находим архаические черты («вершина горы вся в выступах скал» — описательность субъекта, перифраза ситуаций — «чтобы охотники сделали жёрме», «да позволишь туго связать», «не дай ружью заржаветь»; а в других частях этой песни есть и постоянные эпитеты — «подгорелый хлеб»; перифразы — «железное ярмо» и др.). С другой стороны, начинает разрушаться главный принцип композиции — расположение ситуаций вокруг центра, своего рода замкнутость композиции. Здесь речь начинается о туре, а затем в тексте встречается и олень (рога, как высохшее дерево), разомкнутость композиции подчеркивается тем, что после образа жёрме «толщиной с ведро» вновь возникает тема оленя, само чередование эпизодов из жизни охотника (несладко — добрая ноша — передохнёшь (ружьё) — ружью не дай заржаветь) довольно свободно включается в общий текст повествования о животных. Более того, если раньше сама процедура охоты табуировалась, описывались животные и то, что может произойти в случае удачной охоты, то теперь тема самого охотника находит довольно широкое выражение в песне. Начинает разрушаться временной универсализм, вводится понятие протяжённого времени, хотя эта протяжённость пока в рамках универсально понятых суток, выделяется рассвет, утро, вечер, день; смена явлений природы: дождь — дождь прошел, пусть солнце засияет. Следы прострайствленного универсализма еще сохраняются достаточно хорошо: охотник видит в своей песне скалистую гору и животных на вершине, и то, как разбидлись они о камни

* Жёрме/Джёрме — национальное кушанье: свежее нутряное сало, завернутое в куски желудка животного.

и то, как надо тащить животное: одновременно размещает в том же пространстве и свой быт, в котором делают из убитого животного жёрье. Но сама идея глубины пространства (охотник, далеко застреливший тура) является началом разрушения и архаического универсального пространства.

Поэтика иносказания находит свое развитие в метафорах (не дай жёрье заржаветь), в сравнениях (жёрье толщиной с ведро, щедрый день — как молоко). Значительно развивается атрибутивная поэтика, прежде всего за счет этической стороны. Этические атрибуты являются важнейшим признаком умиловительной поэтики: выеешь одинаковую долю (справедливый), щедрый день; покровитель прекрасного: стройные красивые животные и т.д.

Цветовая гамма находится в том же состоянии, но наблюдается разделение цветовых комбинаций: кровь разбрызгалась — дождь прошел — солнце засияет, или — к рассвету тур кровью изойдет. Это зачатки художественной образности монтажного типа (брызги воды — крови, золотое и красное (алое), рассвет и кровь). Во всём этом можно видеть направление эволюции охотничьих песен в сторону балладной поэтики. Туда же направляет эволюцию охотничьих песен и усиливающаяся в них этическая линия. Так, обратившись к песне об Ашотуре²², мы уви-

В более поздних версиях песен, посвященных Апсаты, очень усиливаются и социальные мотивы:

*Эй, богачи каждый год яловых коров режут,
А нас бедных обрекают искать долю у тебя, Апсаты*

С принятием же ислама Апсаты теряет свои первоначальные функции как божество охоты, что приводит к падению его авторитета:

*Апсатыны, малы кён да, кюю жокъ, ой, кюю, жокъ.
Аллах берсе, Апсатыны, бизде энди иши жокъ,
ой, иши жокъ. (14)*

Ой, у Апсаты много зверей да власти нет, ой, власти нет.

Если Аллах нам пошлет (олений), Апсаты теперь до нас дела нет. Кроме божества Апсаты у балкарцев и карачаевцев был, как мы упомянули выше, и покровитель охотников и пастухов Ашотур (Готур). В Чегемском ущелье до сих пор существует камень, посвященный Ашотуру, который был одним из центров обрядового локуса чегемской общины. Отправляясь на охоту, охотник обычно оставлял у этого камня одну из своих стрел (позднее — пулю) и, обязательно выделяя ему долю от своих съестных припасов, обращаясь к нему со словами:

*Сен-Апсатыны сакъчысыа,
Кийиклени тиллерин билесе,
Токълугъубузну, ачлыгъыбызны да билесе.
Габулуланы кёбюн бер,
Апсатыгъа хапар бер,
Тилегибизни къабыл эт! (15).*

*Ты, стражник Апсаты,
(Ты) знаешь язык оленей,
Ты ведаешь когда мы сыты, и когда мы голодны*

дим в ней уже не описательно-архаический тип поэтики, а своего рода балладную повествовательную композицию. Хотя песня строится как диалог между Ахматом и Батокм перед камнем Аштотура, она вполне сюжетна, обладает вполне замкнутой композицией. Её этическая программа: своенравный Баток оскорбил Аштотура и был жестоко наказан за это. Более того, временной и пространственный универсализм здесь уже разрушен, присутствует идея развития персонажа (осознаёт свою ошибку), а это, по Г.Н. Пospelову, принцип романтической поэтики — развитие сознания героя, т.е. принцип балладной поэтики.

Умилостивительная образность песни связана с темой Ахмата: он требует поклонения Аштотуру, не называя его: «...доехали до Места, где спешиваются». Баток же называет имя покровителя («Из-за Аштотура ты не заставишь меня спешиться»), ведёт себя в императивном стиле, наказывает тотемный камень:

Камень плетью стегнув, насмехается:

Твой табун угоняю, если ты мужчина, выйди сюда! — говорит

В основу сюжета положено столкновение двух типов магии — императивной и умилостивительной. Позднее сознание отрицало императивное общение с божеством, это отрицание персонифицировалось в образе Баток.

В этой песне основное развитие получают этические категории, сюжетность, разрушение пространственно-временного универсализма. Цветовая гамма сохраняет свою сюжетообразующую контрастность — черный/белый.

*Дай нам много оленей,
Дай о нас знать Апсаты,
Исполни нашу просьбу!*

Возвращаясь с добычей, охотник благодарил камень за помощь и оставил ему долю (обычно голову или рога убитого животного). Камень Аштотур настолько уважали в народе, что, проезжая мимо, всадники обязательно спешивались. В народе до сих пор известны слова:

*Огъары атдан тюш,
Тёбен атдан тюш,
Аштотурда тилек бла атдан тюш! (16)*

*С верхнего (конца едешь), сходи с коня,
С нижнего (конца едешь), сходи с коня,
У Аштотура с молитвой сходи с коня!*

В песне «Аштотур» князь Баток отказывается спешиться у камня и даже бьет его плеткой, и тогда из-под камня вылетает оса, от укуса которой Баток умирает. Текст этой песни содержит прямые указания на собственно языческую природу: культ камня, универсальное оборотничество, всемогущество божества. Позднейшие же вставки социального звучания дают возможность предполагать о контаминации.

* Текст песни «Аштотур и князь Баток» см. в приложении.

Сама тематика охотничьих песен, отражающая опасности охотничьего быта, кодекс охотничьих правил и т.п. приводят в дальнейшем к формированию такого подраздела охотничьих песен, как песни-причитания Апсаты и Байдымат. Эти поэтически оформленные плачи охотнику Тегею непосредственно сближаются с другой жанровой группой — причитаниям по умершим, также являющимся достаточно древним образованием. На пересечении этих двух традиций возникают уже в относительно более позднее время песни балладного типа — «Песня о Бийнёгере» и «Джантууган», повествующие о трагических смертях охотников Бийнёгера и Джантуугана, наказанных Апсаты за беспечное истребление его зверей и животных*.

В «Песне о Бийнёгере» разгневанный Апсаты велит своим детям отомстить охотнику. Дочь Апсаты — Байдымат насылает на старшего брата Бийнёгера болезнь и делает так, чтобы Бийнёгер отправился на поиски белой оленихи, так как больного может исцелить только ее молоко. После дочь Апсаты, обернувшись белой оленихой, заманивает его высоко в горы. На его вопрос «Кто ты? Шайтан ли, джинн ли? Или дойная олениха, которую я ищу?», — она отвечает: «Я прекрасная Байдымат — дочь Апсаты». Потом, сказав: «Сколько не ешь, нашим мясом не насытишься», — проклинает его, пожелав, чтобы он, очутившись на высокой скале, не смог оттуда выбраться и умер бы медленной мучительной смертью. В некоторых вариантах «Песни о Бийнёгере» проклятье богини полностью сбывается. Версии же песни, где повествуется, что Бийнёгер гибнет, бросившись на зов своей возлюбленной со скалы, являются, вероятно, более поздней редакцией**.

Для сюжетной композиции «Песни о Бийнёгере»*** типичны диалоги, которые, помимо сюжетообразующей, выполняют и другие функции. Так, если диалог Бийнёгер — Байдымат драматизирует сюжет, то диалоги

Пелись они и при обряде посвящения юношей в охотники. «Юношей сажали в круг спиной друг к другу и лицом к окружающим их старшим мужчинам. Последние брались за руки и начинали кружить вокруг юношей, желая им удачи на охоте, мужества, смекалки и т.д. Они пели охотничьи песни, причем часто исполняли их в театрализованной форме, т.е. характер, композиция песен представляют собой своеобразные образцы народной драмы («Бийнёгер», «Джантууган» и др.). Также охотники рассказывали юношам об охотничьих законах, о повадках животных... советовали не злоупотреблять добром Апсаты...» (17).

«Едва ощутимо, — пишет А.И. Караева, — но уже намечаются элементы протеста против сверхъестественных сил: воля людей и сила их чувств еще не могут одолеть силу божества, но люди пытаются сделать все, чтобы проклятье богини не сбылось. И оно действительно осуществляется не полностью: Бийнёгер умирает мгновенной смертью, а не мучительной и бесславной, как того хотела богиня» (18).

Полный текст одного из вариантов этой песни см. в приложении.

Бийнегер — его брат, Бийнегер — его возлюбленная, раскрывая мысли, переживания, чувства героев, служит для более яркой их характеристики.

Для песни характерны лексико-стилистические повторы. Они создают композиционную ритмичность, и, в то же время, замедляя текст, с необычайной силой передают драматизм ситуации.

Итак, в лирике императивный объект не только описывается, но возникает субъективная проекция, воля, выражаемая в приказном тоне. Бесменяет лирика умиловительная. когда перед лицом случайностей человек отступает и начинает пытаться задобрить божество (покровителя), заклиная его, вознося ему хвалы и мольбы, обещая жертвы. При этом он не жалеет «золотого запаса убедительных и красочных слов». Особенность большинства этих песен — закливание желаемого как действительного, с широким использованием гиперболы, несущей, в первую очередь магические функции. Утилитарно-магическая и эстетическая функции этих песен неразрывно связаны и взаимообусловлены, так как «чем выше эстетическое качество песни, тем успешнее выполняет она свое практическое назначение, и, наоборот, художественно слабая песня не может иметь магической силы» (19).

Анализ архаических песен балкарцев и карачаевцев показал, что их поэтика характеризуется схожестью частей, отсутствием их соподчиненности. В некоторых песнях отсутствует не только главная тема, но и ранжированность тем и мотивов, даются пучки представлений, многие мотивы подаются комплексно, многозначно. Эта поэтика ориентирована на ритмичность: созвучие является ее определяющим фактором. Она имеет открытую композицию (если вообще приходится говорить о композиции, так как композиция материала определяется экстрахудожественными факторами), импровизационна, может сводиться к повторам одних и тех же или близких слов и сочетаний.

Все последующие поэтики стремятся к диффузности и поэтичности. Последняя воспринимается вначале как описание. Ситуативность, импровизационность, незамкнутость поэтики сохраняют свое значение, однако наблюдается некоторая соподчиненность описаний.

На стадии магического использования слова в поэтике выделяются некоторые обязательные элементы композиции (заклинательная часть, например), представление о ценностном характере слова приводит к наличию слов-табу, выявлению перифрастических контекстов которые, заменяя предмет, становятся его постоянными характеристиками. Начинают складываться определенные поэтические формулы и приемы.

Примечания.

- 1 Очерки истории балкарской литературы. Нальчик, 1981. С. 15. *Азаматов К.Г.* Пережитки язычества в верованиях балкарцев// Из истории феодальной Кабарды и Балкарии. Нальчик, 1980.
- 2 Архив Кабардино-Балкарского института гуманитарных исследований. Фольклорный фонд 13.Оп.1. Д. № 2.
- 3 Там же.
- 4 О культе *Аштотура (Тотура)* подробно см.: *Лавров Л.П.* Балкария и Карачай до 30-х годов XIX века// Кавказский этнографический сборник. М., 1969. Т.4; *Шаманов И.М.* Методика изучения охоты и охотничьих обрядов// Вопросы методики этнографических и этносоциологических исследований. М., 1970; *Ортабаева Р.А.-К.* Карачаево-балкарская охотничья поэзия// Вопросы фольклора народов Карачаево-Черкессии. Черкесск, 1983; *Малкондуев Х.Х.* Обрядово-мифологическая поэзия балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1996; *Каржегов М.Д.* Миф и функционирование религиозного культа в заговорно-заклинательном ритуале карачаевцев и балкарцев. М., 1999.
5. Архив... Там же. Д. № 1 Карачаево-балкарский фольклор Хрестоматия (на карач.-балк. яз.). Нальчик, 1996.
6. Там же.
7. Карачаево-балкарский фольклор. Хрестоматия (на карач.-балк. яз.). Нальчик, 1996. С. 39.
8. Архив... Там же.
9. Архив... Там же.
10. О божестве Апасаты и ритуале, посвященном ему см.: *Азаматов К.Г.* Пережитки язычества в верованиях балкарцев// Из истории феодальной Кабарды и Балкарии. Нальчик, 1980; *Лавров Л.П.* Балкария и Карачай до 30-х годов XIX века// Кавказский этнографический сборник. М., 1969. Т.4; *Шаманов И.М.* Методика изучения охоты и охотничьих обрядов// Вопросы методики этнографических и этносоциологических исследований. М., 1970; *Ортабаева Р.А.-К.* Карачаево-балкарская охотничья поэзия// Вопросы фольклора народов Карачаево-Черкессии. Черкесск, 1983; *Малкондуев Х.Х.* Обрядово-мифологическая поэзия балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1996.
11. Архив... Там же. Д. № 3.
12. Архив... Там же. Д. № 1.
13. Архив... Там же.
14. Архив... Там же. Д. № 2.
15. Карачаево-балкарский фольклор. Хрестоматия (на карач.-балк. яз.). Нальчик, 1996. С. 43-44.
16. Там же. С.44.
17. *Хабичева З.Б.* Истоки карачаевского и балкарского театров// Научные труды Грузинского государственного театрального института. Тбилиси, 1974. С. 152-153.
18. *Кареева А.И.* Очерки истории карачаевской литературы. М., 1966. С. 32.
19. *Налоев З.М.* У истока песенного искусства адыгов // Народные и инструментальные наигрыши адыгов. М., 1980. Т. 1. С. 22.

Карачаево-балкарские колыбельные песни в северокавказском фольклорном контексте.

Колыбельные песни (*бешик джырла, белляула*), до сих пор имеющие живое бытование, - один из самых богатых и своеобразных разделов карачаево-балкарской народной поэзии. Вобрав в себя опыт, мировоззрение, взгляды общества на различных этапах развития, они представляют интерес не только как совершенно оригинальный памятник устно-поэтического творчества, но и потому, что содержат уникальный материал по истории и этнографии народа. Между тем до настоящего времени нет ни одной специальной работы, посвященной этой теме. Не собраны в должной мере и не изданы отдельными сборниками сами тексты колыбельных песен.

В данной статье предпринята попытка дать их общую характеристику. Значительное внимание уделено их содержанию, основным образам, традициям создания и бытования, тесной связи с колыбельными песнями других народов Северного Кавказа. Отсюда и название статьи - Карачаево-балкарские колыбельные песни в северокавказском фольклорном контексте.

* * *

Содержание и поэтика колыбельных песен, как известно, определяются их основным назначением: успокоить и усыпить ребенка, а потому «самое важное в них - спокойный убаюкивающий ровный напев»¹... И вполне понятно, что в колыбельных песнях разных народов много общего. Но в то же время это не исключает их оригинальности: у каждого народа прослеживаются свои особенности, касающиеся тематики, художественной структуры, звуковой организации, функционального назначения... Например, в русском фольклоре (преимущественно Тульской губернии) были зафиксированы так называемые «смертные байки», в которых мать желает своему ребенку смерти (ученые до сих пор продолжают спорить об их истинном назначении²); в фольклоре адыгов бытовали колыбельные песни, предназначенные для укачивания одряхлевших старцев^{3*}, у карачаевцев и балкарцев существовали своеобразные

* У карачаевцев существовали колыбельные песни, называвшиеся «сарт-хурт белляула» (сарт-хуртские колыбельные песни) (материалы хранятся в личном архиве д. и. н. М.Д. Каракетова), в которых убаюкивали стариков, перешагнувших столетний возраст.

ритуальные колыбельные песни и игры под названием «Адили-Гудили» с одной и той же направленностью обрядов (началом, упорядочением жизни). М.Д. Каракетов – автор глубоко содержательной монографии «Из традиционной обрядово-культовой жизни карачаевцев» - введший их в научный оборот, усматривает связь привнесения этого культа в Карачай с хазарами: «Наличие у табасаранцев, рутульцев, татов, горских евреев и карачаевцев ритуальных колыбельных песен, обрядов вызывания дождя, детских и мужских игрищ с упорядочением порядка с одним и тем же термином *Адили-Гудили* и с одной и той же направленностью обрядов (началом, упорядочением жизни) позволяет нам усмотреть связь привнесения этого культа в Карачай с хазарами».⁴

У всех народов – больших и малых - во все времена колыбельные песни были тесно связаны с традиционными верованиями, поверьями, обрядами и обрядовой поэзией.

У карачаевцев и балкарцев в связи с рождением ребенка существовали обряды, уходящие своими корнями в далекую древность. Они довольно обстоятельно описаны в статье И.М. Шаманова «Обряды и поверья, связанные с рождением ребенка»⁵ и в монографии Х.Х. Малкондуева «Древняя песенная культура балкарцев и карачаевцев».⁶ Так, прежде чем уложить ребенка в *бешик* (люльку), укладывали туда кошку, при этом напевали:

Сени кибик джукъучу болсун,
Сени джукъунг анга болсун.
Кёзлери сени кибик джити болсун,
Джашау кюню бу сабийни кёб болсун.

* * *

Пусть будет сонливым, как ты,
Пусть твой сон перейдет к нему.
Пусть будет зорким, как ты,
Пусть жизнь этого ребенка будет долгой.⁷

(Подстрочный перевод).

Этот ритуал – укладывать кошку в люльку новорожденного с целью воздействовать на его здоровье – существует у многих народов. Автор статьи «Поэтика колыбельных песен народов Дагестана» Ф.З. Абакарова приводит следующий текст ритуальной песенки, с помощью которой укачивали кошку аварцы:

Ой, кошечка, кошечка,
Расскажи сказку, кошечка,

Охраняй люльку, кошечка.⁸

Адыги так же сначала укладывали в люльку кошку, а потом пеленали младенца под пение следующих строк:

В люльке кошка поспала,
Сон сладкий в ней оставила.⁹

А.Н. Мартынова в статье «Опыт классификации русских колыбельных песен» пришла к выводу: «Среди песен – обращений к различным существам с просьбой дать сон или укачать ребенка наиболее популярны песни, в которых центральным является образ кота»¹⁰. В качестве образца приведем следующую песенку, в свое время опубликованную известным собирателем русских народных песен П.В. Шейном:

Котинька-коток,
Котя-серенький хвосток,
Приди, котик, ночевать,
Мово Лешеньку качать!¹¹

У карачаевцев и балкарцев существовал и такой обряд: прежде чем дать ребенку грудь матери, женщина – долгожительница со счастливой судьбой дула через трубочку («быргы») в ушко младенца, а затем, приоткрыв клюв курицы (или петуха), касалась куриным язычком его язычка. Если он начинал шевелиться, говорили, что «ребенок познал куриный язык» и в будущем будет умным и мудрым». При этом исполнялась песня, обращенная к куриному богу – Джау-Джюджюгену:

Джау-Джюджген Гюллю Голлу,
Къыттайлада кючюнг уллу,
Башынг кюмюшден толу,
Чуунга аууз къокълу,
Игиликге тубет, Голлу.

Джау-Джюджген Гюллю Голлу,

* * *

У петухов сила большая,
Голова твоя серебром полна
(т.е. умом, мудростью полна)

... ..

Хорошее дай нам в будущем, Голлу¹²

Огромное значение, по сведениям информаторов, придавалось тому, чтобы обрезанная пуповина, подстриженные ногти, волосы ребенка не достались «злым духам». Для их отпугивания под голову младенца в качестве апотропеев (оберегов) клали железные предметы. А когда у него выпадал молочный зуб, его бросали в мышиную нору и при этом произносили такие слова:

Чычхан! Чычхан!
Эски тишими ал да,
Манга джангы тиш бер!

Мышь! Мышь!
Возьми мой старый зуб,
Дай мне новый зуб!

(Подстрочный перевод)

Это заклинание, как заметил до нас З.Х. Толгуров, почти дословно совпадает с заклинанием жителей острова Раратонга в Тихом океане:

Большая и малая крысы!
Вот мой старый зуб!
Прошу дать мне новый!¹³

Среди фольклористов до сих пор нет единой точки зрения на время появления колыбельных песен, но в одном утверждении они едины: по своему генезису колыбельные песни довольно архаичны, несут в себе магические элементы, испытали влияние разных эпох. Их общая историческая эволюция «состояла в утрате заговорно-заклинательных элементов и в превращении заклинательных образов в чисто художественные».¹⁴

Это подтверждается и карачаево-балкарскими колыбельными песнями. В них также прослеживается длительная эволюция: можно выделить песни раннего периода со следами ритуально-магической функции и более поздние колыбельные с преобладанием художественно-развлекательных элементов. Балкарский фольклорист Х.Х. Малкондуев, проделав значительную работу по изучению текстов колыбельных песен, пришел к мысли об их относительной изменчивости во времени. Он выделил три группы карачаево-балкарских колыбельных песен. По его мнению, в самых древних из них прослеживается особая функциональная роль слова.

В этих текстах «надежда возлагается на магическую силу словесных поэтических формул». Древний человек верил, что на судьбу ребенка можно повлиять посредством заклинаний и просьб. Ко второй группе ученый отнес песни, в которых содержатся обращения к языческим покровителям, видя в них помощь и спасение ребенка от злых сил и всякой нечисти. По своей внутренней композиции, строю стиха, музыкальным особенностям они близки к более архаическим формам колыбельных песен. И, наконец, к третьей группе ученый отнес поздно сочиненные песенные тексты, в содержании которых звучат пожелания ребенку вырасти здоровым, хорошо учиться, породниться с богатой семьей, стать известным человеком и т.д. В построении этих песен, на взгляд ученого, сказывается жанрообразующее влияние письменной поэзии.¹⁵

Такая классификация, основанная на изучении различных вариантов карачаево-балкарских колыбельных песен, не вызывает возражений. При этом надо учитывать, что проследить их относительную изменчивость во времени очень сложно, так как все записи были сделаны относительно поздно, в двадцатом веке. Насколько нам известно, единственным текстом, зафиксированным до названного времени, является «Колыбельная Джантугана». Она вошла в «Сказание о Карче» – древний памятник, которые ученые датируют XIV–XV вв.

Учитывая «возраст» текста и то обстоятельство, что он вводится в научный оборот впервые, приведем его полностью:

Деулес болдум	Я сильным стал
Деуджик болдум	Я крепким стал
Къанат къакътым	Я крылья расправил
Садакъ атдым	Я стрелу пустил
Деуер болдум	Я мужчиной стал
Сибил болдум	Я сибилом стал
Баз сек болдум	Я уверенным стал
Къаз сек болдум	Я надежным стал
Къаздан чыкътым	Я самостоятельным стал
Къозджик болдум	Я мощным стал
Къоздан чыкътым	Я вышел из опеки
Хаз кюч болдум	Я непобедимым стал
Хаздан чыкътым	Я вышел победителем
Хазар болдум	Я хазарином стал
Къуттурай кюнюм	Мой счастливый день
Къуттурай кюнюм	Мой счастливый день
Джана тургъан	Дающее свет
Айкъ кюнюм	Ясное солнце мое

Берик берип
Джан салгъан
Мени джаратхан
Къут кюнюм
Къут кюнюм
Къуттурай кюнюм
Къуттурай кюнюм
Менин джаратхан
Тейриз къут кюнюм
Меннге тин салгъан
Джаначакъ тургъан
Асыл ай тюнюм
Тейриз тин кюнюм
Меннге тин берген
Джарый тенгилген
Къуттурай кюнюм
Тейриз тин кюнюм
Меннге юн салгъан
Менин син юнюм
Джан-тин кёллезим
Менден узакъсан
Септе туракъсан
Туугъан туу джерим
Айатты джерим
Айа бётегим
Джан-сан тёнегим
Бешиккюн джырым
Къууанчар мутум
Салкъын булутум
Сибилти джуртум

Плоть дав
Ожививший (вложивший душу)
Меня создавший
Счастливым день мой
Счастливым день мой
Очень счастливый день мой
Очень счастливый день мой
Меня создавший
Божий счастливый день
Мне давший тело
Меня ожививший
Добрая лунная ночь моя
Божий день мой
Мне давший тело
Светом заполненный
Мой счастливый день
Божий день мой
Мне давший голос
Мой громкий голос
Создатель души и тела
От меня далеко ты
В сепе находишься
Родная тучная земля моя
Чтимая земля моя
Нежный верблюжонок мой
Душа и тело мое
Колыбельная песня моя
Радостная мысль моя
Прохладная туча моя
Сибилти – родина моя¹⁶

(Подстрочный перевод Х.И. Суюнчева)

Поэтический текст этой удивительной колыбельной песни, по всей вероятности, рожден путем импровизации в момент укачивания ребенка. Песня не имеет строгой художественной организации, «строчки возникают в соответствии с воображением поющей, они могут продолжаться и продолжаться».¹⁷ В своей импровизации мать предрекает своему малышу счастливую судьбу мужественного воина, хорошего сына – заботливого, доброго, «светлолицего». Тепло женской души, психологический настрой поющей согревают каждое слово, каждую строчку песни. Мать ласково называет сына

то «ясным солнцем», то «нежным верблюжонком», то «лунной ночью», то «прохладной тучей». Любовь матери, ее мечта о счастливой судьбе малыша – основное содержание песни.

Язык колыбельной прост, ясен и лаконичен. Музыкальная «плавность» создается главным образом повторением отдельных звуков, слов и предложений.

Анализируя наиболее архаичный пласт карачаево-балкарских колыбельных песен, Х. Малкондуев обратил внимание на то, что даже в наиболее древних из них «почти никогда не упоминаются имена языческих покровителей и магометанского аллаха», но зато они довольно ясно передают связь песен с определенными этнографическими ритуалами.¹⁸ В качестве образца ученый приводит следующий текст:

Белляу, белляу, киши тонлу,
Суукъ кюнюнгде болгъун юч тонлу,
Ючюнчю тонунг кёрпеден,
Сау къутулгъун, балачыгъым, бешикден
Бёрю тонунг желпегей.
Желпегей тонунг жел этсин,
Кёлсиз тенглеринге кёл этгин.

Белляу, белляу, в шубе кошки,
В холод, чтоб было у тебя три шубы,
Чтоб третья шуба была из мерлушки,
Чтобы здоровым, дитя, ты покинул колыбель.
Волчья шуба накинута нараспашку на тебе.
Нараспашку накинута твоя шуба пусть от ветра
шевелится,
Слабых друзей, чтобы ты подбадривал.
Белляу, белляу, белляу.¹⁹

Как замечает ученый, пожелание иметь три шубы совсем не случайно. «Кошачья шуба должна спасать от болезни, волчья от всякой нечисти, а мерлушковая – должна помочь жить долго».²⁰

Как и у других народов, у карачаевцев и балкарцев создателями, носителями и исполнителями колыбельных песен были, в основном, женщины – матери, бабушки, сестры, няни, которые своим врожденным чутьем понимали, что для «ребенка нужны именно песни... умиротворяющие, светлые и монотонные. Так создавалась форма для колыбельной песни. Те же материнские чувства подсказали, каково должно быть содержание колыбельной песни: здесь же отражается все, что есть в душе матери лучшего, возвышенного».²¹

В создаваемый образ мать (бабушка, сестра, няня) вкладывала свое представление о настоящем мужчине, идеальной женщине. «В семь лет оседлает коня», «одной рукой согнет подкову», «обгонит летящего орла», «дотянется руками до звезд», – таков идеал настоящего мужчины. Часто образ дополняется описанием одежды и снаряжения:

Акь кюмюшден айыллары,
Накьут – налмаз ёзенгиси,
Кёк схарладан кёнчеги,
Окья тигилген кёбчеги...

* * *

Из белого серебра подпруги
Алмазами украшено стремя,
Из синего сукна штаны,
Украшена галуном седельная подушка
(Подстрочный перевод)

Или:

Алаладан, Алаладан
Къапталчыгъынг – ала лаудан...
Алаладан, Алаладан

* * *

Казакин твой из разноцветного шелка...²²

Подобный идеал настоящего мужчины – смелого, сильного, ловкого – характерен для поэзии всех народов Северного Кавказа. В даргинской колыбельной песне мать мечтает, чтобы «ее сын прошел по жизни, как лихой скакун», «достиг заоблачных вершин, откуда спускаются туманы», был «сильным и смелым, как лев, красивым и ловким, как сокол»²³

А вот отрывок из аварской народной песни:

С размаху на коня садится
Гордо оружие носит,
Быстротечную реку
Переплывает он,
Дракона, что в траве,
Рассекает пополам.²⁴

В карачаево-балкарских колыбельных песнях мать, как правило, хочет видеть своего сына полезным для людей человеком:

Акьыл-балыкъ сен болсанг,

Сени халкъа берирме,
Бир насыбым бар эсе
Халкъгъа джараб кёрюрге.²⁵

Станешь взрослым,
Отдам тебя народу,
Если есть у меня хоть немного счастья,
Увижу тебя приносящим пользу народу.

(Подстрочный перевод)

Этот мотив общественного предназначения человека в одной из адыгских колыбельных песен выражен также совершенно конкретно: «Золотой росой ты выпал для селения».²⁶

В карачаево-балкарской колыбельной поэзии четко передан и идеал женщины: красивой, скромной, доброй, трудолюбивой. Чаше всего ее красота сравнивается с цветком («гокка хансча»), с «солнечным лучом» («кюн таякъча»), с ласточкой («къарылгъашча»). Глаза ее – «словно черные смородинки», («къара дугъумча»), ресницы – словно «крылья орла» («кирпиклеринг къуш къанатлай»), брови – «на белой скале черный бобр» («акъ къаяда къара къундуз»). В то же время в карачаево-балкарских колыбельных песнях, как и в фольклоре других северокавказских народов, более ярко, более емко представлен образ мальчика. Некоторые исследователи считают, что этот факт свидетельствует о расцвете колыбельной поэзии в патриархальный период²⁷. В этом утверждении есть, на наш взгляд, своя логика.

Полноправными образами колыбельных песен являются животные и птицы, которые, как правило, действуют по «образу и подобию человека». В карачаево-балкарских колыбельных песнях это, чаще всего, козленок, кошка, орел, бобр, жеребенок... В 30-е годы Эфенди Капиев записал у Сулеймана Стальского замечательную колыбельную, которую напевала будущему ашугу мать. В ней наряду с образами хитрого мельника и старухи фигурируют животные – лисица, собаки, козлята... При этом лисица – «танцует на льду», собаки «отдают кости скалам», козлята «дарят старухе сало»:

На льду лисица танцевала, говорят,
Лисица ножик потеряла, говорят.
Шел мимо хитрый мельник, говорят,
Шутник известный и бездельник, говорят.
И ножиком он, говорят,

Козла зарезал, говорят,
И мясо отдал, говорят,
Своим соседкам, говорят,
Соседки дали, говорят,
Собакам кости, говорят,
Собаки дали, говорят,
Остатки скалам, говорят,
А скалы дали, говорят,
Свой щебень рекам, говорят...²⁸

Большой интерес в этом плане представляет и другая осетинская колыбельная песня, в которой главное действующее лицо – жук:

Ло-ло, ло-лю, а ло-ла,
Спи, сынок мой, досветла.
Спи - усни, к нам жук идет,
Черный с головы до пят,
Крылышки его блестят,
Черная на нем черкеска,
А кинжал натерт до блеска²⁹

(Перевод Н. Гребнева)

В карачаево-балкарской поэзии особый пласт составляют колыбельные, сложенные и исполняемые бабушками. В них зачастую подвергаются осуждению «нелюбимые» невестки. Так, в одной из таких песен бабушка желает своему любимому внуку не жениться на такой «безрукой», «нерасторопной» женщине («бечел»), как его мать... В другой колыбельной из этого же цикла свекровь осуждает мать своего внука за вредность, сердитый нрав («когда рассердится, земля дрожит под ее ногами»...). Бытует и колыбельная, в которой она сравнивает свою невестку с «неуживчивым дубом» («буруш эмен»).

Народная память сохранила не только тексты таких колыбельных песен, но и имена их исполнительниц. Так, «Колыбельную Азамат-Герия» напевала замечательная карачаевская певица Алтын Батчаева («Слепая Алтын» – так звали ее в народе). Она была «молочной» матерью (в доме аталыков из Тухума Батчаевых) Азамат-Герия Крым-шамхалова. В песне создан образ благородного князя, который своим появлением «словно солнце, освещает темноту»; он так быстр и ловок, что может обогнать летящего орла; он добр и гостеприимен; восемьдесят всадников могут отдохнуть в его доме:

Азамат-Герий – хан атлы,
Ханым учхан кьушдан кьанатлы,

Къабагъында алтын терек орнатды.
Тюб тамыры Ташлы сыртдан къарайды,
Баш булчугъу джулдузланы санайды
Салкъынына сексаен атлы къонады³⁰

Азамат-Герий – хан,
Мой хан быстрее летящего орла.
Посадил в своем дворе золотое дерево,
Корни его достигли Ташлы Сырта,
Крона его считает звезды (доросла до звезд),
Под его тенью отдыхают восемьдесят всадников

(Подстрочный перевод)

«Колыбельная Шелебея», как свидетельствует народная молва, исполнялась Крымхан Карабашевой. В ней отразились душевный настрой бабушки, мечтающей о счастливой судьбе внука. «Колыбельная Шелебая» сдобрена юмором и отличается четкостью и совершенством ритма:

Ала дайдан, ала дайдан,
Санга къатын мен аллыкъма
Чирик байдан.
Этген бернеси кѣлюме джетмез
Тонга дери да,
Тай хорала сайлатырма
Онга дери да ...

Ала дайдан, ала дайдан,
Я возьму жену тебе
Из богатой семьи,
Своими подарками она не угодит мне,
Вплоть до шубы,
Сделаю так, что десять гневных жеребят
Дадут тебе на выбор...³¹

(Подстрочный перевод)

Известно и имя сочинительницы замечательной колыбельной «Смотри туда, смотри сюда! - сказала - я». Это Джулдузхан Семенова (урожденная Биджиева, мать известного поэта Исмаила Семенова). Эту песню она напевала над бешиком своего внука Азрета (будущего поэта):

Ары къара, бери къара, -

Дедим да,
Къалкъы да къал, татлы бала, -
Дедим да,
Чалкъы чала, бели тала,
Сюгенинден кѣлю къала, -
Дедим да,
Тенглерииден алгъа бара, -
Дедим да,
Татлы бала, къалкъыб къала, -
Дедим да.³²

Смотри туда, смотри сюда, -
Сказала я,
Усни, мой сладкий, -
Сказала я,
Косит сено до усталости в пояснице, -
Обижается на свою возлюбленную, -
Сказала я,
Идет впереди своих друзей, -
Сказала я,
Мой сладкий дремлет, -
Сказала я.

(Подстрочный перевод)

Всего одиннадцать строк, но как тонко, какими меткими, лаконичными психологически значимыми штрихами передали они внутренний мир женщины! Женщины, горячо любящей своего внука, желающей ему самого обычного человеческого счастья: жениться по любви, быть здоровым и до усталости в пояснице косить сено...

В текст карачаево-балкарских колыбельных песен, как индивидуальных импровизаций, так и «классических», органично входят устойчивые словесные формулы-пожелания: «Пусть над твоей головой прокричит добрая ворона» – «Башынгдан огъурлу къаргъа къычырсын»; «Пусть в твоём дворе примется золотое дерево» – «Къабагъында алтын терек орналсын»; «Живым - здоровым покинь люльку» – «Сау къутулгъун бешикден»; «Пусть будут крепкими пути твоей люльки» – «Бешигинги бауу бек болсун»; «Дитя, пусть я умру раньше тебя» – «Бала, сенден алгъа ёлейим» и т.д.

Иногда эти словесные формулы-пожелания носят шуточный характер. В качестве образца приведем пожелание из колыбельной

песни, записанной Уфуком Таукулом в Турции от Хабибат Апноевой (и ученый, и сказительница – выходцы из Карачая):

Къошда итле талашсала,
Ит кючюгюнг бек къабсын.

Если в коше будут грызться собаки,
Пусть твой щенок будет самым кусачим...³³

(Подстрочный перевод)

Введение словесных формул-пожеланий в текст колыбельных песен придает им особую выразительность, «мыслительную» емкость.

Колыбельные песни могут служить прекрасным материалом при изучении этнографии народа, так как из них можно получить достоверные сведения об условиях его жизни, промыслах, трудовых навыках, жилище. О художественных достоинствах и значении колыбельных песен образно и точно сказал Кайсын Кулиев: «Нет на свете песен человечней и прекрасней колыбельных. Таковы и горские колыбельные. В них – человеческая и глубокая сущность жизни, которая не поддается объяснению и толкованию. Мне кажется, что истоком всей мировой лирики была колыбельная песня. Ее покоряющая сила неотразима, в ней материнское сердце, которое вместило всю радость и все горе мира, всю нежность и все тревоги на земле».³⁴

Примечания

1. *Пропт В.Я.* Фольклор и действительность. – М. 1976. С. 74.
2. *Мельников М.Н.* К вопросу об эстетике детского фольклора // Эстетические особенности фольклора. Улан-Удэ, 1969. С. 156-159.
3. *Налоев З.М.* Этюды по истории культуры адыгов. Нальчик, 1985. С. 114-119.
4. *Каракетов М.Д.* Из традиционной обрядово-культовой жизни карачаевцев. М. 1995. С. 292.
5. *Шаманов И.М.* Обряды и поверья карачаевцев, связанные с рождением ребенка // Проблемы этнической истории народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1980. С. 72-94.
6. *Малкондуев Х.Х.* Древняя песенная культура балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1990. С. 98-107.
7. Там же. С. 100.
8. *Абакарова Ф.З.* Поэтика колыбельных песен народов Дагестана // Поэтика фольклора народов Дагестана. Махачкала, 1981. С. 94.
9. *Налоев З.М.* Адыги // Семейно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа. Махачкала, 1981. С. 81.
10. *Мартынова А.Н.* Опыт классификации русских колыбельных песен // Сов. Этнография. 1974. №4. С. 108.

11. Русское народное творчество. М. 1965. С 296.
12. *Каракетов М.Д.* Из традиционной обрядово-культовой жизни карачаевцев. С. 319.
13. *Толгуров З.Х.* Движение балкарской поэзии. Нальчик, 1984. С. 31.
14. *Аникин В.П.* Русские народные пословицы, поговорки, загадки и детский фольклор. М., 1957. С. 91.
15. *Малкондуев Х.Х.* Обрядово-мифологическая поэзия балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1996. С. 120.
16. *Хасанланы Н. Къарча.* Черкесск, 1994. С. 347-348.
17. *Абакарова Ф.З.* Поэтика колыбельных песен народов Дагестана... С. 95-96.
18. *Малкондуев Х.Х.* Обрядово-мифологическая поэзия балкарцев и карачаевцев. С. 121
19. Там же. С. 121-122.
20. Там же. С. 122.
21. *Ветухов А.* Народные колыбельные песни. М., 1892. С. 131.
22. Чум, чум, чум терек. Черкесск, 1994. С. 7.
23. *Далгат У.Б.* Фольклор и литература народов Дагестана. М., 1962. С. 117.
24. *Абакарова Ф.З.* Поэтика колыбельных песен народов Дагестана. С. 96.
25. Из архива автора статьи.
26. *Мижаев М.И.* Детский песенный фольклор адыгов // Тр. Карачаево-Черкесского научно-исследовательского института экономики, истории, языка и литературы. Черкесск. 1973. С. 113.
27. Там же.
28. *Капиев Э.* Избранное. М., 1955. С. 410.
29. Песни далеких лет. Орджоникидзе, 1974. С. 168.
30. Чум. чум, чум терек. С. 7.
31. Текст колыбельной песни любезно предоставлен заслуженной артисткой Российской Федерации Л. Гочияевой.
32. Текст любезно предоставлен народным поэтом Карачаево-Черкесии А. Семеновым.
33. «Ленинни байрагъы». 1991. - 15 марта.
34. *Кулиев Кайсын.* Так растет и дерево. М., 1975. С. 279.

Т.М. Хаджиева.

Из истории культуры Балкарии и Карачая. (Исмаил Урусбиев и его сыновья)

В XIX в. под благотворным влиянием представителей русской демократической культуры на Северном Кавказе среди местной интеллигенции возникает интерес к истории и культуре края.

Начиная с конца XIX в. в дело собирания и изучения истории, этнографии, материальной и духовной культуры балкарцев и карачаевцев большой вклад внесли Исмаил Мырзакулович Урусбиев и его сыновья — Сафар-Али и Науруз.

Они не только принимали у себя (в Урусбиево) и сопровождали в поездках иностранных альпинистов, ученых, представителей русской академической науки и культуры академиков Вс.Ф. Миллера, Г. Абиха, профессоров Л.Г. Ковалевского, Л.Г. Лопатинского, А.И. Дьячкова-Тарасова, композиторов С.И. Танеева, М.А. Балакирева, художника Н.А. Ярошенко и др., но и знакомили их с историей, фольклором своего народа. Вот что пишет о своих информаторах братьях Наурузе и Сафар-Али Урусбиевых один из русских путешественников П. Остряков в своем Предисловии к текстам карачаево-балкарских нартских сказаний, опубликованных в 1879 г.: «Им дороги памятники родной поэзии и они с прискорбием боятся, что не найдется человека, который бы хотя в русском переводе, сохранил заветные песни. Желание и любовь их доходит до того, что оба брата наперерыв предлагали мне быть переводчиками и комментаторами...» (1). Читая далее восторженные слова П. Острякова относительно фольклора балкарцев и карачаевцев: «Какая колоссальная фантазия, какие описания природы, какие величественные типы! Из легенд их, кроме поэтической стороны, можно было бы узнать все их религиозные и нравственные идеалы, обыденную жизнь, историю с мифических времен до наших дней, потому что нет того выдающегося в их жизни события, нет того мало-мальски замечательного лица, которое не было бы воспето своим Гомером и песня последнего не переходила из рода в род» (2), — лишний раз убеждаешься, насколько прекрасно Урусбиевы знали свое словесное искусство и насколько искусными рассказчиками они были.

В этой же публикации П. Остряков пишет: «Когда сюда (на Кавказ — Т.Х.) приезжал наш многоуважаемый М.А. Балакирев с целью собрать и аранжировать местные мотивы, то князь У.-Б. (Исмаил Урусбиев — Т.Х.), как лучший знаток, приехал со своими национальными инструментами в Пятигорск, и доставил М.А. (Балкиреву — Т.Х.) полный материал для репертуара балкарских мелодий...» (3).

В 1885 г. в Урусбиево «С.И. Танеев произвел от князя Исмаила Урусбиева, считавшегося тогда «одним из немногих знатоков старых кавказских песен», двадцать записей этих песен. Одновременно С.И. Танеев собрал от Урусбиева ряд сведений о музыке кавказских горцев, послуживших материалом к составлению заметки о музыке горских татар (балкарцев — Т.Х.)» (4).

Сам же С.И. Танеев в одном из своих писем так характеризует И.М. Урусбиева: «С нами едет владелец урусбиевского аула, человек во многих отношениях замечательный, Исмаил Мирзакулович ... лицо, знающее весь Кавказ, обычаи разных народов, музыку старинную и новейшую (понятно, кавказскую), знающий историю и географию, Бокля, Дарвина и т.п.. Считается здесь первым знатком кавказских преданий» (5).

Помимо П. Острякова, М.А. Балакирева, С.И. Танеева Исмаилом Урусбиевым и его сыновьями очень много фольклорного и этнографического материала было сообщено М.М. Ковалевскому, Вс. Миллеру, Г.Н. Потанину и др., которые использовали его в своих работах.

О том, что князь Урусбиев и его сыновья прекрасно знали свою изустную словесность и были великолепными рассказчиками, упоминают в своих публикациях и исследователи Кавказских гор и альпинисты. Вот что пишет геолог М.К. Голомбиевский в одном из своих очерков: «В ущелье между вершинами (Эльбруса — Т.Х.) нам опять попало пространство, покрытое гололедицей, которая привела мне на память интересную легенду, существовавшую между горцами и рассказанную мне в 1887 г. покойным Исмаилом Урусбиевым. Легенда эта говорит, что между вершинами Эльбруса, пониже седловины, есть родник с теплою водой, выходящей наружу двумя струями, одна из которых дает живую воду, другая — мертвую. Стережет этот родник особого вида орел, который на всякого дерзкого, взбиравшегося на вершину, сначала напускает метель, а если это не заставит его вернуться, выклеывает ему глаза» (6).

У С. Анисимова читаем: «Занимая гостей, Науруз отдался воспоминаниям, рассказывал горские легенды, рассказывал о своих экскурсиях с альпинистами, об охоте» (7).

А один из постоянных гостей и слушателей Науруза Исмаиловича профессор В.В. Дубянский в своих путевых заметках, описывая оружие, висевшее в гостиной Урубиевых, пишет: «Безмолвно глядели на нас беспристрастные свидетели былых кровавых битв, дороною ценою которых покупалась свобода, и шумных пиров среди насиженных скал и лесов под звуки песни народного барда, облекавшего в форму поэтической импровизации те или иные яркие эпизоды из истории... татарского (балкарского — *Т.Х.*) племени или посвящавшего вольную песнь свою героическим сказаниям о древних, некогда будто живших на Северном Кавказе от Черного моря до Волги нартах-богатырях, отличавшихся величественной и привлекательной наружностью и прославленных в памяти потомков подвигами благородства, бесстрашия и силы» (8).

Братья Урусбиевы не только рассказывали и записывали, но и публиковали фольклор своего народа. Так, в 1881 г. Сафар-Али Исмаилович опубликовал на русском языке нартские сказания балкарцев. Небольшое его предисловие к этим сказаниям «Несколько слов от составителя и переводчика» и комментарии положили начало научному изучению эпоса балкарцев и карачаевцев (9). Нужно отметить, что сказания, опубликованные Сафар-Али Урусбиевым, послужили основой и для энциклопедической статьи «Нартские богатыри», опубликованной в 40-м томе словаря Брокгауза и Ефрона (1897 год). А часть, записанных Наурузом Исмаиловичем карачаево-балкарских фольклорных текстов, вошла в публикацию Н.П. Тульчинского: «Поэмы, легенды, песни, сказки и пословицы горских татар (балкарцев — *Т.Х.*) нальчикского округа Терской области» (10). «Издание Н.П. Тульчинским старинных песен, собранных Наурузом Урусбаевым, создание М.А. Балакиревым концертной лезгинки «Исламей», картин Н. Ярошенко «Песня о былом», «У Подножия Эльбруса», «Шат-гора»... — все это культурные плоды «обратной связи», возникшей в результате знакомства первых просвещенных горцев с лучшими представителями русской демократической культуры», — пишет первая исследовательница карачаево-балкарского просветительства Ф.А. Урусбиева в своей статье «Просвещение и культура Балкарии в XIX — начале XX века», которая является одной из самых основательных и значимых работ по данной проблеме (11).

Подвижническая деятельность Урусбиевых отвечала потребностям русской науки того времени и поэтому была в значительной степени плодотворной. Именно благодаря им история, этнография,

народное творчество балкарцев и карачаевцев нашли широкое отражение в русской историографии второй половины XIX в.

Помимо просветительства и различных культурных и хозяйственных начинаний* с ними связано горюководительство и изучение края.

Урусбиево было центром «альпийских экскурсий» не только для русских, но и иностранных ученых и альпинистов. Именно отсюда они при самом внимательном содействии Урусбиевых и их односельчан-проводников, отправлялись для восхождения на Эльбрус, на вершины Главного хребта и на перевалы, для перехода в Сванетию или Карачай**.

«Милый Петр Ильич! — пишет в своем письме Чайковскому С.И. Танеев. — Завтра выезжаю в путешествие, которое продолжится двадцать дней. Мы сделаем перевал через Кавказский хребет близ Эльбруса, что представляет очень большие трудности, ... потом проедем в Сванетию... Наше путешествие обставлено очень большими удобствами: нас провожает владелец перевала Измаил Урусбиев. Лошади и проводники будут готовы...» (12).

Во второй половине XIX века интерес иностранных альпинистов и ученых к Кавказским горам значительно возрос. Так, Председатель Английского Королевского Географического Общества Дуглас Фрешфильд, основав в Лондоне первый альпийский клуб, стал инициатором в деле исследования Кавказских гор. Его восхождения в горах Кавказа описаны в ряде книг, которые считаются одними из лучших дореволюционных трудов, посвященных описанию Кавказа и его обитателей (к сожалению, до сих пор ни эти работы, ни книги Ф.С. Грове, М. Деши, Г. Мерцбахера и других иностранных авторов, в которых также сосредоточен огромный материал по Кавказу, не переведены на русский язык. Сколько интересных исследований появилось бы в кавказоведении, будь они в свое время переведены и опубликованы).

Этому знаменитому альпинисту, дважды покорившему Эльбрус (1868, 1886) в 1907 году, во время празднования юбилея анг-

* См об этом подробно работы О.Л. Опришко, Ф.А. Урусбиевой, И.М. Ми-
зиева, И.М. Шаманова, А.И. Мусукаева, Р.К. Отаровой, Т.Ш. Биттиро-
вой, Х.-М.А. Сабанчиева и др.

** Кстати, здесь хотелось бы обратить внимание на то, что многие авторы дореволюционных работ подчеркивали, что «за время исследования русскими и иностранными альпинистами «диких» дебрей Кавказа не было отмечено ни единого нападения или даже враждебного отношения к ученым со стороны горцев» (13).

лийского альпинистского клуба, был вручен диплом почетного члена Русского Горного общества.

После Д. Фрешфильда на Эльбрусе побывали не только члены его альпийского клуба, но и швейцарцы, итальянцы, немцы и другие иностранцы. Что касается последних, то многие из них являлись членами «Кавказского альпийского клуба», основанного в конце XIX в. в Баденском гросс-герцогстве Германии, который впоследствии очень много сделал в деле изучения Кавказа.

Все эти альпинисты, будучи на Кавказе, каждый раз останавливались в доме Исмаила Урусбиева, который всегда был очень внимателен к своим гостям. Вот что по этому поводу писал известный венгерский альпинист Деши, покоривший в 1884 г. западную вершину Эльбруса: «Среди всех горных жителей, которых я во время своих частых путешествий встречал, единственный, быть может, Исмаил Урусбиев относился сознательно к задачам нашего путешествия и всецело входил в наше положение...» (14). Именно за это свое внимание и понимание, и за неоценимую помощь ученым, людям искусства и альпинистам Исмаил Мурзакулович Урусбиев был избран почетным членом Русского Географического Общества. В дореволюционных публикациях указывается и то, что он был награжден и орденом св. Станислава 3-й степени, а также медалью «За усердие».

После того как в Пятигорске в 1902 г. было открыто Кавказское Горное Общество под председательством О.А. Чечотта, многие члены Общества: Р.Р. Лейцингер, В.В. Дубянский, Я.И. Фролов и многие другие, приезжая в Урусбиево, уже прибегали к помощи сына покойного Исмаила — Науруза, который был действительным членом этого Общества.

А о том, как много сделал для Кавказского Горного Общества Науруз Урусбиев свидетельствует специальная статья В.В. Дубянского «К портрету князя Науруза Исмаиловича Урусбиева», опубликованная в 1917 г. в журнале «Кавказские курорты».

«Фамилия князей Урусбиевых на Северном Кавказе бесспорно принадлежит к числу тех немногих туземных фамилий, которые приобрели почетную известность далеко за пределами родных гор и России. Мы не знаем ни одного капитального труда среди посвященной высокогорному Кавказу и району Эльбруса отечественной и иностранной литературы — английской, итальянской, немецкой, французской, где бы ни упоминалось с признательностью о покойном князе Исмаиле, свидетеле времен покорения Кавказа, или об его достойном наследнике, ныне здравствующем

князе Наурузе Исмаиловиче, никогда не отказывавших в радушном гостеприимстве и просвещенном содействии, заброшенным в самое сердце Центрального Кавказа ученым и путешественникам.

Князь Измаил лично сопровождал в 1868 г. до большой высоты по фирновым полям юного Фрешфильда в его восхождении на восточную вершину Эльбруса (19 июня); он обошел все окрестные высоты и ущелья с неутомимым исследователем и отцом геологии Кавказа, знаменитым нашим академиком Германом Абигом; на его средства была проложена прекрасная для того времени колесная дорога от селения Урусбиево, последнего административного центра в верховьях Баксанской долины, до крайних северных границ горско-татарских урусбиевских земель и выхода Баксана из доломито-известняковых горных теснин в область Гундулена-Атажукинских верхнемеловых предгорий.

...Следуя благому примеру покойного отца, князь Науруз Исмаилович по мере сил старается поддерживать сооруженную старым князем дорогу. Благодаря его же заботам поддерживаются в полной исправности и своевременно перебрасываются новые мосты через Баксан на смену снесенным бурной рекой в пределах земель Урусбиевского общества.

...Князь Науруз Исмаилович всегда относился с большим сочувствием к начинаниям и задачам Кавказского Горного Общества, с главным учредителем которого — покойным Р.Р. Лейцингером его связывали узы старинной дружбы. Неоднократные многолюдные экскурсии по долине Баксана к Азаусскому плетчеру, на фирновые поля Эльбруса и на вершины седого великана, традиционно устраивавшиеся ежегодно под флагом Кавказского Горного Общества, при жизни чутко интересовавшегося ими старого альпиниста, всеми горячо любимого Рудольфа Рудольфовича, неизменно встречали самый теплый прием в усадьбе князя Урусбиева. И, вероятно, многие из участников таких экскурсий, когда дойдут до них эти строки, живо с благодарностью вспомнят те часы, которые они провели в уютной и поместительной «кунацкой» урусбиевского дома под шум волн Баксана и Кыртык суу за уставленным угощением столом в непринужденной и интересной беседе с радушным хозяином, имеющим и умеющим порассказать немало занимательного о родных горах и ущельях, о длинном ряде заглядывавших сюда путешественников нередко с очень громкими именами (Максим Ковалевский, композитор Римский-Корсаков, Фрешфильд, Мерцбахер, Селла, Гроше, Деши и т.д.), то здравствующих и поныне, то переселившихся

уже в лучший мир и смотрящих на все с пожелтевших картонов
фамильного альбома Урусбиевых такими сильными, энергичны-
ми, бодрыми, свежими...

На глазах у нижеподписавшегося родилось и росло Кавказское
Горное Общество, пережило и светлые и черные дни. С тем боль-
шей готовностью откликнулся он в переживаемый момент пере-
лома в жизни дорогой ему общественной организации на предло-
жение редакции К.Г.О. написать несколько строк к портрету кня-
зя Н.И. Урусбиева и выражает твердую уверенность, что явится
выразителем мнения всех, имевших счастье полюбоваться вблизи
дивной картиной царственного величия Эльбруса и соплеменных
ему гор, если позволить себе с печатных страниц «Кавказских
курортов» обратиться с сердечным приветом и чисто русским
«спасибо!» к князю Наурузу Исмаиловичу Урусбиеву за его ра-
душье и теплое участие» (15).

В этом же журнале была напечатана статья А.П. Лорча «Мы и
горцы», в начале которой он, сообщив об открытии Кисловодско-
го отдела Кавказского Горного Общества, далее знакомит читате-
лей с рядом задач, стоящих перед Отделом, и с людьми, оказы-
вающими поддержку и помощь Обществу. Среди этих людей ав-
тор особенно выделяет Урусбиевых:

«На открытии Кисловодского отдела Кавказского Горного
Общества сын диких гор живописной Балкарии таубий Баксанук
Тавлет-Гиреевич Сюйюнчев приветствовал народение этой
культурной ячейки, обещая как нравственную, так и посильную
поддержку со стороны горского населения.

Предполагая в настоящей заметке сказать несколько слов о
желательности совместной работы нашего Общества с горским
населением, я ограничусь здесь указанием на те две из народно-
стей Северного Кавказа, которые по своему этнографическому
распределению ближе других стоят району деятельности «Кисло-
водского отдела» — то есть балкарцев и родственных им карача-
евцев.

Благодаря их миролюбивому характеру и большому интересу
проявляемому ими ко всем культурным начинаниям и науке, они
несомненно оправдывают возложенные на них надежды.

Начало этой культурной работы давно уже положено было
ныне покойным князем Исмаилом Урусбиевым, имя которого
стало известно всем русским и иностранным исследователям
Кавказских гор, как равно и всем туристам, посещающим Баксан-
ское ущелье с целью взобраться на седого великана, царственно

возвышающегося над сниженными вершинами Кавказского хребта

Имя таубия Исмаила связано с лучшими воспоминаниями о Кавказе таких ученых альпинистов, как Абих (1853), Фрешфильд (1868), Деши (1884), Мерцбахер (1891) и других, которые под покровом этого просвещенного и гостеприимного горского князя всегда находили поддержку в своих предприятиях и радушный прием.

Сын его, Науруз Исмаилович продолжает начатое отцом дело и дом Урусбиева — в ауле того же имени, расположенном у подножья двуглавого Менги Тау, который, благодаря накопившимся за свыше шестидесятилетним подаркам, портретам и воспоминаниям побывавших там путешественников, представляет собой миниатюрный альпинистский музей, служит по сей день убежищем для туристов» (16).

С.С. Анисимов в своей работе «От Казбека к Эльбрусу» пишет: «Еще в 1868 г. известный английский альпинист Дуглас Фрешфильд оставил здесь (в семье Урусбиевых — Т.Х.) переплетенную тетрадь, в которую записал свое восхождение на вершину Эльбруса с проводником Ахией (Соттаевым — Т.Х.) из Урусбиева и с двумя альпийскими проводниками Тукером и Муром. С тех пор в эту книгу вносили свои записи все, кто бывал в Урусбиево и останавливался в кунацкой Урусбиевых... Всем им Урусбиевы оказывали самый радушный прием, о котором и сейчас свидетельствуют их признательные записи, оставленные в названной тетради. Она хранится и теперь еще в роду Урусбиевых» (17).

В 1894 г., после окончания первой тетради Науруз Исмаилович для своих гостей завел новую тетрадь. К сожалению, эти тетради до сих пор не обнаружены. Вот что о них говорится в статье «Ценное приобретение», опубликованной в 1929 г.: «По всей вероятности нет ни одного человека в СССР и Европе из числа путешествовавших по Кавказу в период до и после Октября и принимавших экспедиции и экскурсии с разнообразными целями... в высокогорном Кавказе, особенно в районе Эльбруса, который бы ни останавливался в сел. Верхний Баксан (с. Урусбиево) в семье Урусбиевых и не сделал бы своих записей в их фамильной тетради. Эти тетради (одна с 1868 г.), которую оставил знаменитый альпинист Дуглас Фрешфильд с записью своего первого восхождения на вершину Эльбруса и целым рядом последующих всех, кто бывал в Урусбиево, а другая с 1894 г. такого же характера, является драгоценной летописью и памятником продолжи-

тельной полосы в истории альпинизма и исследовании высокогорного Кавказа и его обитателей, а помещенные в них записи ряда ученых, художников, писателей, альпинистов как русских, так и европейцев, обрисовывают яркими и подчас художественными чертами отдельных выдающихся представителей культурной общественности дореволюционной России.

До последнего времени эти тетради хранились в роду Урусбиевых как фамильная реликвия.

Облполитпросвет Кабардино-Балкарской автономной области недавно удалось приобрести одну из вышеуказанных тетрадей-записей (с 1894 г.) и в настоящее время она хранится в центральной библиотеке г. Нальчика.

Облполитпросвет совместно с кабинетом краеведения Ленучгородка надеется в ближайшем будущем материал этих записей использовать для составления и издания очерка по истории альпинизма и туризма в высокогорном Кавказе» (18).

А О.Л. Опрышко в своей книге «По тропам истории» отмечает, что Облполитпросвет Кабардино-Балкарской автономной области тогда приобрел не только тетрадь, но и редкие фотографии людей, посетивших Приэльбрусье и, что и первая тетрадь (записи с 1868 г.) в двадцатые годы была подарена Урусбиевыми «областному обществу краеведов, возглавляемому основателем и первым директором Кабардино-Балкарского краеведческого музея М.И. Ермоленко» (19).

О судьбе данной тетради существует и другая версия, по которой ее якобы в 1895 г. вместе с коллекцией Исмаила Урусбиева древних археологических памятников из Баксанского и Чегемского ущелий приобрел у Науруза Исмаиловича венгерский археолог Гн. Зичи. Что касается коллекции, она сейчас хранится в одном из будапештских музеев, а о тетради ничего не известно.

Может быть эти бесценные тетради погибли во время Великой Отечественной войны и «потеряны навсегда, а может быть они где-то лежат и ждут своего часа». То же самое можно сказать и о картинах, картах, фотографиях, оружии и других экспонатах из кунацкой родоначальника эльбрусианы Исмаила Мырзакуловича Урусбиева, который, по словам многих очевидцев, представлял собой миниатюрный альпинистский музей.

Примечания.

1. *Остряков П.* Народная литература кабардинцев и ее образцы// Вестник Европы. СПб., 1879. т.IV, кн.8-9. С. 701.
2. *Там же.* С. 700-701.
3. *Там же.* С. 704.
4. *Беляев В.М.* По поводу записей музыки кавказских горцев С.И. Танеева // Памяти С.И. Танеева. М.-Л., 1947. С. 212; подробно о фиксации музыкального творчества кавказских горцев, в том числе карачасцев и балкарцев см.: *Балакирев М.А.* Воспоминания и письма Л., 1962; *Иванюков И., Ковалевский М.* У подошвы Эльбруса// Вестник Европы, 1 т.I, кн.I. СПб., 1886; *Рохасов А.И.* Песенная эпика Балкарии. Нальчик, 1988.
5. *Танеев С.И.* Избранные письма. Т.2. М., 1958. С. 490.
6. *Голомонецкий М.К.* Попытка восхождения на Эльбрус в 1887 и 1888 гг. и топография этой горы и ее окрестностей// Известия Кавказского отдела Русского географического общества. СПб. 1903, XVI, вып.3. С. 34.
7. *Анисимов С.С.* От Казбека к Эльбрусу. М.-Л., 1928. С. 94
8. *Дубянский В.В.* На Эльбрус по Баксану. Пятигорск, 1911. С. 55
9. *Урусбиев С.-А.* Сказания о нартских богатырях у татар-горцев Пятигорского округа Терской области// Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа. СПб., 1881. Вып. 1, отд. 2.
10. *Тульчинский И.И.* Поэмы, легенды, песни, сказки и пословицы горских татар Нальчикского округа Терской области// Терский сборник на 1904 г. Вып.6. Владикавказ, 1903.
11. *Урусбиева Ф.А.* Просвещение и культура Балкарии в XIX - начале XX в.// Очерки истории балкарской литературы. Нальчик, 1981.
12. *Танеев С.И.* Избранные письма. Т.2. М., 1958. С. 491
13. Кавказские курорты. Пятигорск, 1917. №15.
14. Революция и горец. Ростов-на-Дону, 1929. №3 (5).
15. *Дубянский В.В.* К портрету князя Науруза Урусбиева// Кавказские курорты. Пятигорск, 1917. №10. С.118-120.
16. *Лорч А.П.* Мы и горцы// Кавказские курорты. Пятигорск, 1917, №14.
17. *Анисимов С.С.* От Казбека к Эльбрусу. М.-Л., 1928. С. 93.
18. Революция и горец. Ростов-на-Дону, 1929. №3 (5). С. 76.
19. *Опрышко О.Л.* По тропам истории. Нальчик, 1979. С. 297.

ПРИЛОЖЕНИЕ.
КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКИЙ ФОЛЬКЛОР

(Составитель М.Д. Каракетов)

В качестве приложения к сборнику мы приводим образцы устного народного творчества карачаево-балкарского народа, сохранившиеся в памяти людей: заговорно-заклинательные тексты, трудовые песни *Инай* и *Долай* в нескольких вариантах, текст песни *Алда чёкмек*, связанной с ожиданием рождения или смертью княжеского ребенка, осеннюю обрядовую песню *Гюдюрю*, сюжеты нартовского эпоса, песни, связанные с охотой *Бийнёгер* и *Аитотур* бла *Батокъ бий* (*Аитотур* и князь *Баток*), историко-героические песни *Маджар-къалагъа джортуулгъа барыб, къарачай джаины ёлюрюню атлы бла анасына этген хапар-кюю* (*Послание-плач о карачаевском юноше, погибшем во время похода в граде Маджарском*), *Кючюклери* (*Кучуковы*) или *Эски эмина* (*Древняя чума*), *Шидакъланы Иммолатны джыры* (*Песня об Иммолате Шидакове*), *Татаркъанны тулпар анасыны джыры* (*Песнь о храброй матери Татаркана*) и лирические песни.

Джаныуур (джылан)-тил (алгыш)/заговор змен, букв. язык зверя (змен)

*Сом, сом, сом,
Кюмюшден алтын чыбыкъ,
Балдан татлы чыбыкъ,
Минг керцуан алтын чыбыкъ,
Рум, рум, рум,
Кёк чыбыкъ,
Кёк чыбыкъны алайым,
Онг джаныма салайым,
Тартыб, тилинги алайым,
Джанган отха салайым.*

*Сом, сом, сом,
Из серебра золотая ветвь,
Из меда сладкая ветвь,
Тысячи керцуан золотая ветвь,
Рум, рум, рум,
Синяя ветвь,
Синюю ветвь возьму,
Справа [ее] положу,
Язык твой вырву,
На горящий огонь положу.*

Кючюклени Къаншаубийден (1900 дж.т.) Хасанья элде 1998 дж. Хаджилени Т.М. джазгъанды.

* * * * *

В 1998 г. в селении Хасанья у Каншаубия Кучукова (1900 г.р.) записала Т.М. Хаджиева. Архив Кабардино-Балкарского института гуманитарных исследований. Фольклорный фонд 13. Оп. 1. Папка № 1.

Кёз тийгеннге тюркюрю / заговор от сглаза

*Кий, кий, Гошасий,
Мен излейме чоласий.
Алий къуйрукъ Залихат,
Къулту бурун дарикъат,
Захти кёзню биб кёзю,
Бирин къой да бирин ал,
Онгун къой да солун ал.*

*Надень, надень [?]/Гошасий,
Я желаю чоласий.
Алия хвост Залихат,
Къулту бурун дарикъат,
Захти глаз биби глаз,
Один возьми, другой оставь,
Справа (который) оставь,
слева возьми.*

Архив Кабардино-Балкарского института гуманитарных исследований. Фольклорный фонд 13. Оп. 1. Папка № 2. Фонд С.О. Шахмурзаева.

Кёз тийгенге тюкюрю / заговор от слёза

Бисмиллахи, р-рахмани рахим!

Къылкъаууз бираби насси,

Малики насси. (Текст из Корана приведен на искаженном арабском языке, эти три строки произносятся 3 раза)

Тъфу машалла

(Следующие две строки произносятся 3 раза)

*Алтын ойнай, Золото играет,
Кююш кюле. Серебро смеется.*

Тъфу машалла

(Следующие две строки произносятся 3 раза)

*Ашыкълы джиликни джиги бар, У костного мозга есть,
Чий джибекден джиби бар. Верева его из чистого шелка.*

Тъфу машалла.

Нарсана ш. 1996 дж. Джараштыланы Асхатны-къызы Софиядан Хаджилени Т. М. джазгъанды.

Записала Т.М. Хаджиева в 1996 г. в г. Кисловодске от Джараштиевой Софыи Асхатовны.

Джангур джаудургъан, джангур тыйгъан чёкле
(Обряды вызывания и усмирения дождя)

Къарачайда. Хурзук элни Гынайлары деген джерде Джангыз-Терекге къарачайлыла диннге къайтхынчы барыб джангур джаумаса джангур джаудургъан чёкле этгендиле. Тиширыулары эм кючлюсю, къатын тамада къойну кесиб, къанын да баргъан суугъа ийиб, тилекле тилегенди: «*Чоппа, Чоппа, Сюйма къатынынгы юлюшюн кёрда джангурунгу тыймада айгъаламгъа бир ий*», деб.

Джангур тохтаусуз джаууб турса уа былай айтхандыла:

В Карачае, в местности Гынайлары карачаевцы до принятия ислама молились около одинокого дерева Джангыз-Терек, испрашивая у богов дожди. Одна из старших женщин приносила в жертву Громовержцу овцу и, выливая ее кровь в реку, приговаривала: «*Чоппа, Чоппа, на жертву [приносимую нами] твоей супруге, Сюйма, обрати внимание и дай нам дождя*».

Когда же дождь лил не переставая, произносили следующую молитву:

<i>Джёрсуубайны кючу бла тилейме,</i>	<i>Могуществом Джёрсуубая молю,</i>
<i>Джёр-суубай дуняны тамадасы,</i>	<i>Джёрсуубай глава мира,</i>
<i>Джёрсуубай дуняны бугъасы,</i>	<i>Джёрсуубай бугъа мира,</i>
<i>Кырдык чыгъаргъан кючу бла,</i>	<i>Силой, заставляющей траву расти,</i>
<i>Джангур джаудургъан кючу бла,</i>	<i>Силой, заставляющей дождь идти,</i>

1995 дж. Джингирик элде Махаметланы Кьулчораны кызы Мариамдан (1918 дж. т.) Къаракетлени М. Дж. бла Махаметланы Т.Ю. джазгъандыла.

Записали М.Д. Каракетов и Т.Ю. Махаметова в 1995 г. в ауле Джингирик у Махаметовой Мариам Кулчорасовны (1918 г.р.).

Алда чёкмек

Мен сабий болгъан заманымда бир порлю, меджисууладан кьалтыб сакъланган аты да *Алда чёкмек* деб, бир адетни кёргенме. Сёз ючюн, бийчени сабий табар заманы джетгенлей ёзден кыз сабий кьауум бийни юйюню кьатына джыйылыб Алда Къатынны сыйын сакълаумек деб, джырла джырлагъандыла. Бу джырны бийни эгиз сабийлерини бири слоб тууса да джырлагъандыла. Ол алай болуб туугъан заманда бийни кьуллары кьулакъларын джырыб, союб, сансыз бармакъларын да кесиб келген кьанны да кьамиш кьаураны юстоне агъаргъа кьуюб, аны да кебинге чырмаб, хунагъа бастырыб кьойгъандыла. Бир бирлерни уа бартагъы-кьошун деб, кьап-кьара бир кьошунга кьаппы кьуюб да бастыргъандыла «бийге айбайланайым», деб. Ол бастыргъан джерге да Самма-Къаны дегендиле. Мен бийлени кьартлары айтыб дагъыда бир ат эшитенме. Сёз ючюн кьазауатда айланган ат джылы келиб, кьарт болуб елсе, асырагъан заманларында да джырлагъандыла ма бу осимде кьалгъан сейир джырны. Мени атам айгъанга кёре бу джырны нартланы заманында Сосуркъа деб бир джигит нартны кьатыны ичинде сабийи ёлюб туугъанында джырлагъанды, дей эди.

Къара кентни кьатында кьая башында Схуртукъланы Гюйорманны джаны *Сосуркъаны ташы* деб, бир джер барды. Кесим кёргенме ол джерни. Къая ранда, позюрек джерде ол Сосуркъаны атыны аякъ ызлары, атны сийгени да белгили болуб ташха пошуб, итини да аякъ ызлары, намаз этген болур эди, тобукълары да ол ташха пошуб тура эди.

Мени атама джуукъ джетген черкес бийче бла бир талай кьарачай бийчеле, бириси Орусбийладан, экинчиси Къарабашладан, экиси да Дудаланы келинлери эдиле, ол ташха барыб тилекле тилегендиле сабийлерин сакълар ючюн. Бийче намыс, деб да бийле бир сейир затла да кьураштыра келгендиле. Сосуркъаны ташына да ол намысха кёре алай бош бармагъындыла, кьарауашлары сыртларына миндириб баргъа керек болгъанды. Дагъыда бийче кёпюр башы бла ётмегенди. Аны кёпюр башы бла ётдюрюр ючюн *байрым гаккы* деб, кёпюр башына атыб гаккы да сындыргъандыла.

Ол ташха ийнанган джахил адетле болушмай болур эди деб, сагъышым алайды.

Когда я была маленькой, мне пришлось быть очевидцем одного занятного обряда *Алда чёкмек*. Перед родами в княжеском доме узденские дети пели песенку-чествование Госпожи Алда. Ее же пели в случае, если в доме князей был мертворожденный. В последнем эпизоде к обряду присоединялись зависимые сословия, которые проводили ритуальное кровопускание из

мочек ушей и из безымянного пальца. Кровью, по обычаю, окропляли стельку камыша и, завернув его в саван, хоронили в каменной ограде дома. Кроме того эту песню пели при похоронах коня, который бывал на поле брани. По рассказам моего отца, его пел нарт Сосуркба, когда у него умер ребенок.

Адили, Адили,
Бойлум берди,
Ырныгъым ёлдо,
Адили, Адили Гуу дили,
Кок Алда, кок Алда,
Кок Эллири
Кок Алда, кок Эллири.
Адили, Адили, Гуу дили
Тууадат, тууадат,
Кок Алда тууады,
Чакъ ауарда
Джер бурулады,
Тюрле урулад,
Кок Алда, кок Алда,
Кок Эллири,
Кок Алда, кок Эллири.
Адили, Адили, Гуу дили,
Ёрюзмек къула,
Тюйюр улу Мехерей кула,
Чакъ ауурда,
Кёк башланад,
Кок урад
Кок Алда къатын коклары,
Кок Алда кок Эллири.
Эзи, эзи терк келген ёзю,
Кюн келгенлей,
Бий келед.
Кок Алда къатын, коклары,
Кок Алда кок Эллири...

Адили, Адили,
Бойлум дал,
Мой Ырнык умер,
Адили, Адили Гуу дили,
Кок Алда, кок Алда,
Кок Эллири
Кок Алда, кок Эллири.
Адили, Адили, Гуу дили
Тууадат, тууадат
Кок Алда рождается,
Чак падает,
Земля переворачивается,
Тюры вбиваются,
Кок Алда, кок Алда,
Кок Эллири,
Кок Алда, кок Эллири.
Адили, Адили, Гуу дили,
Ёрюзмек кула,
Сын Тюйюра Мехерей кула,
Пока чак беременна,
Небо начинается,
Кок бьет,
Кок Алда, госпожа, коклары,
Кок Алда кок Эллири.
Эзи, эзи быстро пришедший ёзю,
Когда солнце восходит,
Князь придет.
Кок Алда, госпожа, коклары,
Кок Алда кок Эллири...

Болду да (инф.).

Къарамырзаланы Нанчыкъны кызы Гоккадан (1892 дж.т.) Къарт-Джургъде. 1991 дж. Къаракетлени М.Д. Къурбанланы Ё.Ш. бла Габниланы А. Р. джазгъандыла.

Песня в 1991 г. записана М.Д. Каракеговым, Ё.Ш. Курбановым и А.Р. Габиевой в ауле Карт-Джурт у замечательной карачаевской сказительницы И. Н. Карамурзиной. 1892 г.р.

Гюдюрю

Кюз ала сабанланы мнорзёуден дженгил этселе. бир бир тукъумлада бола келген бир алетни гутуб. сабийле джыйылыб хар юй-юйге барыб «Гюдюрю» деб. джырлаб Гюдюрбеи-Гюттютюте джыйыб той-оюнла этиб тургъандыла. Гюдюрю деб бурунгула Сабанны къачына айтхандыла. Аны анасы. къарт-къуртка къагын болгъанды. Анга да «Озай, Озай Озайчы, Суугъа кирсенг къарт боласа Озайчы, суудан чыкъсанг къыз боласа Озайчы», кыш-чиллеледе сабийле юй-юйге барыб Гюттеледе Озайчыны сагъыныу. - деб. татлы хантланы тилеб. айлангандыла.

Осенью. после уборки урожая. детвора ходила с песней «Гюдюрю» и собирала сласти. В народе считали. что Гюдюрю – это дух полей. У этого духа была мать. которую звали Озайчы. обращение к ней со словами «Озай, Озай, Озайчы, в воду заходишь – старухой становишься, из воды выходишь – девушкой становишься» было обязательным. I

Ой, Гюдюрю, Гюдюрю, Гауасан
Гусан,
Гауасан Гусан, Гюдюрю
Гюдюрбеини билгенби,
Юйюне барыб кёргенби,
Сый излейди сизледе,
Арпа излейди билледе,
Ариу чачын тарайды,
Озайчы анасына баргъанды,
Арпа алдан къалмайыкъ,
Аны да артмакълагъа къуыйыкъ,
Къара сыра андан этиб алайыкъ,
Дауле ючюн сабанлада къа-
лайыкъ,
Егюз бойнуна джабышмакъ,
Гюдюрю айтханга сыра аякъ,
Гюдюрю, Гюдюрю, Гауасан Гусан,
Хейда, Гауасан, тайда Гусан,
Гюттютю узатханны юйю тукъ-
умду болсун,

Узатмагъанны сабанлада
ёсюмлери къурусун.

Ой, Гюдюрю, Гюдюрю,
Гауасан Гусан, Гюдюрю
Гюдюрбея мы познали,
Дом его мы посетили,
Он желает от вас почитания,
Хочет от нас ячменя,
Золотые свои волосы расчесывает,
Озайджы ходил к своей матери,
От ячменных подношений не уйдем,
Его на артмаки насыпем,
Пиво из него сварим,
Ради Дауле на поле останемся,

На шею вола боярышник,
Кто скажет Гюдюрю, тому пиво,
Гюдюрю, Гюдюрю, Гауасан Гусан
Хейда, Гауасан, тайда Гусан,
Кто поделится хлебом, у того
род увеличится,
(2 строки – фривольны)
Кто не поделится, у того поля
Пусть не дадут урожая.

1991 дж. Джингирик элнде Махаметланы Къулчораны къызы Мари-амдан (1918 дж.т.) Къаракетлени М.Дж. джазыб алгъанды.

Запись произведена в 1991 г. М.Д. Каракетовым в ауле Джингирик у М.К. Чотчасовой-Махаметовой. 1918 г.р.

В прозаической части приводимого обряда упоминается термин «озайчы», который, по нашему мнению, в большей степени бытует у балкарцев и связан с колядованием под Новый год. Карачаевским аналогом «Озай» является «Гюппе». (От составителя)

Инай (биринчи вариант/первый вариант)

Инайны чепкен басхан, анга да окъа тикген, кюйюз да этген заманда джырлагъандыла. Мен билгенге, эшитгениме кёре Инай деб ишлегениге болушхан къачха айтхандыла. Инай деген чархны да, урчукъну да Аллахутагъала буюруб биринчи этген болгъанды. Анга джаз ала бир зат этмей кюймагъандыла. Этген затларында гяур клисалагъа этиб салыб, бир терекни къатында да бир къачны, агъачдан этиб тагъыб, аны тегерегине да суу тапшаны тизиб, чёк этиб, тобутла да этгендиле. Ол Инай дегениге тонгузну шоппар-оруну деб, бир четенден ишленген бир бауда эл бла багъыб, кесгендиле. Миллет буслийман диниге къайтханында, мени джаш заманында ол Инайгъа агаб кюйну бап джартысын, этиб тапша салыб кюйгъандыла.

Эту песню пели во время гкъаъя и при питье золотыми питьями Инай был помощником (покровителем) грудной деятельности. По преданиям, он первым изготовил колесо и веретено. Ему поклонялись ранней весной. Всем селением, выкормив свинью, приносили ему в жертву в христианских храмах (кписа). После принятия ислама Инаю приносили в жертву половину бараньей головы, положив ее на камень.

*Инай, Инай Инайым,
Къара чачны Инайыма тарайым,*

Сары чачны Инайыма табайым,

Акъ эчкими Инайыма атайым.

*Инай, Инай, Инайым,
Инай тойда сары майдан тояим,*

Инай были иги хапар алайым,

*Бинай къуртну эсселейден къы-
стайым,*

Къууанчдан толуб тынчаяим.

*Инай, Инай, Инайым,
Хайда Инай, Инай, Инай Инайым,*

Басада кирсенг, чепкен кирир,

Басида билмесенг четен кюлюр.

*Инай, Инай мой Инай,
Черные волосы для моего
Иная причешу,*

*Светлые волосы для моего
Иная найду,*

*Белую мою козу моему Инаю
отдам.*

*Инай, Инай, мой Инай,
На пиришестве Иная я масла
наемся,*

*С Инаем хорошую весть [дай
бог] получу,*

*Бинай волка из эсселей я
выгоню [спасу].*

Увоенный счастьем отдохну.

Инай, Инай, мой Инай.

*Скорей, Инай, Инай, Инай,
мой Инай,*

*Если ткать скорей будешь,
платье будет,*

*Если же ткать не сумеешь,
сито засмеется,*

Чепкен кирсе Гюлю чыпчык тоба-
лыр,
Четен кюлсе Шоппа тишин кюба-
рыр.
Инай чархым чепкенлени

ариу этер таб этер,
Инай чархым четенлени
теблеб кетер джокъ этер.
Инай, Инай ийнарыма чархны бурур,

Ийнар созгъанда, ай, созгъанда

й, ашхы чархым узун болур.

Инай, Инайда Окъачы Нархан,

Тигиумекде Къаргъанчыса, Къаргъан-
чы,
Оюулагъанда Ийнарчыса,

Ой да Инай сен Нарханны кимисе?

Ой да Инай атасы эсенг ата бол,

Болмасанг а кюйюб, къайнаб,

От бол, бери айлан да тую бол.

Если платье будет, весна
прибудет,
Если сито засмеется,
Шоппа зуб ломает.
Колесо Иная платья красиво
соткет,
хорошую им форму придаст,
Колесо Иная сита раздавит,
уничтожит их.
Инай, Инай, моя песня
колесо завертит
Когда поешь песню, ай, когда
поешь,
Моя жизнь (букв. мое колесо)
долгой будет.
Инай, у Иная золотошвея
Нархан,
В шитье ты дух земли

В наведении узора ты Певи-
ца,
Ойда Инай, ты, кто Нарха-
ну?
Ойда, Инай если ты отец –
отцом будь,
А если ты им не хочешь
быть сгорев и вскипев,,
Превратись в огонь, верблю-
дом обернись.

Шидакъланы Исмаилны кызы Айшатдан (1901-1992 дж.д.) 1991 дж.
Морх элде Къаракетлени М.Дж. джазгъанды.

Записал М.Д. Каракетов в 1991 г. в селении Маруха от А.И. Шидако-
вой (1901-1992 гг.).

Инай (экинчи вариант/второй вариант)

Ой, Анай, Анай, Анай,
Сазым ойнай джантарай,

Акъсыл келек джер-суугъа,

Кексыл келек хар къайда.

Ой, Анай, Анай, Анай,
Саз мой играет джантарай (назва-
ние саза – музыкального инстру-
мента)
Беловатая рубашка [предназначе-
на] для земли,
Синеватая рубашка [жизнь] везде.

Ёзденланы Адурхай-Улу Аbugалийден (1897 (кеси айтханга кёре 1892 дж. туугъан эди) – 1992 дж. дж.) 1991 дж. Къаракетланы М.Дж. джазгъанды.

Записал М.Д. Каракетов в 1991 г. в ауле Сары-тюз от А.А. Узденова (1892–1992).

Ийнай (ючюнчю вариант/третий вариант)

Чепкен басар аллы бла къол тирмен бла къызыл будай тартыргъа керек болгъанды. Тартхан заманда Ийнай джырны джырлагъандыла. Будайны тартыб бошагъандан сора, аны кебегин тишируула джыйыб «Ийнагъа», - деб, суу ызына барыб, кебегин суугъа себиб, кеслерини юслерине да сууну къуюб, «Ийнай, Ийнай Хурустос», - деб, ызларына келиб чепкен тигиб башлагъандыла. Таурух, хапар да паргла замандан келгенча, бу джыр да ажымсыз ол заманладан къалгъанды. Мен эшитгеннге кёре, Ийнай деб, Алым-Къачы болгъан паргла джашагъан заманда бир торлю зат джашагъанды. Аны кеси алына джаниган бир уллу чархы болгъанды. Ол чарх сёлеше да билгенди

Сосуран деб, Къырымшаухалланы бир джигит джашиха ол чарх оюула салыб, Минги Тауну кюн батхан джанындан торюлдеб келиб, джашины ючюн сынаргъа излегенди. Тёнгереб келиб мангылай, чына, бут сюеклерини къатханын сынагъанды. Сюеги сынмаса, ол адамгъа «*хы, ажымсыз энди кертди парт болду*», - дегендиле. Ол оюула уа бир джылда джанын бир кере болгъандыла. Ол кюннге да «*нартланы алым-кюнлери*» дегендиле. Бусагъатда да, бизни заманыбызда да адам аушхандан сора джетинчи кюнюнде, маулутунда этилген хантлагъа «*алым-ашла*», дейдиле. Алым-аш деб, ма халуагъа, кампетлеге дагъыда алача татлы хантлагъа айтадыла. Ол хантны да суратына «*нартлада болгъан Къыидентлени Борайталны ийнай чархы*», деб шекер бла этилген, чархха ушагъан тегерек гырджынчыкъ болгъанды. Аны шыйых адамланы къабырларыны къатына бир-бир аламла бусагъатда да элтиб, саладыла.

Бу этилген затла джахилликденди, кеси да меджисуу, хар затны къачлары бард, деген заманладан къалгъанды. Дагъыда ол чархны юсюнден бир торлю хапар джюрюйдю. Сёз ючюн, ийнск биринчи бузууун къозласа, ол бузууну къатына чархны такъгъандыла. Анга да «*борайталны ийнай чархы*», дегендиле. Алай болгъан заманда юч юйге юч уууч туз да берирге керекди.

Перед тем как приступить к изготовлению платья, полагалось смолоть на ручной мельнице пшеницу. Во время помола исполняли песню «Ийнай». Считали, что песня «Ийнай» сохранилась со времен нартов.

От составителя. Сюжет этой песни во многом схож с осетинскими преданиями о нартовском колесе (дигорский вариант) Ойнопа (или Фил-Иуане), которое убивает парта Сослана/Созрыко. Такое же колесо под названием Жан-Шарх известно в адыгских сказаниях о нартах. Данная

трудовая песня с небольшими оговорками может быть отнесена к нартовскому эпосу. Информатор, связывая антропоним Сосуран с именем родоначальника патронимии Сосуранлары фамилии Крымшамхаловых, уже не помнила об этом варианте известного ей имени нарта Сосурка. Поэтому она и не восприняла это имя как имя эпического персонажа. Исполнение же данной песни во время помолы, когда крутили (круглые как колесо) жернова, весьма символично, если мы вспомним о функции колеса Балсага, Ойнона (осетины), Жан-Шарх (адыги), Ийнай-чарх (в нашем тексте и сказании, балкаро-карачаевцы), испытывающего и убивающего нарта. Нам представляется, что приводимая песня, сохраняя наиболее архаические черты, сложилась среди той части древнего населения, носителя нартовского эпоса, которое проживало на территории современного Карачая (или Балкарии). Вероятно, носителями этой песни были аланы Западной Алании, включавшей территорию Западной части современной Балкарии и Карачая. Об этом могут свидетельствовать единые персонажи и термины, которые бытуют в осетинской, дигорской мифологии (и эпической системе) и в приводимом тексте, и в других сторонах карачаево-балкарского фольклора.

*Ийнай, Ийнай да, ой да, Ийнай да,
Къыдентде болдунг, ой, Ийнай,
Къыдентде къалдынг, ой, Ийнай,
Эй да, ол да чархын къойду алада,
Эй да, ол да хазарай болду алайда,
Хазарайы тауда болгъан къалады,*

*Ой да, ол чарх джигитлени къагъ-
ады,
Учуб келиб, къанлы джара салады,
Аны сакълагъан да биз айтыуучу
Ийнайды.*

*Ой да Ийнай къарачай чарыкъ
Тюбю олтан баши габаи,
тышы къызыл эи болгъан.*

*Хабартайда этиле,
Уллу Къарачайда кийиле.*

*Ой да Ийнай черкес чарыкъ
Тюбю салам баулары болгъан
Къаралдым къызыл боялгъан,
Къарачайда этиле,
Уллу элде кийиле.*

*Ой да, Ийнай къарачай чарыкъ
бийчеде,*

*Ой да Ийнай черкес чарыкъ эрки-
ише, ёздеде.*

*Ой, Ийнай, Ийнай, Ийнай басты-
рыкъ,*

*Ийнай, Ийнай да, ой да, Ийнай да,
К Кыденту пришел Ийнай,
У Кыдента Ийнай остановился,
Эй да, он оставил колесо у них,
Эй да, оно (колесо) оградой стало,
Ограда на горе является
крепостью,*

*Ой да, это колесо бьет джиги-
тов,*

*Прилетев, ранит их
Его сторож Ийнаем завется.*

*Ой да Ийнай карачаевские чарыки,
Внутри кожанная стелька,
Снаружи красная эи.*

*В Хабартае их шьют,
В Большом Карачае надевают.*

*Ой да Ийнай черкесский чарык
Внутри соломенная стелька,
Бордовый снаружи,*

*В Карачае его делают,
В Уллу эле надевают.*

*Ой да Ийнай карачаевские чары-
ки княгини надевают,*

*Ой да Ийнай черкесские чарыки
мужчины (уздени) надевают.*

Ой, Ийнай, Ийнай, Ийнай обувь,

Ой да, Ийнай, Ийнай, Ийнай ур-
чукъ
Къара чархны ойнатады Хассхур-
тукъ,

Ийнай чархдан къоркъалмады
Хассхуртукъ,
Ой, Ийнай, Ийнай, Ийнархан,
Джингирикни сыр халыдан тол-
турган,

Хайда, болама, хайда болама, ой
Ийнай.

Ой, Ийнай, Ийнай, Ийнархан,
Къарт кычырыу тепси юсюне
Бийнахан,
Ой, Ийнай, Ийнай, Ийнархан,
Тикдирген чархны ойнатаса, Ий-
нархан,

Чарх заманны келтирме сен, Ий-
нархан,

Нарт элlege къойма аны, Ийнар-
хан,

Сосуранны таб теблечи, Ийнар-
хан,

Ой, Ийнай, Ийнай, Ийнайым,
Бийнайым бла сары майдан то-
ййым,

Малсакъ улу Ийнайымы чархын
буруб, согъа-согъа къалайым,
Чырдым чырдым тау башына ба-
райым,

Анда тебиб Ийнай чархны тау
башындан атайым,

Бий Сосуранны кёкюрегине джа-
тайым,

Баса баса Сосуранны
джассы ташха сайлайым.

Ой, Ийнай, Ийнай, Ийнайым,
Баса баса халы кибиб Сосуранны

Ташха, джерге къаблайым,
Джерле тенгли джассы ташлай
къояйым.

Ой, Ийнай, Ийнай, Ийнайым,
Сосуранны тайчыгъына
Кёк джауурдукъ атайым.

Юй ичин да акълаб, сыйнаб алайым,

Ой да, Ийнай, Ийнай, Ийнай ве-
ретенo,
С темным колесом играет Хасс-
хуртукъ

Колеса Ийнай не испугался Хасс-
хуртукъ,

Ой, Ийнай, Ийнай, Ийнархан,
Ноги светлой нитью заполняю-
щий,

Быстро я становлюсь, ой, Ий-
най,

Ой, Ийнай, Ийнай, Ийнархан,
По-стариковски кричит Бийна-
хан, за обеденный столом

Ой, Ийнай, Ийнай, Ийнархан,
Для шитья колесо ты крутишь,
Ийнархан,

Круговорот времени не приноси,
Ийнархан,

В селения нартов не допусти его,
Ийнархан,

Сосурана раздави ты, Ийнархан,

Ой, Ийнай, Ийнай, Ийнай мой,
С Бинаем моим маслом насы-
туюсь я,

Колесо Ийнай крутя я буду
шить,

Быстро я в гору поднимусь (в
делах),

Там, рассердившись, Колесо Ийнай
с вершины горы сброшу

На грудь князя Сосурана я лягу,

Придавив его,

плоским как камень сделаю

Ой, Ийнай, Ийнай, мой Ийнай,
Придавливая, тонкого, словно
нить, Сосурана

На камень, на землю свалю,
Вровень с землей плоским кам-
нем его сделаю.

Ой, Ийнай Ийнай, мой Ийнай,
Жеребчику Сосурана
Зеленый чепрак изготовлю.

Внутри дом побелю,

Тышынын да сюртюб, акълаб къо-
йым.

Эй, Ийнай къачын да ёлюмюнден
таным.

Ой, Ийнай, Ийнай, Ийнай чолакъ,
Сосуранда кызыл кючюк,
Чолакъчыгъым Ийнай-чархча
къолларымда бурулубду,
Кючюкчюгю хычын кибик
джер табада джайрылыбды.
Ой, Ийнай, Ийнай. Ийнайым,
Хайда, чархны буругъуз.
Тикген-агъачны бузмагъыз,

Ийнай келсе менден кетсин,

Ийнай десем, чархы теосин,

Ийнай десем, чепкен кирир,

Демесем а четен кючюр.

Эйда, Охо Ийнай, Ийнай ийнарым,

Ой, Ийнай, Ийнай, Ийнайым,
Бошалыбды мени гоштам, Ий-
найым.

Внешнюю часть также побелю

Эй, деяния Ийнай по его смерти
узнаю.

Ой, Ийнай, Ийнай, Ийнай чолакъ,
У Сосурана красный щенок,
Чолакъ мой как Колесо Ийнай
В руках моих вертится,
Щенок его как пирог
На земле распластался.
Ой, Ийнай, Ийнай, мой Ийнай,
Скорей колесо поворачивайте,
Доски стана [ткацкого] не по-
вредите,

Ийнай если придет – пусть со
мною идет,

Ийнай если скажу – пусть колесо
вертится,

Ийнай скажу – платье будет

А если не скажу – сито засмеется.

Эйда, Охо Ийнай, моя песня,

Ой, Ийнай, Ийнай, мой Ийнай
Закончилось мое мясное блюдо
мой Ийнай.

Борлакъланы Сохтаны кызы Хауадан (1909 дж. т.) (Борлакъланы ай-
бай-кюмюш Хаджибардан эшитгенди) Ючкёкен элинде 1990 дж. Каракет-
лени М.Дж. бла Эбзеланы Р. М. джазгъандыла. Хаджибар Гебенеклени,
Деккушланы келинлери болгъанды. кеси да Шогъайны юй бийчеси эди.
Шогъайны къарнашы Аза Къабартыда, Къарачайда да абирек болуб ай-
ланнганды. Аны джыры да барды.

* * * * *

Записано М.Д. Каракетовым и Р. М. Эбзеевым в 1992 г. в селении Уч-
кскен от Х.С. Борлаковой, внучатой племянницы известной карачаево-
балкарской врачевательницы (айбай/абай-кюмюш) Хаджибар Борлакъланы,
которая была женой Шогая, невесткой атауула Гебенеклери тухума Дек-
кушлары (братья тухума Боташлары, эти фамилии входят в кауум Дадиян-
ла). Брат Шогъая – Аза был известным в Кабарде и Карачае абреком, о
нем слагали песни.

Долай (биринчи вариант/первый вариант)

Долай, Долай, дол, гыбыт,
Сары майдан тол, гыбыт,

Долай, Долай дол бурдюк,
Маслом сливочным наполняйся,
бурдюк,

*Тейри берсе гоппан гыбыт
атайыкъ,
Шоппа-тойда улакъ эт бла
ашайыкъ,
Долай, Долай былкылдай.*

*Если Тейри [Бог] даст, много мас-
ла возьмем,
На Шоппа-Той мяса козленка отве-
даем,
Долай, Долай былкылдай.*

Шидакъланы Исмаилны кызы Айшатдан (1901–1992 дж.дж.) 1991 дж.
Морх элде Къаракетлени М.Дж. джазгъанды.

Записано М.Д. Каракетовым в 1991 г. в ауле Морх-эли у Шидаковой
Айшат Исмаиловны (1901 (по паспорту) –1992 гг.).

Долай (экинчи вариант/второй вариант)

*Доллу, Доллу Гол-Долай,
Келеесенг бол Долай,*

*Сыйыр майдан тол, гыбыт,
Долай, Долай дол, гыбыт,
Бола эсенг бол гыбыт,
Болмай эсенг къоймазла
Сени дуккул этиб чачарла,
Долай, Долай былкылдай*

*Доллу, Доллу Гол-Долай,
Если хочешь прийти, поспеши, До-
лай,*

*Коровым маслом наполнись, гыбыт
Долай, Долай дол, гыбыт, (бурдюк),
Поскорей давай масло,
Если быстро не дашь,
То тебя в ключья разорвут и выкинут,
Долай, Долай былкылдай (бултыха-
ясь –?).*

Ёзденлени Адурхай улу Абугалийден (1897–1992 дж.дж.) 1991 дж. Са-
ры-тюз элде Къаракетлени М. Дж. джазгъанды.

Записано М.Д. Каракетовым в 1991 г. в ауле Сары-тюз от А.А. Уздено-
ва (1892–1992 гг.).

Долай (ючюнчю вариант/третий вариант)

Долай деген джырни къарачайлыла гыбытда джау чайкъагъан заманда
джырлагъандыла. Гыбытны башына джау тюшсе, аны алыб «Долайны
юлюшю» деб, багъанагъа джакъгъандыла.

Долай пели во время сбивания масла. Первое масло посвящали (жерт-
вовали) Долаю.

*Долай, Долай дол, гыбыт,
Бола эсенг бол, гыбыт,
Тейри берсе, гоппан гыбыт
атайыкъ,
Аны аузубузгъа салайыкъ.
Долай, Долай былкылай,
Атларыбыз келелле къайын*

*Долай, Долай дол, бурдюк,
Поскорей сбивай, бурдюк,
Если Тейри даст, то возьмем
много масла,
Его съедим.
Долай, Долай булькаешь,
Лошади наши идут гордо,*

джылкылай,
 Бола эсенг бол, гибыт.
 Сени бучхагынгы кеселле,
 Мени кыулагымы тешелле,
 Болаесенг бол гибыт,
 Муну айранындан эсе джауу кёб,
 Муну бузугундан эсе сауу кёб,
 Бола эсенг бол, гибыт,
 Аман юй бийче табанларын
 кяблар,
 Отджагъагъа кюлте кирик
 джыяр,
 Аллына да сибиртхисин тюрлю
 сюер,
 Бай Долайгъа ол ишледен ачыу
 тиер,
 Болаесенг бол, гибыт,
 Долай, Долай дол, гибыт,
 Ой, болаесенг бол гибыт.

Ой, Долай, Долай Башилай,
 Майлы келсин Башиллай,

Ашхы кюнде буусака, бут келир,
 Сар бийчеге сабий берир,
 Башилайны борчун кёрюр,
 Ой, Долай Долай дол, гибыт,
 Бола эсенг бол, гибыт,
 Джаныууарны, гыттаны да
 ачы тили кычырыр,
 Сыра тогъуб тынчайыр,
 Ашык илик ашаб чабтырыр,
 Гоча кыаккыш, гоча кыаккыш.
 Эйра, ойда дол, гибыт,
 Сары майдан тол, гибыт.

Поскорей сбивай, бурдюк,
 Твои концы хотят срезать,
 Мое ухо хотят продырявить,
 Поскорей сбивай, бурдюк,
 У этого больше масла, чем айрана,
 У этого полноты больше, чем изъяна,
 Поскорей сбивай, бурдюк,
 Плохая хозяйка обуваётся с пят-
 ки,
 Около очага кучу грязи соберет,

Перед собой веник странно при-
 слонит,
 Бай Долаю это не понравится,

Поскорей сбивай, бурдюк,
 Долай, Долай дол, бурдюк,
 Да, поскорей же сбивай [масло],
 бурдюк.
 Ой, Долай, Долай Башилай,
 Пусть Майлы придет словно Ба-
 шил,
 В светлый день нога оленя будет,
 Светлой княжне ребенка даст,
 Башилая долг увидит,
 Ой, Долай, Долай дол, бурдюк,
 Сбивайся масло в бурдюке,
 Зверя, петуха крик опасным
 покажется,
 Пиво выпив, успокоится,
 Ногу обгадав, заставит бегать,
 Овна нога, овна нога,
 Эйра, ойда дол, гибыт,
 Маслом наполнись, бурдюк.

Багъатырланы (Ижаланы) Джюсюбню кызы Саниятдан (1906 дж.),
 1991 дж. Экисуу-Арасы элде Кыаракетлени М.Дж. бла Чотчаланы Г.М.
 джазгъандыла. Саният айтханнга кёре аны атасындан, Джюсюбден сора,
 Долайны ариу джырлагъан саулай Кыарачайда адам болмагъанды. Джыры
 да бек узун эди. Аны айтханына Уллу Кыарачайда да, Кызийланы Чома
 улу Гиназ шагъат эте эди.

* * * * *

Песня в 1991 г. записана М.Д. Каракетовым и Г.М. Чотчаевой в ауле
 Экисуу-Арасы от Багатыровой Саният Джюсюбовны (1906 г.р.). По рас-

сказу информатора, ее отец был одним из лучших исполнителей этой песни. что подтверждают и другие информаторы, в частности, известный знаток нартовского эпоса и неэпического устного народного творчества кара-чаево-балкарцев, житель аула Хурзук Казиев Гиная Чомаевич, 1903 г.р.

Долай (тёртюню вариант/четвертый вариант)

*Долай, Долай, гол Долай,
Он Могулну кьой, Долай,
Голлулада май Долай,
Сыйырлагъа бай Долай,
Бола эсенг бол, гыбыт,
Долай, Долай, дол гыбыт,
Ой да, ма Долай былай былкылай,*

*Бола эсенг бол, гыбыт,
Ичиндеги къара ийнеки майыды,*

*Тышындагы кызыл эчкини гыбы-
тыды...*

*Долай, Долай, гол Долай,
Могулу оставь, Долай,
Весной [ты] масляный Долай,
Коровам [ты] хозяин Долай,
Поскорей будь, бурдюк,
Долай, Долай, дол бурдюк,
Ой да, вот Долай вот так
булькает,
Поскорей будь, бурдюк,
Внутри [бурдюка] черной ко-
ровы масло,
Снаружи же красной козы
шкура.*

Аджилени А. М., 1920 дж. т., 1991 дж. Ючкекен элде Къаракетлени М.Дж. бла Биджилени Х.М. джазгъандыла.

Записано М.Д. Каракетовым и Х.М. Биджиевой в ауле Учкекен в 1991 г. у А.М. Аджиева, 1920 г.р.

Долай (бешинчи вариант/пятый вариант)

*Долай, Долай дол гыбыт,
Бола эсенг, бол гыбыт,
Болмай эсенг, сени бучхагъын-
гы кесерле,
Мени къулагъымы тешерле,
Тургъул бийге сен джарлыны
берирле.
Алай бла Апсатыны кълюн
Бир шош этерле.
Долай келир долкълдай,
Тенгиз кирик былкълдай.
Бола эсенг бол гыбыт.*

*Долай, Долай дол Долай,
Поскорей сбивай [масло], бурдюк,
Если не будешь сбивать, то отпре-
жгут тебе концы,
Мои уши продырявят,
В таком случае князю Тургулу
тебя отдадут.
И таким образом душу Апсаты
Успокоят.
Долай придет с шумом,
Словно море волнуясь.
Поскорей сбивай [масло], бурдюк.*

Хубийланы С.Б., 1920 дж. т., 1992 дж. Ташкёпюр элинде Къаракетлени М.Дж. бла Ортабайланы С.Т. джазгъандыла.

Песня записана в 1992 г. М.Д. Каракетовым и С.Т. Ортабаевым в ауле Ташкёпюр у С.Б. Хубиевой, 1920 г.р.

Долай (алтынчы вариант/шестой вариант)

Ой, Долай, Долай, Долай а
былкындай,
Эчкилеринг келелле кыйын
джылкылай,
Ийнеклеринг келелле джаннган
доуулай,
Ой, Долай, Долай, Долай бол, гы-
быт,
Апсатыны сары чачлы кызына
Сары майдан тол, гыбыт.
Ой, Долай, Долай, Долай доллуан,

Хуса суудан иче-иче тоймагъан,
Адил сууну тынч барыуун кый-
магъан,
Долай оа Долай – доуулай доллуан,
Долай, Долай, Долай бол, гыбыт.

Ой, Долай, Долай, а Долай –
былкындай,
Козы твои идут словно
насытившийся табун,
Коровы твои идут с барабанным
шумом,
Ой, Долай, Долай, Долай, скорей
бурдюк,
Желтоволодой дочери Апсаты
Маслом наполнись, бурдюк.
Ой, Долай, Долай, Долайский доллу-
ан,
Из реки Хуса не напивающийся,
Адиль реку тревожащий,
Долай и Долай – барабанный доллуан,
Долай, Долай, Долай носкорей
давай, бурдюк.

1991 дж. Морх элде Дотдуланы Къала-Герийни кызы Джинджудан
(1907 дж.т.) Къаракетлени М.Дж. джазгъанды.

Песня записана М.Д. Каракетовым в 1991 г. в ауле Морх-эли у Дж.К.-
Г. Дотдуювой. 1907 г.р.

Долай (джетинчи вариант/седьмой вариант)

Ой, Долай, голлу Долай,
Тууарлада кыйгъынг кёб,
Голлу тойда майынг кёб,
Ой, Долай, Долай кьол Долай,
Кьоллуну былай кьолу Долай,
Бола эсенг бол, гыбыт,
Сары майдан тол, гыбыт,
Ичингдеги къара ийнекни майыды,
Тышындагъы кызыл эчкини гы-
бытыды,
Ой, Долай, Долай былкылай,
Ийнеклеринг келелле кыйын
джылкылай,
Эчкилеринг келедиле акъгъан чыр-
пылай,
Ой, Долай, Долай, дол гыбыт,
Сары майдан тол гыбыт,

Ой, Долай, голлу Долай,
Скоту у тебя проблем много,
На Голлу у тебя масла много,
Ой, Долай, Долай кьол Долай
[Ты] рука Кьоллу [Могулы], Долай,
Поскорей сбивай [масло], бурдюк,
Маслом наполнись, бурдюк,
Внутри у тебя черной коровы
масло,
Снаружи красной козы шкура,
Ой, Долай, Долай, былкылай,
Коровы твои идут сытые, ста-
дом,
Козы твои идут тучами,
Ой, Долай, Долай дол, бурдюк,
Маслом наполнись, бурдюк,

Сени бузугъунгдан эсе сауунг кёб,
Сенде айранындан эсе джау кёб.
Хайда болаесенг бол, гыбыт,
Сары майдан тол, гыбыт,
Толалмай эсенг, солу гыбыт,

Чымпарагыгъа таян гыбыт,

Тунухан къачха байланма гыбыт.
Ой, Долай, голлу Долай,
Ой, Долай, Долай быллай былкы-
лай,

Ийнекте да келмейте къайын
джылкылай.

Эчкиге да келмейте акътан чыр-
пылай,

Ой, болаи хенг, сен къатарса
къурукъда,

Ой, бола хенг, сен болдукъса
джуукъда,

Ой, алай болатмасанг,
къобузгъады сени сары бучхыгъынг,

Ой, сыбызгъыгъады сени джый-
рыкъ къулагъынг.

Ой, бола кириш, бол, гыбыт,
Балмагъанладан къач, гыбыт.

Ой, Долай, Долай, дол гыбыт,
Ой, бола эсенг дженгил бол, гы-
быт,

Сары майдан тол, гыбыт.

Къарамырзаланы Нанчыкъны къызы Гоккадан (1892 дж.т.) Къарт-
Джурт элде, 1991 дж. Къаракетлени М.Д., Къурбанланы Э.Ш. бла Габий-
ланы А. Р. джазгъандыла.

У тебя полнота вместо кривизны,
У тебя масла много, айрана мало.
Поскорей сбивай [масло], бурдюк,
Маслом наполнись, бурдюк,
Если же нет, то отдохни, бур-
дюк,

На Чымпарагы облокотись, бур-
дюк,

К духу Тунухана не иди, бурдюк,
Ой, Долай, голлу Долай,

Ой, Долай. Долай былкытай,

Коровы не ищут ситны,

Много кол не идет.

Если ты не собьешь масла, то
сгинешь,

Если ты собьешь масло, то про-
существуешь,

Ой, если ты не собьешь

Гармошке предназначено твое
окончание,

Ой, свирелью будет твое отвер-
стие,

Ой, скорей сбивай, бурдюк,

От невежды убегай, бурдюк.

Ой, Долай, Долай дол, бурдюк,

Ой, поскорей сбивай, бурдюк,

Маслом наполнись, бурдюк.

Песня записана М.Д. Каракетовым, Э.Ш. Курбановым и А.Р. Габиевой
в 1991 г. в ауле Карт-Джурт у замечательной карачаевской сказительницы
Г.Н. Карамуразиной. 1892 г.р.

1

Нартланы къайдан чыкъгъанларыны, къайда джашагъанларыны,
къалай да ёлгенлерини юсюнден таурух

Нартла деб бир батыр, пелиуан адамла ма бу таулада джашагъанды-
ла. Аланы эм уллу аталарыны, Деузтни чыкъгъаны, джашагъаны да мен
эшитгеннге кёре, тау артындан. Хорасан деб, фыргъаун тургъан бир

899/904

джерден болганды. Ол фыргъауун эмегенледенда улуу, кючлю да болганды. Аты да Кына сакъаллы Кыра Пук болганды. Аны джашы да Кызыл Пук деб, тамам да къан ичиучю, Деуэтни да кюл этиб, джасакъ алыучу бир бий болганды. Сыйлы Аллахдан аджал келиб ол фыргъауун ёлгенинде, аны джашы да, Деуэт да ма бу таулагъа кёчюб, юй-юйдеги да кюураб, нарт деб, дунияны башында биринчи халкъны кюурагъандыла. Эртделеле болганды ол чот. Нартла бери кёчюб келгинчин ма былайла да Чынты улу бир зат джашагъанды. Кеси да адамгъа ушагъанлыкъгъа бек тюрюл зат болганды. Аты да аны Орхагын болганды. Ма ол затны нарт Деуэт сейир, адамча тили болгъан бычагъы бла ёлтюргенди. Ол аны ёлтюргенлей, джети кюнню джети да кечени кызыл къан джангур джаууб, бютеу дунияны къан басханды. Сора джангурну баргъаны тохтагъандан сора тауну тюзню ариу кём-кёк кырдык басыб джер да джашнаб таза болуб, адам, хайуан да тынч-эсен джашарча болганды. Ма ол нарт дегенле ол заманлада кюуралыб башлагъандыла.

Къарачайда, Арба-джолну сыртында аладан төрт элчик орналганды. Эки-сини аты ма былай болганды: Ачей-Къабакъ, Борайтал-Къабакъ, башха эллерини атларын эшитген эсем да эсимде кълмагъанды. Аланы джан сюеклери бусагъатда джашагъан адамланы санларыны джартысы тенгли болганды. Аланы къабырларын суу ашаб оюлса сюеклери бери къараб тургъанын бир бир адамла кёргендиле. Ол сюеклеге да уллулукълары ючюн нарт сюекле дейдиле. Барысы да Минги-Тауну төгерегинде юйлерин уллу төнгертгеледен, дагъыда гыйы ташладан ишлеб, джашаб тургъандыла. Ала, кийиклени ёлтюрюб, аланы сууда бишире билмей, тишлеб ашагъандыла. Аланы ашагъанларын, джашауларын тюз етген Деуэт дегеним бир къарт обур болганды. Нартла анга тынгылаб, аны джоругъуна, намысына сыйыныб, бусагъат адамнамысха кюшулганды. Бий-ёзден дегенда андан башланганды. «Дин да ол адамдан келеди», - дей эдиле къартла.

Мехерейлери деб, алада бир онглу тукъум болганды. Кеси да нартлагъа кечирек кюшулганды. Аланы джашагъанлары, нартла алгъа тургъан, Хорасан деб, тау артында бир джерде болганды. Алайда да чабакъчылары джолларына къарагъан, Аллахны джоругъун бузгъан, Аллахны атын терс ангылагъан бир гяуур хабишли Бётюр-Беттирсей бла аны къарнашы хабишли Эндрейик джашагъандыла. Мехерей деген Беттирсейни джашын чабакъчы Батрасны джер тюбюне не эседа бир хатасы ючюн, кылычы бла уруб, батдырыб ийгенди. Ол болумну, Хорасанны патчахы болуб тургъан Услу Хачырауай деб бир огъурсуз адам, кёлтюралмайын чабыуул этиб башлагъанды Мехерейлени тургъан джерлерине.

Услу Хачырауай деген обурча хыйлалы, алайда джашагъан адамланы эм акъылыларыны бири болуб, алагъада бийлик этиб тургъанды. Ол патчах Хорасаннга, Мехерейлеге, чабыуул этиб, ол джерледен кыстагъанында. Мехерейлери деген тукъум Кырачайгъа, ма бу Минги Тауну төгерегинде джашагъанлагъа кёчюб келиб, къонуш болуб, нартланы къазауат этиб алыб, кеслерине алгъы борун кюл этиб кюйгъанды. Артда уа хыянатсыз миллет болгъанларын ангылагъанларында кеслерине аланы тенг этиб, ала бла бир болуб, эмегенлени кыргъандыла.

Эмегенле уа адамны ассысындан боладыла. Ала да, адамлача, кёб эл кыу-
раб джашагандыла. Айтыугъа кёре, ала кеслери да Джарайлы эмегенле, Ха-
мирейли эмегенле деб, атла да джюрютгендиле. Бурунгула айтханга кёре. ала
кёб башлы, бир кьой, юч кёзлю, юслеринда тюк басыб, бир кирли затла
болгандыла. Аланы кьачлары ма бусагъатда да адамланы ичлеринде да эл-
теле, джюрюйдю дегенни да эшите тургъанма. Ала барысы да кырылгъанла-
рында. нарт элlege гыбыла джаугъанды. Ол гыбыла Аллахны джазыуу болур
деб, бир джигит нартны Мехерейни ант кьарынашы (тозю - кьарнашы - М.К.)
хассхуртукъланы Тюйюрман улу деген бир бёрю сыфатлы бир затны джашы
Ерюзмек, оноун нартлагъа джетдириб, кесин алдыртыб, кесине да сый тар-
тыгъа умут этиб, Сыйлы Аллахдан, барыб, «сен бизни джаныбызны ал да
атыбызны сыйы бла бу джерледе кьой», деб тилегенди.

Ёлгенлери уа нартланы кечирек болганды. Алай болгъанларына да
«нарт-кьобхан заман», дегендиле. Олда ма былай болганды: эмегенлени
мыллыкъларыны ийисин эшитиб, «хы, энди аланы орнун биз алайыкъ»,
деб дунягъа гыбыла джаугъандыла. Ала Пук улу Джабакку деген теке
сакълалы, тюклю аякълы, джауну ашаргъа турсунмагъан бир огъурсуз
нарт бийни, мийик, Ураугъан деген, кёк бла джер бир-бирине кьошулгъ-
ан, бир джерден келтириб, аны да тамадалыкыгъа айырыб, нарт элlege
кыюллуб, джангур джаугъанча джаууб башлагъандыла. Ала алгъы борун
ханс-агъач отлаб, сабахын-тамырын кесиб бошаб, артдан хайуанлагъа
уулары джетиб, аланы кьанларын ичиб, этлерин ашаб, сюеклерин кемириб
таусхандыла, эм артха уа адамланы кьанларын ичиб тебрегендиле. Алгъ-
аракъ Джабакку деген бий бла Деуэтни орталары иги болганды. Нартла
анга хар джыл сайын джасакъ төлеб тургъандыла. Ол бий джасакъны кё-
бейтирге излесе, сууну тыйыб, нартланы бек джунчутуб турганды. Нарт-
ланы ичлеринде Хассхуртукъ деб бир онглу адамны асырагъан джаш-
чыгъы ол бийни атасын ёлтюрюб кьойгъанды. Нартлагъа тамада болуб,
джасакъ төлеген джорукъланы да тохтатханды. Нартланы ата-бабаларыны
ичинде бола келген диннге да кьайтаргъанды. Андан башланыб, ма ол
адетни Кьарчагъа дери джорукыгъа санаб, тутуб тургъандыла нартла.
Кьарча бла уа Кьарачайгъа, сен соргъан таулулагъа да бий, чанка, ёзден,
кьул, кьарауаш деб, халкъны бёлген адет кьуралыб, төре кескеннге баджа-
рылыб, саулай халкыгъа джорукъ болуб, кьалыб, ол адет бусагъатха дери
сакъланады. Мен гитче кызычыкъ болгъан заманымда адамла юч кьау-
умгъа бёлюннгендиле. Бирисилерине акъ-сюек, дагъыда сырма, деб, экин-
чилеге кьара ёзден, кьалгъанлагъа уа кьул-кьарауаш, дегендиле.

Ол гыбыладан нартла кьайры кьачаргъа билмей, Минги Тауну башына
ёрлеб, андан чынгаб, секириб ёлюб башлагъанларында, Сыйлы Аллах бир
тамам уллу, джерге сыйынмагъан бир ёгюзню бойнундан сынджырын
тешиб, кёкден атханды. Ол ёгюз а джерни мюйюзюнде тутуб турады, дей-
диле. Бир мюйюзю арыса, бир мюйюзюне кёчюреди джерни. Ол заманда
джер тебрэннген этеди, дейдиле. Ол сынджыр бла, кючлю-кючлюсю ёр-
леб, мёлеклеча бир затла болуб, кёкде джашаб кьалгъандыла.

Башхалары уа бу дуняда джашау джокъду бизге деб. Аллах бизни ти-
легибизни да ма былай кьабыл этди болур деб. ташладан шыякыла этиб.

башларындан да джассы ташла салыб, ёлгендиле. Къартла айтханга кере, аланы къачлары бусагъатха дери шыякылада турады, аланы чачхан адамлагъа да заран саладыла ала. Зараны уа алмастыныкычады, адамны тили тутулады, къолу не да аягъы къурушады, алай болгъанны бери ачаргъа бек кыйынды. Хар кече сайын къарт шыйых, джашауунда эрге бармагъан тиширыу бла сыйлы шыйых адамны къабырына барыб, тилек тилеб тургъа керек болады. Аны бла да бийчеге барыб тюкюртюрге керекди. Ол шыякыланы тургъаныча ызына джыяргъа керекди, ансы джангур тохтаусуз джауаргъа да ёч болады деген ышан джюрюйдю халкъда.

Ол ёлген нартланы къачларын Обалы Ыстырыу улу Ыстырбей деб, Джин Патчах къул этгенди. Алагъа да акъ джиши нартла, дейдиле.

Къуру бир къатындан сора нарт тиширыула кёкге ёрлаялмагъандыла джер тюбюне, Ыстырыуну ёлгенле тургъан ёлом юйюне да кетмегендиле. Алагъа тамадалыкъ этиб, бир онглу къатын эмегенлени эркиши къачлары джыйылгъан джер этегинде болгъан бир джерге барыб, аланы бир белегин тутуб, ала бла къатышыб джангы халкъ къуаргъа излегенди.

Ма аладан къалгъандыла алмастыла. Ма бусагъатда да алмастыла эркиши балаланы урлаб, аладан къыз сабий табаргъа ёчдюле. Джаш сабий табмадыла ала.

Алмасты адамгъа хага этмейди, анга хата этмесенг. Кюбе кийимле бла не да темир затла бла ойнаргъа да ёчдюле ала.

Чегемлиле «Къарачайны къатынлары эмеген тиширыуладан къалгъандыла», деб чам этиб айтыучандыла.

Нартладан къалгъан бир къыз болгъанды, ол эмегенле бла къатышмай къачыб, Кърымда Къыркъкъыр деген бир джерде джашаб, бир джашчыкыны табханды, ол къызны да аты Элейхан болгъанды. Ол тиширыудан Бёкюрлю Къарачай туугъанды. дей эдиле Хурзукчу къартла. Аны аты туугъан туудугъуна кёчюб сакъланыб тургъанды. Бурунгулагъа: «ёз-къарачай, нарт-къарачай халкъ», дейбиз.

Бир кесек замандан ол адамдан къалгъан миллетни джерине бир сарыгыбыла, Къапчат деб тамадалары бла, джаууб, Къарачай халкъгъа аланы заранлары джетиб ачдан-джаланнгахдан къырылыб, тамам аз болгъанында. Бёкюрлю Къарачай ол къатынладан къыз алыргъа эркинлик бергенди. Алай а токъал-къатыннга къарачай тиширыу саналгъанды. Ол къатынладан да келеди дейдиле эмчек тутхан адет. Къарачай бийле бла ёзденле бурун эмчек тутхандыла. Сабийлерин башха юйге бергендиле.

Бир бир къартла уа бытай айтыб эшитгенме: ол нарт миллетден Хабар деген бир джашчыкъ, дагъыда аны кирик, юч къызчыкъ къалыб, биргелерине да бир Китмир деген бир итчик бла дорбунлада джашагъандыла. Аладан да Къарачайны биринчи аталары-аналары туугъандыла.

Алурхайгъа, Наурузгъа, Трамгъа, Будияннга аланы да тамада бийлерине, Къарчагъа, дагъыда алагъа къошулгъан бир талай бир джигит адамгъа да «нарт къарачайлыла», дегендиле, кеслери да, нартла кирик бек улуу адамла болгъандыла. Аланы кючлери да, уллулукълары да къаллай болгъанларын Улуу Къарачайда бурун, хунала этилген, улуу ташлагъа къарасанг да ангыларыкъса. Ала ёлгенлеринде адамлагъа нарт деген ат къалгъанды.

Кыру юч тукъум джюрютгенди «нарт къарачайлы» деген атны. Ала да
Уда, Шаухал, Боташ болгъандыла. Боташха нарт Боташ, къой, хан Боташ,
дегендиле. Дудаларына уа «нарт къарачайны бий тукъуму» деб, Дуданы
джашы Тер-Болатха да бергендиле ол атны. Тер-Болатны джашына уа «нарт
Къарча», дегендиле. Ол тамам кючлю, джигит, къарыулу адам болгъанды.
Аны кючю да тюз адамны кючюча болуб кълмай къара кючю болгъанды.
Джюрютген заманында, бир атламы тюз адамны джети атламы тенгли болгъ-
анды. Къарча Къабарты бийлени Къарачайгъа чабыууларын да тохтатханды.

Тер-Болатланы Къарча эртде Къарчадан башхады, кеси да Къабартыны
уллу бийи Къазийни, Къырым-Шаухалланы Къамгъут деген бир тамам
уллу, къарачайлылагъа да бийлик этиб тургъан бир пелиууан кълкълар-
бийни заманында джашагъанды.

Мени кълйыларым айтханнга кере, Къарча Къамгъутха кълршчы бо-
луб, Малкълар джанына кетиб, алайда джашагъан Къырымшаухаллагъа
джасакъ тълеб тургъан, бир миллетчикни кесине кълршчы этиб, даурла да
этиб, аланы кесине да терс кълратыб, ол джерледе уллу кълугъа салгъанды.
Аны бла болмай, кълбартыланы джерлерине чабыуул этиб, кълб адамны
кълтханды. Кълбартыны уллу бийи, Къарчагъа кълрыу эталмай, Къамгъ-
утха болушайым деб келечилерин ийгенди да: «Малкълар ёзен сени къл-
лунгдан ычхыныб барады, сен аны менге кълй, аскерлерим бла Кълрчаны
ол ёзенден кълыстайым, бу джерлени да сени джеринге кълшайым», - деб,
келечилерин ийиб, сълзлерин Къамгъутха анылатыргъа излегенди. Алай а
Къамгъут келечилерини кълуакъларын кесиб, атларыны да кълуйрукъларын
джукълуб келечилерин да атлагъа, алларын артларына айландырыб, ол-
туртуб, байлаб: «Итден тугъан ит Кълбартыны бийи мени бла тенг бо-
лургъамы излейти, меннге болушмасын да кесини башын сакъласын де-
гиз», - деб ызларына аланы бедилш бла кълйтартгъанды. Андан сора алай
кълб заманда ётмей Къамгъут ауушханында, Кълбартыны бийи Кълрым-
шаухаллагъа кълыз бериб, аладан кълыз алыб, джууукълукъ джюрютуб.
Кълрчаны бийлигин селеке этерге излегенди. Аны билиб Кълрымшаухал-
ланы Гилыстан Кълрчагъа барыб: «Сен Басхан ауузуна барда анда тур,
миллетинги да ачитдырма ол ит бийге», - деб, тилегенди. Кълрча Гилы-
станны Хаз-Кълумукългъа келечи этиб ийгенди: «Бар да аладан бир болуш-
лукъ изле», - деб, кеси да джаш Гилыстанны айтханына тынгылаб, Басхан
башына атланнганды. Алайда бир талай джылны джашаб тургъанды Кълр-
ча. Алай а, сууда баргъан джонгурчхаланы Кълзийни кълулары эслеб, къл-
рюб, хы, да былайда эл бар кълреме деб, бийлерине хапар джетдиргендиле.
Кълзий аскер кълураб, Кълрчаны элчигине чабыуул этиб, кълрт-джаш
кълймай, Кълбарты джанына сюргенди. Кълрча ол заманда Кълрымшау-
халланы бутсуз Элбуздукъ бла Чегем деген бир джерге кетиб болгъанды.

Элбуздукълну уа бутсуз этген Джапполаны Эбехан болгъанды. Эбехан
Басханнга кълкюнчю Кълрт-Джуртда джашагъанды. Алайда Кълйтым
Кълустосланы Кълылиян-Хан бир уллу къллада джашаб тургъанды. Бусагъ-
атда да ол джерде Кълйтым Кълустослуладан къллгъан Кълракетлери За-
пишге джашайдыла. Джерни аты да Кълылиян аягълды. Аны бир джанын-
да да Кълылиян Кълаланы тълбюда кълрюнеди. Аны джашы Алтууду хан

Джапполада асыралгъанды. Къырымшаухаллары Джантуугъанны джашын Дуданы ол Алтууду ханнга юстюрюб Къарт-Джуртдан къыстатханды.

Сора ол джукъгъа келишмеген ишле болгъанларында. Алтууду ханны элчек къарнашы Эбзехан Эльбуздукъгъа ачыулашыб анга къаршы болуб, бычагъы бла сермеб аягъында сингирин кескенди. Эльбуздукъ Эбзеханнга Галыуанланы тау артындан бир бийге: «Сен ол ит ханны элперине барда тынч бир эт», - деб, ол бийни юсдюрюб, ол да Эбзеханны элине чабыб джангыз джашын тау артына джесир этиб алыб кеткенди. Кёб турмайын ол джап анда юйдегити болуб джашыны джашы, атыда Сууасан, деб, ызына къайтханды. Бир бёлек бир замандан кесида Басханлан Уллу Къарачайгъа кёчюб къалгъанды.

Чегемлиле бийге ёгюз джюкню иймей, төреге джыйылыб оноу этиб, Къарчадан келген анга джууукъ джетген адамланы ёлтюргендиле. Ол болумну эшитиб, Къарча Эльбуздукъ бла ол джерге барыб биягъынлай джасакъ салыб, ызына къайтханында адамлары элде болмай тургъанларын кёргенди. Алайда ким этгенин ангылаб, Къабартыгъа да кюч эталмазлыгъын билиб, эбзеге джууукъларына барыб аскерле тилегенди. Аладан келген адамланы, кесини аскерине къошуб, Къабартыгъа барыб, Къазийни джылкысын, къоюн да къоймайын, тау башына сюргенди. Араларында уруш теренге барлыкъ боллукъ эди Гилястан хариб болмаса. Ол джаш болгъанлыгъына орталарында келечилик джюрютюб, Къабарты бий бла сёлешиб, Къарча бла Къазийни аралары бек табсызгъа кетгинчи, бир-бири бла тюбешдиргенди. Алайда, Къазий да Къарчаны хорлаялмазлыгъын ангылаб, Къарчагъа «хоншу болайыкъ да, бирге бу джерледе бийлик этиб, былайланы да байлыгъындан хайырланаыйыкъ», - дегенди. Къазийни айтханына Къарча сескекли болуб: «Бу джерлеге бирге бийлик этерибизни излегенинги джараталмадым», - деб, джуабын къайтаргъанды.

Ма алай бола келиб, Къазий Къарчаны керти да къара кючюн кёрюб, орталары англашыныб, чачылгъандыла. Къарча да миллетин ызына къайтарыб, эки ачыгъан адамыны орнуна Къабартыда джесирлик къыйынлыкъны кёрген Тохчукъ бла Тамбийни ычхындыртыб, аланы да миллетине къошуб Уллу Къарачайгъа кёчюб къалгъанды. Къырымшаухаллары уа Уллу Къарачайгъа кеч-кеч кёчгендиле. Къарчаны эки джашы болгъанды, бирини аты Махий, кичисине уа Мухаммад дегендиле. Аладан башланганды Темир-Болатланы «Къарчалары» деген атауул.

Эртде Къарчаны уа джангыз джашчыгъы болгъанды, аны да аты Джантуугъан болгъанды. Джашлай, джангы юйленгенден сора дорбунда бир джаныуарны къаргъышы джетиб, джылан уруб ёлгенди. Аны бешикте болгъан джашчыгъы къалгъанды. Ол джашчыкыны аты Тотурхун болгъанды, аныда юч джашы болгъанды Таусай. Дуда, эм кичилери Къарабаш. Хар джашына Тотурхун уллу къалала ишлегенди. Джангыз къызын да Къумукъ джанындан келген Шаухалны джашы Къырымшаухал деб, бир деменгли бийге эрге бергенди. Къарчаны заманында Къарачайны къатында бир джерде Асхакъ Темиркъау деб бир къара кючлю бир хан джашагъанды. Ол адам Къарачай бла кёб юрешгенди. Чачыу-къучуу да этгенди Къарачай элин.

Ма ол бийден къалгъандыла дейдиле Къазийлары. Къазийланы эм уллу, биринчи аталары Къазий Хорасандан келгенди, дей эдиле Дудаланы

къартла. Къазий къарачай халкъны диннге къайтарыгъа кѣб кюрешгенди.

Алгъы борун Къазийни туугъан-туудугъу черкеслилеге бийлик этиб, аланыда бийлерине джуукъ болуб тургъандыла. Къарачайда алагъа ант къарнаш Болатлары боладыла. Къазийлери тамам онглу бийге саналгъандыла. Чегемде да, аладан чыкъгъан бийлик этиб тургъанды. Ол да Субайыр-Хан болгъанды, дей эдиле. Къазийлери бек онглу бий тукъумду. Аланы чанкалагъа тергейдиле.

Чанка деген хомачарлыкъны бусагъатда адамла терс ангылайдыла. Бурун бий алам ёзден кызыны алыб, аладан да сабий тууса, алагъа чанка дегендиле. Бийге не да чанкагъа тыпшындап келген, бий тукъуму да болгъан типширудан не да бийни, чанканы юйде къуллукъчусундан сабий тууса, анга тума дегендиле. Тумалагъа бийни джеринден кесмегендиле. Алай а, тумалагъа да акъ сюек деб айтхандыла. Бийле, къой, ёзденле да эки тюрлю болгъандыла: уллу ёзденлеге сырма нела сарайма дегендиле, ол сёзле да акъ, сыйлы деген магъананы тутадыла. Къалгъан ёзденлеге къара-ёзден, тюз, керти ёзден дегендиле. Нарт къарачайлыла барысы да керти ёзденле болгъандыла.

Бурун къазакъ-къарауаш тутмагъан езде тукъум ёзденнге саналмагъанды. Къул-юй тутаргъа уа бий сабийни асырамасанг, адет бла эркинлик берилмегенди. Хар ёзден тукъум бийлеге байланыб болгъанды. Ма сёз ючюн, сени джуукъларынг, Къаракетлени атауул - Булхайлары Ачахматланы сабийлерин асырагъандыла. Булхай кеси да, Къабартыда Шауайлада асыралгъанды. Чотчалары Къырымшаухалланы атауулундан, Мударладан чыкъгъан уланлагъа къарагъандыла, асырагъандыла. Асырагъанлары ючюн алагъа джер да берилгенди.

Къарачайны адети бла, сёз ючюн, бий унамаса, башха миллетлени адамларындан сабий алыб къараргъа мадар табылмагъанды. Бир-бир ёзден тукъумла башха миллетледе асыратхандыла сабийлерин. Боташлары Малкъарда Абайлагъа аталыкыгъа бергендиле сабийлерин. Чотчаланы Баракъ Къабарты джанында Басханда Хаджилада, къумукъ бий тукъумда асыралгъанды.

Ма алайды нарт къарачайлыланы бурун хапарлары. Мен айтхан хапар кертиди, мен бу хапарланы Къырымшаухалланы, Дудаланы къартларындан эшитгенме, ала уа бурунгулача аджаштырмай, нарт сёзлени, нартланы да юсюнден айтыуланы, хапарланы, джырланы да эслеринде тутуб тургъандыла. Нартланы юсюнден Мехерейлери деген бир сейир джырны Меккяланы Ёрюзмек джырлай эди. Бу джыр бек кѣб заманны джырлана эди. Аны да билген Джуккаланы Добайды, Чотчаланы кюёулери. Кеси айтханнга кѣре. Добай нартлагъа этилген юч джыйырма джыр биледи.

Бу нарт таурухну 1990 дж. Джингирик элде Чотчаланы Къулчораны кызы Мариамдан (1918 дж. т.) Къаракетлени М. Дж. джазгъанды.

Сказание о появлении нартов, месте их проживания и о том как они погибли

Нарты были богатырями. Жили они в этих горах. Прибыли они в эти места из Хорасанской земли. В Карачае было четыре нартских селения. Два селения назывались Ачей-къабакъ и Боратул-къабакъ, другие названия я не помню.

Лопатки этих нартов были с полчеловеческого роста. Все они, проживая вокруг г. Эльбрус, строили дома из огромных бревен и валунов.

Они питались, охотясь на диких животных, правда, их мясо нарты, не умея варить, жарили, делали из него шашлык.

Правильному питанию, так же как правильному приготовлению пищи научил их старец Дебет.

Они (нарты), прислушавшись к советам старца, стали блюсти выработанные им законы и моральные установления, и тем нарты стали подобны людям.

Мехереевы — это нартовский тукъум. Они позже присоединились к нартам. Они также как нарты жили в прошлом в Хорасане. В этой же местности жили рыбак хабичли Бёттор Беттирсей и его брат хабичли Эндреик. Мехерей из-за каких-то распрей ударом своего меча отправил под землю сына Бёттор Беттирсея Баграса. Этого не смог стерпеть Услу Хачирау. Последний захватил земли Мехереевых и изгнал их с Хорасанской земли.

Далее информатор рассказывает о гибели нартов, связанной с карой Аллаха. От этого племени осталась женщина Эллейхан, которая чудесным образом родила Бёкюрлю Карачая, от которого произошли все карачаевцы и само их название. Первые карачаевцы названы нарт-карачаевцами. К ним относились Адурхай, Науруз, Трам, Будиян, Дадиян и их отцы (Боттан, Чубун, Дёлехан), а также родоначальники других племенных подразделений древних карачаевцев (Кустос, Липусха, Хырпысха, Шатибек, Къайтым-Къустос или Къайтым Запиш). К ним же отнесены Карча (легендарный родоначальник карачаевских княжеских фамилий) и его сын Джантуугъан, внук Карчи Тотурхун, его правнук Дуда, праправнук Гер-Болат и сын последнего Карча (второй), который победил кабардинского князя Казия. После них понятие *нарт-карачаевцы* не применяется. Информатор считает, что в Карачае было два человека, известных под именем Карча. Поздний Карча носил фамилию Темир-Болатов.

От составителя. Нам представляется, что такое понимание имеет под собой весьма веские основания. В историко-героической песне «Карча» упоминается князь Кабарды Казий, который жил в конце XVI — начале XVII в. В это же время в Карачае жили князья Гилястан и Эльбуздук Крымшамхаловы, упоминаемые в русском документе 1639 г. По генеалогическим преданиям Дудовых и Темир-Болатовых, Карча — основатель одноименного атауула Темир-Болатовых — как раз и воевал с Казием. Тот факт, что Гилястан и Эльбуздук были внуками Крымшамхала, а по другим данным, его праправнуками, а Карча Темир-Болатов — сыном Темир-Болата, внуком Дулы, «прапраправнуком» (Карча=>Джантуугъан=>Тотурхун (?)=>Дуда=>Гер-Болат=>Карча (от Карчи первого до Карчи Темир-Болатова примерно 200 лет) => Махий и Му-

хаммад) Карчи, а также то, что древний Карча не мог жить в течение 200 с лишним лет и воевать с Казием. и тем более выдать свою дочь Айтуугъан за Крымшамхала, умершего где-то в начале или середине XV в., позволяет считать данные информатора достоверными. Из всех имеющихся в нашем распоряжении материалов и литературных исторических источников мы можем сделать вывод о времени жизни Карчи – это XIV – начало XV в. К этому же можно добавить данные о времени построения двух укреплений с названиями Карча-Кала на Зеленчукской и Верхнечерекской территориях – это XIV в.

Это нартовское сказание в 1990 г. записал в ауле Джингирик у М.К. Чотчасовой (1918 г.р.) М.Д. Каракетов.

II

Бёдене бла Батрас нартланы гуугъанларыны юсюнден нарт джордакъ
Болгъан айтмешлер излей эсенг Чотчалада ма Меккя уду нартаичыгъа
барчы сен, ойтa, ой, барчы сен,
Булхайланы ма къарт Къаншаугъа уа эски сёзню ёзюн излей, ойтa,
ой, барчы сен,
Эски сёзню джырламайын айтыб кёрсенг, сый табмазса да аны биле-
да кириш, ойра, ой, аны бил сен,
Меккяланы Ёрюзмекни къашын ойнатма, башын къайнатма, аны да
бил сен, ойра, ой, аны да бил сен.
Эй-да, ой, нарт элдеде хапар джокъду, от а джокъда, ойра, ой, джашау
джокъду де сен,
Ёрюзмекни сёзюн эшитмейин а къарнаш а джокъдан, уят да джокъду,
ойра, ой, эл да джокъду де сен,
Хей-да, ой, джыр келгенде уа от а болурдан нарт болуучант, хыйла уа
къалыр, ойтa ой, хыйлада къалыр де сен,
Хей-да, ой, хапар къысха, джыр а узун келиуден, эс ташларгъа мадар
джокъ, ой, алай болууда эс ташлар къалды де сен.
Эртде десек алдамазбыз, керти да десек сынарбыз, ойра, ой, джырда
сёзню салар а ёзюн багъарсан,
Бурун десек, бурун кетсин айтыу къалсын, ардам сюйген, ойра, ой.
джокъ дегенни сынарсан,
Эй, тау башында Хамирам бийни сынджырындан тартарсан, ойра, ой,
ити кирик эмиб, талаб турурсан.
Эй-да, ой, Хамирамны тау башында уа джылайдыда сырнайды куш
талагъан джюреги, ойра, ой, нартаичыны сёзюнден,
Ой, алайда ким болса да, барын къоюб Ёрюзмек а нартха, ойра, ой,
байланырсан, къара да кючюн сынарсан.
Таурухда айтылгъан хапарлагъа тынглауда уа онгуб, джангырыб, Пукъ-
бий а кирик да алданырсан.
Хей-да, ой, энд тынгылагъыз ма эски сёзню ёзюне, нартаичыны тар-
тамагында тизгинине-джюзюне.
Эй-да, ой, Чинтил къалада улду джыйылыулагъа халкъ а джыйылды,
ойта, ой, джыйылды ханны усхуртуна, кёрюне,

Ах, не кёрдюле, не кёрмедиле алайда, ойда, ой, кёрден бир улан чыкды,
алайлада солугу табмай кьарайдыла Уллу Аллахны сейирине, ишине.
Эй, ол уланнга кьабыр атны атадыла, кёр дегенни унутмалла, ойда,
ой, Хасусхуртукъ деб энд кёрелле, ол уланни саулай халкъ бла сюелле
Ма джигит болуб а, ёсуб а баргъан Хасусхуртукъгъа келин алдыла,
ойта, ой, огъурсуз кьатынны тоханагъа сайладыла,
Алты айдан анга эгизле да тууду, ойда ой, уланланы атлары да Батрас
бла Бёдене болуб а, экиси да нарт элдеде кьалдыла...

Мыннан арысын унутханма.

Бу нартланы джырын 2. I. 1995 дж. Джингирик элде Чотчаланы Кьул-
чораны кьызы Мариамдан (1918 дж. т.) Кьаракетлени М. Дж. аудиокассе-
тагъа джазгъанды. Бу джырны Мариам Меккяланы Ёрюзмекден (100 джу-
укъ джыл болуб XX ёмюрню 30 дж. аушханды) эшитгенди.

II

Песнь о рождении Бёдене и Батраса

Если хочешь услышать эпические повествования, то ты сходи к нар-
тайчы Меккяеву Ёрюзмеку, ойда, ой, сходи-ка ты,

Если же хочешь понять суть слова, сходи к Булхаеву, старцу Каншау,
ойта, ой, сходи-ка ты,

Суть старого слова если не споешь, а рассказывать будешь, то в том
проблему (зло) наживешь, это знай,

Меккяева Ёрюзмека голову не морочь, не зли его, ойда, ой, это тоже
знай ты,

Эй да, в нартзовских селениях не разговаривают, если нет огня — жи-
зни нет, скажи ты,

Ёрюзмека, не послушав, если брата нет, то и стыда нет, скажи ты,

Хей да, песнь поется, от этого огонь бывает, нарт рождается, скверны в
том нет,.....

Давно, скажем, не соврем, истинно это, проверит время, слова песни
главную суть вылечат,

Скажем давным-давно, пусть древность современным станет, а кто
скажет: «Этого не было», того ожидает погибель,

Эй, тот на вершине горы за цепь князя Хамирам, потянув, ойра, ой,
как его собака высосешь кровь.

Эй да, исстрадалось орлом искусанное сердце,

Ой, это все оставив, иди к нарту Ёрюзмеку посмотреть его неимовер-
ную силу,

Услышав повесть в сказаниях, можешь с ума сойти, как и от обмана
исчез князь Пук.

Эй да, ой, в крепости толпа собралась попрощаться с князем, посмот-
рев на его могилу,

Ах, что видели, что не видели они там: вышел из могилы молодец,
дыхание у них перехватило от чудес Аллаха.

Эй, назвали его могильным именем — Хассхуртуком его прозвали.

Вот джигитом став, Хассхуртук женился, но жена злая была,
Через шесть месяцев родила двойню – одного прозвали Бёдене, а друго-
го старшего – Батрасом...
Больше я ничего не помню. (Комментарий информатора. – Ред.)

Данную песнь о нартах 2 января 1995 г. в ауле Джингирик у М.К. Чотчаевой записал на аудиокассету М.Д. Каракетов. Помощь в ее записи оказали Т.Ю. Махаметова и З. Кочкарова. По рассказам информатора, эта песнь пелась долго. Исполнял же ее известный в Карачае народный джырчы Ёрюзбек Меккяев (годы жизни – XIX – 30-е годы XX в.), живший в селении Чотчаевых (аул Хурзук). Информатор слышала эту песнь от него.

III

Хырс бийчени эгиз джашлары

Ой, Апсатыны алгышы толду, той болду, ойридара той болду, Хырс бийчеге эгизле тууду, Граухунада той болду.

Эки кърнаш элле да, ой, кърнаш эдиле, Граухуна гатыгда баш эдиле да, ма алай баш эдиле.

Биринчи туугъан а, чабакчыды да чамчыды, экинчиси кябукъчуду да, гыбырды да, ма алай да туугъанындан гыбырды, Тамадалары Бёденелени ма джигит Бёдене керти уланды да уланды, тайгъакъды да, ма алай болгъан а тайгъакъды,

Экинчиси уа Бёденелени Гилляуду да, ма хакъынлыкъга айрылыбды, хакъынлыкъда хакъынды да, да хакъынды,

Ёксюз болуб а ол эки кърнаш ма джерге къараб, къара сынай а, ёсген элле, ма алай ёсген элле,

Джабикку да сабан а сюрюб, уугъа барыб, джасакъ тёлёу сезген элле да, ма алай сезген элле.

Туугъанегиз ма Джабакку улуну Дадан кызы Хырс бийчеден а джаман а кыш кече, ма алай суукъ а болгъан кыш а кече,

Хей-да, ой, Кюн тейрисин а алдамады сыйлысы уа болгъан Хырс бийче, ой, керти да нарт элlege ёза болгъан а керти бийче,

Кече тейрисинден джан алгъанды ма ол обур анагъыз ол кече, алай а, ой, тёнюшген да кече,

Хей-да, ой, кьонакъ а кечеге чакъырыуда уа болурмеди ол ишле, ой, сиришген да ол ишле,

Ёлген къатын кьайдан да табар эки, кьой, бир ул, ашхы улан сен аны да эсле, ой, аны да бир кёр, эсле.

Сору уа кьалмайд, Къарачийда, болмагъан зат кёремен,- деб,- кьоймадыла балаланы элдеде.

Къарайбыз да, дейди миллет, келишмейле бир бирине ма бу улла, эйда, воалмайла бирге ма была кылыкъда кьой, макъамда.

Бютюн да бек аны башына кыйын а тийди кёк гыбыла ол джылында джаугъаны, оита, ой, гыбы джылында.

Эй-да, ой, къарамалла ол ит затла сол имбашында кьонуб а тургъан айына, ой, онг имбашында уа кюнюне...

Бу джырны 1992 джылны август айында Морх элде Шидакъланы Исмаилны кызы Айшатдан (паспортуна кёре 1901 дж. т.) Къаракетлени М.Дж. бла Бийбертлени С. Х. джазгъандыла. Айшат айтханнга кёре бу джырны Къаракетлени Къаншауну джашы Джумукъ (1850-чи джыллада туугъанды, XX ёмюрню аллында да аушханды) биле эди, кеси да андан эшитиб алгъанды.

III

Песнь о близнецах княгини Хырс

Пожелания Апсаты исполнились - у княгини Хырс близнецы родились, счастье в Граухуна пришло.

Эй, два брата были, да, два брата были, в крепости Граухуна правили, вот так вот и правили,

Первый был рыбак, поэтому он был шутник, а второй был шорником, а потому был строгий, нетерпимый к людям,

Старший был Бёденеев сын, богатырь Бёдене, но, однако, уж больно гулящий,

Второй же Бёденеев сын Гилляу, на владельца тянет.

Сиротами став, вот эти два брата, не разгибая спины, земледелием занимаясь, выросли, вот так вот и выросли,

У Джабакку на поле работая, охотясь, познали что такое дань, вот так вот и познали.

Родились вы от дочери Джабакку княгини Хырс в суровую зимнюю ночь, вот так вот в суровую зимнюю ночь,

Хей да, ой, Бога Солнца не обманула, достойная похвалы княгиня Хырс, ой, нартам старшей матерью являвшаяся княгиня,

От Бога Ночи душу она получила, ой, в эту ночь, в эту изменчивую ночь, Хей да, ой, может это было в ту поминальную ночь (или - в ночь поминовения), в эту таинственную ночь,

Да разве может родить умершая мать, о мѡлодец, ты поймешь ли это, Спрашивают друг друга в Карачае, не важное это явление, говорят в селениях, и тем не оставили жить в селениях двух детей,

Как посмотрим мы, не похожи они друг на друга, не могут они вместе ужиться ни в слове ни в поведении.

Самое страшное то, что в этот год синие пауки налетели, Эй да, ой, не увидели они (пауки), что на левом плече [у княгини] луна, на правом - солнце...

Эту песню в августе 1992 г. записали М.Д. Каракетов и С.Х. Бийбердова в ауле Морх у А.И. Шидаковой. Ее пел Дж. К. Каракотов (50-е годы XIX – начало XX в.).

Ачейлери бла Бёденелени Хубун

Хей-да, эл тамадасы уа кимди деселе - ма алай джигит туугъан а Деле ханды, халкъны да къанын ичген ханды,
 Есют а кибики, тамам да кючлю болгъан джюйюсханды да, ой да, ма алай чынты болгъан элге да джюйюсханды,
 Аны къатында уа эмеген элчики а къонушханды, заран а салыб, джукт джукт а болуб тургъанды, ой да, ма алай болуб а тургъанды.
 Эй да, эл къатында уа эмегенле ойнай, нарт элге кюле-мюле джашай эдиле да, ой да, ма алай джашай элле,
 Ой, Чычакъ къызны да къанын ичиби, адам этни сюйюб а, джыртыб, би- ширмейин ашай эдиле да, ой да, ма алай ит кибики а ашай элле,
 Къуршоу ханны да кёкге уа й атыб да, ойнай эдиле, ойнай эдиле да, ой да, ма алайда ойнай эдиле,
 Ойнай эдиле да къуш учханлай, тау башындан а чынгай эдиле да, ой да, ма алай этиб а чынгай элле,
 Ой, атасын да, Хубун харибни, итге санамай, джасакъ салыб а джанын санын да талай эдиле да, ой да, талай элле..
 Хей-да, ой, Чомур, сенми болуренг садырач болуб а эмегенге сатылгъан, Шимилтей элни да озгур бла чертмей, къызыл къаннга булгъагъан..
 Хей-да, ой, ма Ачейлери тамам хан тукъумдула, бай тукъум,
 Къарачайда сыйлы тукъум ёз болгъан а, хейта, ма алай болгъан а бий тукъум,
 Ай Ачейлерине уа ма алты улан туугъан эди да, туугъан эди..
 Ой-да, ма не болгъан эсе да Бёденелени да ма джигит а туугъан Хубунга,
 Ой-да, кесини ата къарнашына къаугъа келтириб а, къазауатла ачаргъа, ойта, ой ачаргъа?
 Джылкъы да ючюн, ма Ачейлени беш улларын да къырыргъа, ойта, ой, къырыргъа.
 Не келсин, ой, не келсин ма ол болумдан, джокъ а болдула, ёлюб а къалдыла джангызындан сора, ойта, ой джангызындан сора.
 Алтынчысы уа йалагъа уа къошулмайын а къалгъанды, ма алай къалгъанды,
 Анасыны къарнында уа сакъланды да, ойта ой ма алай бла сау саламат къалгъанды.
 Аны билсе уа тели Хубуна къоймазед да къоймазед, къаз бойнун а, ойта ой, къоймаз эд, деб, бийче къатын къачханды,
 Къачханды да бугой тюбюнде бу джарлы къатын тургъанды да, ойта, ой, ма алай эте тургъанды.
 Эй-да ой, джарлы анагъа бир томнур улан туугъанды да, ойта, ой, ма алай томнур улан да туугъанды,
 Хар кюн сайын а ол бала ёсюб, буз а бешиктеге сыйынмай, аждагъан кибики бир тулпар джаш а болгъанды,
 Эй, тюз айта кёреем бурунгула «бууаз къатынны эри ачыса къарнын- дигъы къан алыр», - деб,

Эй, алайда болду, Хубунну а юзюю да Ачей улу Ачезден ююю была туюб
болган, ой, бир кёрюмде алданыб.
Хубун эди ма Ачейлеге хан деген, күүл деген, ойт, ой, селеке этиб,
джерле тырнаб а, күүл деген,
Къыз чыгъармай, къыз келтирмей, Ачейлени итден башха кёрмеген, хей-
та, ма алай кёрмеген.
Нарт элени джашауларын тюрлю этиб, елмекликни билмеген, хейта, ой,
алай билмеген.
Алай къатса ма нарт элери эл налгыдан чыкъмаздыла да, хейта, ой алай
чыкъмаздыла,
Бий чурукну сыйпаб, къаблаб бий атларын сакълармылла, хейта, ой,
сакълармыдыла.
Хей-да, ой, ма Бёденелери боратул мачадыла, къантайлы юзюкден, ойра,
ой, чачылган элле,
Мехерейлеге къарнаш элле, таянчакълары болуб а, ойра, ой, сый бере бил-
ген халкъ элле.
Бирге бола эдиле да, адилти джырлай джортуулгъа, ойра, ой, чыгъай элле-
да, чыгъай элле,
Нарт элге джасакъ салыб, джюклениб а, ойра, ой, кеслери сюйгенлерин
ашай элле,
Къысха чакъда къалаланы къурай элле, ойра, ой, къурай эдиле да, бёю кы-
бик, тау артындан къарай элле.
Хей-да, хой, ма быягынлай аскерлени къурадыла, джыйдыла, джорту-
улгъа тебретиле
Тамадагъа, аскер башына Гилляутырханны сайладыла, кёрдюле, ойра, ой,
алай кёрдюле,
Тёре джолгъа нарт джуртуна атладыла, хора атлагъа олтуруб, ойра, ой,
алай олтуруб,
Гобшаркъыгъа къарт Деузтни алдыла, Сосуранны ди аны къатына чархлы
арбагъа олтуртуб,
Тебретиле арба джолну узуну бла, артмакъларындан а къоймадыла Улуу
Терекге, джюреклери къатылыб...

Бу джырны 1992 джылны август айында Морх элде Шидакъланы Ис-
маилны къызы Айшатдан (паспортуна кёре 1901 дж. т.) Къаракетлени
М.Дж. бла Бийбертлени С. Х. джазгъандыла. Айшат айтханнга кёре бу
джырны атасындан Шидакъланы Ахматны джашы Исмаилдан эшитгенди
(1860-чи джыллада туугъанды. XX ёмюрню 20-чы джылларында аушхан-
ды). Бу джыр Шидакъланы эм бек сюйген джырларыны бири болгъанды.

IV

Ачесвы и Бёденеев Хубун

Хей-да, глава селения – хан Дёле,
Богатырь он, сильный он господин, ойт, ой, большому селению он
господин,

рядом с этим селением эмежены поселились, ой да, людоеды поселились,
рядом с селением игры они играют, ой да, создают,
Ой, девицу Чычак они мучают, кровь ее пьют, ой да, живьем людей
глотают,

Хана Куршоуа бросают на небо, такие вот игры у них, ой да, такие
игры у них.

Такие вот игры у них, [а еще] они с гор, словно орлы, прыгают, сле-
тают.

Ой, его [Куршоуа] отца Хубуна за собаку они не считают, оята, ой,
дань с него взымая, душу его, тело его терзают...

Хей-да, ой, Чомур, ты [нам кажется] душу свою продал эмеженам,
Селение Шимилтей, не защитив, проигнорировав, в кровавую бойню
ввел...

Хей-да, ой, Ачеевы были родом князя,
В Карачае [они являются] славным родом, поистине древним, княже-
ским родом,

Хей-да, хой, ай, Ачеевым шесть сыновей [Бог] дал, ой-да, своему брату
вред нанес, войну объявляя!

Ради табуна лошадей он пятерых сыновей их погубил,
Что было, то прошло, погибли они, оята, ой, кроме одного,
Шестой не был убит, оята ой, остался жив,

В чреве своей матери он тогда был, когда бойня была,
Если бы знал про это Хубун, он бы и его убил,
Бедная княгиня бежала из селения, в расселине ледника свое чадо схо-
ронила,

Эй-да, ой, у бедной матери крепкий, здоровый сын,
Каждый день чудесным образом он рос, не помещаясь в ледяной колы-
бели,

Крепким богатырем он вырос.

Эй, и верно говорят [в народе]: «Если убьешь мужчину, у которого
должен родиться сын, то убивший не опущенным не останется»,
Эй, весь род и самого Хубуна истребил Ачеев сын Ачемез, хитростью
своей,

Хубун был еще тот. Он Ачеевых за собаку не считал, за рабов их при-
нимал.

Нартовские селения он будоражил своими набегами, да .

Если эдакий порядок сохранился бы, то вряд ли нарты вышли бы из
[этих традиций] (эл налгъы) Хубуна,

Ачеевы в таком случае свое княжеское имя потеряли бы.

Хей-да, ой, вот эти Бёденевы – род настырный (боратул), многочислен-
ный (мача), как саранча, из кантаевского племени вышли и расселились,
Мехереевым братья (родственники) они, опорой им были, они, честь
[Мехереевых] берегли они.

Вместе, исполняя походную песню «адили», в поход они ходили.

Нартовские селения данью обложив, обузой для них став, ели что хо-
тели.

*Быстро они крепости строили и с той стороны гор они приходили.
Вот опять они собрались в поход, войско собрали,
–Главою дружины Гилляутырхана они избрали,
По горному хребту в Нарт на гнедых конях отправились.
Гобушарком они избрали старого Деузта, Сосурана же его помощни-
ком определили.
Отправились они, да вот только не почтили они Большое Дерево, из-за
безсердечности своей [не почтили]...*

Эту песню в августе 1992 г. записали М.Д. Каракетов и С.Х. Бийбердова в ауле Морх у А.И. Шидаковой. Ее пел отец информатора И.А. Шидаков (60-е годы XIX – 20-е годы XX в.). Песни, касающиеся Ачейле, являются самыми любимыми у представителей фамилии Шидаковых (так как она и тухумы Лайпанлары и Оруслары возводили себя к Ачейле, впоследствии они вошли в подразделение Адурхайла. – *Составитель*).

V

Сосуран

Джерни башына биринчи адамны Тейри джаратханды. Тейри да Аллахны 99-чу атыды. Джаратханына да Аллахутагъала Дауэт деб атагъанды. Ол бек онглу хар затны да эте билген адам болгъанды. Ол адамны Хайырнар деб бир мелек гюрбеджисинде джаннган отунда къатдырыб джандетлени суулары бла джууб бек къатангы нарт этгенди. Ол заманда мелекле джерде да кёкде да джашагъандыла. Аладан Дауэт деген нарт джаш кесине къатын алгъанды.

Ол къатынны атасы да мелеклени тамадалары болуб тургъан Хунутдай деб бир зат болгъанды. Ол тамаданы эки мелек джашы да болгъанды. Бирини аты Хунгерей, экинчисини да аты Мехерей болгъанды. Мен эшитгеннге кёре Дауэтге ол тиширыу онтогъуз джаш табханды. Эм тамада джашыны, Улаугъанны джашына Къарашауайгъа ол Хунгерейни къызын къатыннга алгъандыла. Мехерейни джашы Халике-Хан деб болгъанды. Ма аны къызын Акъбийчени Сосураннга къатыннга алгъандыла.

Сосуран деб, бир батыр адам болгъанды. Аны атасы нарт элдеде тамада болуб тургъан нарт Ёрюзмекди. Аны къарнашы да болгъанды Сосуркъа деб. Эмегенле деб, бир уллу, эрши джаныууарланы Сосурандан сора бир киши хорлаялмагъанды. Сосуран кеси да бек адетли, намыслы, адамны сыйын кёре билген джаш болгъанды. Анга нартланы ичинде айланган бир тюлкю бегли, тюлкю да къылыгъы болгъан Шырдан деб, бир шайтан хаман да заран салыб тургъанды. Къайры барса ары барыб, къайда турса анда туруб, хата салыб, малын, мюлкюн чачыб, тургъанды ол Шырдан деген. Шырдан кеси да суу-анасы Сюйме-Аммадан туугъанды, атасы да тенгизлени къачы, суулары атасы Сюймасан-бий болгъанды, дейдиле. Бусагъатда да суу бокъланыб барса, «Суу анасыны баласы джелим аш излейди». деб, къарт къатынла сууну бойнуна барыб, чам джырла джырларгъа сюедице. Кеслери да «шырданга барыу» тепсеуню тепсейдиле, бири къычырыб «Шырдан а, Ой Шырдан» деб, къалгъанлары да аны ызын-

дан «Ой, да, хойт, хыйт, саггышау, Гюллю голлу саггышау» деб, джырлайдыла. Былай этгенлери не зат болур эди деб сорсанг «къябырлада джатхан ата-бабалагъа чёк этиу» деген джууаб эшитирге боллукъса. Сосуранны джыры узун джыр болгъанлыкъгъа эсимде кълмагъанды. кългъаны да ма буду:

*Эйда, Сосуранны хапары уллуду да, оюнлары да уллуду, ой, ой, ой.
Арымай алты кечеге аланы созгъан да Гюрге ханны къызы Хагунда бийчеди, ой, ой, ой,
Эйда, ол къарт къуртха бийчени хапарына уа тынгыламай, ой, ой, ой,
Сосуранны оюнларын билмейди, нарт элени сыйларын да кёрмейди...*

Бу нарт таурухну бла джырны 1991 дж. Акъ-Къала элде Аджилени Акайны джашы Ислам бла Лайпанланы Хамызны къызы Джоджакъдан Къаракетлени М. Дж. джазгъанды.

V

Сосуран

Тейри вначале создал нартов. Тейри является одним из имен Аллаха. Первого из нартов звали Дауэт. Он был на все руки мастер. Его в кузнице, в огне закалил ангел Хайырнар. Укрепил его тело райской водой. Среди ангелов был тамада, звали его Хунутдай. У этого Хунутдая были два сына ангела. Одного (старшего) звали Хунгерей, а другого (младшего) Мехерей. Так вот, этот Дауэт женил Сосурана на дочери последнего, Акбийче.

Сосуран был сильным человеком. Его отцом был глава всех нартов Ёрюзмек. У него был брат по имени Сосурка. Эмегенов, отвратительных существ, кроме Сосурана никто не мог победить. Он был очень совестливым человеком, любил людей. Против него в нартовских селениях ополчился и не давал ему покоя некий, с лисьим характером, нарт Шырдан. Мать этого (Шырдана) была Мать воды Сюйме Амма, а отцом его являлся Отец моря Сюймасанбий. Даже сейчас, если вода мутнеет, то пожилые женщины с обрядовым танцем «Шырданнга барыу» идут к реке.

*Эйда, сказ про Сосурана огромен, да и игры у него большие, да вот дочь Гюрге хана Хагунда на шесть ночей его игры растягивает,
Эйда, если сказ этой колдуньи не послушать, то и про дела Сосурана и про славу нартов не услышишь...*

Это сказание в июне 1991 г. записал М.Д. Каракетов в ауле Ак-Кала у И. А. Аджиева и (песенную часть) у Дж. Х. Лайпановой.

VI

Битдилиу амманы тюкюрюгю

Бурун заманда. бек эртделеде болгъандыла нартла. Ала бу дуняда биринчи адам болуб джаратылгъандыла. Ол нартланы ичинде бир обур къатын джашагъанды. аны да аты Битдилиу амма болгъанды. Ол амманы

тукюрюгюню кючю бек улуу болгъанды. Бир джол къарт Туююрманны къарнашы Къапше акка анга келгенди. Ол къартны тюз аты да болгъанды, Къымычхан, деб. Мени сабийим джокъду сен бир тукюр да, хыйным баресе бир кетер, сабийим болургъа да Аллахутагъаладан бир буйрукъ бердир менге, деб, тилегенди. Мени аллай кючюм джокъду деб, Къапше акканы кълюн кълдырыб, онгсунмайын ол да ызына, юю таба айланыб, кетерге тебрегенлейине, кийимини сырт джанын кесиби, эки джау орунларыны арасына тукюргенди. Къапше акка не болгъанын ангыламай не затла этесе сен кир зат деб, хыны-муну этгенди. Сен мурулдама да, сыртынга сакъ бол, алты да айдан манга бир келирсе, дегенди ол Амма. Алты айдан ол къартны сырты тамам да, ёсюб ауур дугъура болуб, бек джунчутханды. Ол къарт сора обур къатынга келгенди, ол къартны сыртын кесгенди. Сыртындан да юч сабий тюшгенди. Бирисини юсю отча джаныб, экинчини юсюн тер басыб, ючюнчю баланы да кёзлери джылтырай болгъандыла. Отджанганнга Батрас деб атагъандыла, экинчисине Бёдене деб ат бергендиле, ючюнчюсюне уа Кёзю табсыз улу Шырдан дегендиле. Бу болум а керти болмаз, мынга ийнанганнга не да ийнанмагъаннга да заран чабмаз.

Батрас джыры да барды. Мен бу, ариу макъам бла джырланган джырыны Учкуланда Байчораладан бир къарт джырлаб эшитгенме. Мени эсимде кългъанны эшитдирейим.

*Ой да, ой, Къымычхан келиб да кългъанды ма Улуу Адилни къатындан,
Ай, мени джауум анга шох а болсун, къахмие тиши тюшсюн аузундан.
Улуу да Адилни суулары болдула Къымычханны улун да сакълагъан,
Ай, сыртдан тюшген ариула уа болду Къымычханнга улан къатдыргъан.
Нартланы джигити кимди десегиз а Батрас чыгъар, ой да, аллынга,
Ай, хабицли да ма туугъан джигитди, джилтин чачылад бойнундан.
Ой да, ой бардыда таугъа да ёрледи джигит а Батрас Ёлюм Таудан а чынгады,
Мени, эй, къоюгуз, ёлге керекме, деб, таудан чынгаб а сау кълды.
Ой да, ой, секиргени санына джараб а, кючюне къошулду алайда,
Ай, сейирлеге къарайдыла джаишла, сау кългъаннга алайда.
Энди уа, ким болур таудан да чынгарыкъ, ой да ким болур ёткюрлю,
Ай, джарлы нартны кълйсы да ма сюер, ой кимни да болур сырт кючю.*

Бу таурухну 1991 джылны сентябрь айында Къарт-Джурт элде Къара-мырзаланы Нанчыктыны кызы Гоккадан (1892 дж. т.) Къаракетлени М. Дж., Къурбанланы Э. Ш. бла Габийланы А. джазгъандыла.

VI

Слюна старухи Битдилиу

Было это давным-давно. Нарты были первыми людьми на земле. Была среди них старуха Битдилиу. У одного старца по имени Капше не было детей и он пришел к ней с просьбой, чтобы она наколдовала ему ребенка. Другое имя Капше было Кымычхан. Та, отвергнув его просьбу, плюнула ему на спину. Через шесть месяцев спина у старика распухла и он прибежал к старухе. Та, разрезав его спину, вытащила трех мальчиков. Один

был покрыт огнем, от чего его называли Батырасом, второй был погливым, от чего его прозвали Бёдене, а третий был хитроглазым, и от этого дали ему имя Кёзю табсыз Шырдан. Этот сказ есть сущая неправда, а кто в это поверил или не поверил, тому вреда не будет.

Ой да, ой Къымычхан приехал к нам из Большой Адиль реки,
Ай, мой враг пусть ему другом будет, пусть он, распутный человек,
сгинет [букв. пусть его распутный зуб выпадет].

Воды Большого Адила сберегли сына Къымычхана,

Ай, из степи (?)вышедший окреп [он] от этого.

Если вы спросите кто джигит у нартов, перед вами явится Батрас,

Ай, из хабичевцев вышел он таким джигитом, искры у него из шеи
летят.

Ой да, ой, поднялся он на скалу и спрыгнул с нее.

Дайте мне умереть, смерти я хочу, - сказав, с горы спрыгнув, живым
он остался.

Ой да, ой, его прыжок в пользу ему пошел, сильнее он стал,

Ай, на чудо смотрят юноши, на его живучесть смотрят.

Теперь, найдутся ли среди нартов храбрецы, желающие спрыгнуть с
горы,

Ай, кто полюбит бедного нарта, у кого найдется силы с ним тягаться
в этом.

Нартовское сказание в сентябре 1991 г. записали М.Д. Каракетов. Э.Ш.
Курбанов и А. Габиева в ауле Карт-Джурт у Г.Н. Карамурзиной.

VII

Соджукъау, Созуркъау бла Сосуркъау нарт къарнашланы туугъанларыны юсюнден джыр

Эйда, Халыкълары джыйылдыла, тойла эте башладыла, ой,
ма къарт а Ёрюзмекни уа сыйсыз этиб, селеке этерге айырдыла,
Эйда, айырдыла да, Тотураш уланларына бар да билдир, деб, ой,
обур къатынына билдирме сен, деб, ол уланнга айтдыла
Айтылгъанлыкдан не келсин, акъылы безимеген, ой,
ол джаиш Тотураш а, Ёрюзмекни обур къатынына тюбеди да, былай айтды:
«Хей, къатын, эринги табмадым, сен бол анга айтырыкъ, ой,
Халыкълары Ёрюзмекни тойларына чакъыралла», - деб, ангылатды,
Ах, итден туугъан Халыкъ улу, таб атламайд, ой,
табсыз къарайд къартым тутхан тёресине бетине, деб, юй да таба ат-
лады.

Чукълаб тургъан а Ёрюзмекни тулусундан, ой,
башындан юч туюгон тартдыда, къарт къуртха алды...

Ай, алайда тартыб алдыда, таи тюбюне, ой,

джаишырыб, кюкюртнию да эзиб, аны юсюне къуюб, Созаркъаулагъа терк
барды.

Чабыб келди нарт элдеде къартлыкъ тутхан Созаркъаулагъа, ой,
келди да этгенин, сагъышын дженгинден ангылата:

«Сенге ышанама, тогуз айдан, тогуз кюн да ётгенден сора,
ах, сен бир барда ол ташны кырк джашха бир уалтдыр,- деди,
Ой, Ёрюзмекге да бу ишлени эшитдирмей, ах, мен санга тилейме,
мен анга барыба айтхынчы, сен ычхындырмай, тур, - деди.
Ол юч тюкден. Созаркѡугѡа юч батыр улан туугѡанды, ой,
туугѡандыда, анга ала туугѡандыла,
Узакъ бармай а, ол юч улан кѡарт а Ёрюзмекни уа кѡылыгѡында алгѡан-
дыла да, ой, алгѡандыла.
Тамадасы Соджукѡу эди да кѡызбий эди, ой,
Кѡарачайда сабан а сѡрюб, сабан сѡргени таб эди да таб эди.
Ортанчысы, Созуркѡу эди да ташчы эди, ой,
батырыракъ болгѡанлыкѡгѡа, бугѡа ёкѡрюнден а джанлай эди,
Эйда, кичиси Сосуркѡу эди, тынчыракъ эди да, ой,
джылкѡычылыкѡгѡа айрылыб эди да, айрылыб эди.
Созаркѡуну джылкѡысында ашхы байталы да бар эди, ой,
хар кече да сайын тай таба эди да, таба эди.
Табханындан пайда джокъ, ойра, ой, пайда джокъ,
Беттирсей улу Батрас деген юч башлыкѡа аш бола эди да, бола эди.
«Эй, джаишларым, ол Батрас деген юч башлы, кѡыйыныбызны бошайды,
ол итни кѡюю зарана салыб джылкѡыбыз да толмайды,
Хар кече сайын элия ургѡанча кѡкден учуб джсетеди,
байталгѡада тиймейин, тайчыкѡланы шыбла юйюне элтеди.
Оноу былайд, хар биригиз, кече сайын, ол байталны сакѡларгѡа барыгѡыз,
кѡарт деди, ойра, ой, деди,
Генджа тай да тууа башлай джамчи джаймай, тюбюне атмай кѡой-
магѡыз,
кѡарт деди, ойра, ой, деди.
Эй, ол Батрас сейир кѡрмей а ёлюб кѡалмайд,
эртденнгиси кѡуш, айланнганы адам, кѡрюню эмеген,
кѡарт деди, ойра, ой, деди,
Эй, ма сейири уа тенгиз башын, ойра, ой, эки бѡлген кѡамасы эди да,
джетмиш ёгѡз сыгѡындыргѡан, кѡарт деди, ойра, ой, деди,
Аны тѡртген да, ой аны тѡртген а, Батрас итни джанын тѡртѡб,
бу дуняны болур эди сакѡлаучан, кѡарт деди, ойра, ой деди.
Эй, эмегенни сиз кѡюне кѡарамагѡыз, оллаи болуб кѡалмагѡыз деб,
кѡарт Созаркѡу сѡр тѡшекни тебледи...

Мен эшиттениге кѡре эм гитче джашы атасы айтханны башына алыб, ол
эмегенни ёлтѡрюб, юйюне кѡайтыб атасын кѡууандыргѡанды.

Батрас деген огѡурсуз зат болгѡанды. Ол зат а фыргѡаунча бир Тей-
риден уллу болайым деб. кѡрѡнгенди. Алай а Тейри аны алай этгенин
билиб. кесине да чакѡырыб «сен джукѡгѡа сейирсинмей, Тейрини да сейир
заты джокѡду. Тейриден да мен уллума дейсе, аллай иннетге таяннганын
ючюн, сен ёлюм кѡачха кириб ёлѡрюн да сейирсиннгениннен болуб
тукѡумунг да генджа байталгѡа бурулуб, андан да нарт туумайын, тай ту-
уб. тукѡумунгу арты болсун». - деб. кѡаргѡайды. Сосуркѡу деген джигит
нарт джаш эмегенни ючюнчю башын кѡамасын алыб кесе башлагѡанлай.

Сосуркѡугѡ: «Сен мени алай алайда ѣлтюрлюксе. ѣлюрюмю аллы
та бир зат тилейим сеннге, барда ол тенгизде турган мени джетмиш нарт
ѣлтюралмаган гдалы горда бычагымы бир келтир, келтиралмасанг да
ны орнундан бир тебдир да, дунягѡ ол бычакъны къачындан сейирле
ѣргюзтдюрюб мени бир сейирсиндир, ансы джаным улуу къыйынлыкъ-
гѡ тюшюб, къыйналыб, орнун табалмай кѣб дыгалас этдирликди мени»,
ѣб тилейди. Нарт джаш эмегенни къолун аягын аркъан джыджым бла
ѡйлаб. тенгиз таба чабады. Къараса бир улуу горда бычакъ тенгизни таб
ртасы бла эки бѣлюб тура. Кюрешиб, кюрешиб ол бычакъны бир джаны-
а бурганлай, тенгиз къан ала болуб, кѣк да кѣкюрѣб къан джангур джау-
алы джерге. Ызына чабыб келиб. кеси да къоркъа къоркъа эмегеннге кѣр-
енин айтады. Эмеген, да энди сен мени сейирсиндирдинг, ѣб алайда
ѣлюб къалады. Аны сейирсиниб ѣлгени тынгылагѡндан кенг болсун, Ал-
лахны сейир ишлери да бери айланыб джашаганнга бал болсула.

1991 дж. Учкулан элде Джуккаланы Мужуну джашы Добайдан (1886
дж. т.) Къаракетлени М.Дж. джазгѡнды. Къартха тюбешдирген да къара-
айлыланы тил байлыкъларын. бурун къалай джашаганларыны юсюнден
айтыуланы билген Чотчаланы Апенни джашы Расулду (1920 дж. т.).

VII

Песнь о рождении братьев Соджукауа, Созуркауа и Сосуркауа

*Эйда, Халиковы собрались пиршества устраивать, ой, старшего [из
нартов] они не возлюбили, решили с его именем поиграть,*

*Эйда, выбрали они его [Ерюзмека] для этого, да отправили они к нему сво-
его сына Тотураша для оповещения, да наказали жене его не говорить об
этом,*

*Что проку с Тотураша, мало ума у него. Встретил он жену Ерюзмека, да
и выложил, о чем [Халиковы] просили.*

*«Хей, женщина, — окликнул он ее, — мужа твоего я не нашел, ты будь ему
повещающим, Халиковы Ерюзмека на пир зовут»,*

*«Ах, собачий этот Халиковский род, наверняка что-то злое затеял про-
тив главы нартов, закона его», — сказав, зашла она в помещение, где спал
Ерюзбек.*

Стемени у спящего Ерюзмека она выдернула три волоска,

*Ай, взяла она эти волоски, да смешав их с серой, под камень спрятала,
после [этого] к старцу всех нартов, к Созаркауу, побежала,*

*Прибежала к этому старцу и попросила его: «Тебе верю, через девять ме-
сяцев и девять дней, ах, ты заставь сорока юношам [нартам] разломать
этот камень. Да Ерюзмеку про то не говори, пока я об этом не расскажу».*

*От этих трех волосков Созаркауу трое богатырей народилось, ой, наро-
дилось,*

Выросли они и характером на своего отца Ерюзмека стали похожи.

*Старшего назвали Соджукау, так как он был трусливым, его полеводст-
вом заниматься поставили.*

*Среднего назвали Созуркау. Его быть каменщиком определили. Хотя он
был и храбрее, но вздрагивал от мычания вола.*

Младший, Сосуркау, был спокойный правом. Он смотрителем табунов стал.

В табунах у Созаркау кобыла была, каждую ночь жеребиться могла она. Да вот беда, каждую ночь спускался с неба Беттирсейев сын Батрас, трехглавый эмеген, да и съедал родившегося жеребенка.

«Решение мое таково, – молвил старец, – каждому из вас каждую ночь стеречь кобылу.

При рождении жеребенка Генджа не забывайте стелить под него бурку. Эй, этот Батрас очень интересен, утро его – орел, день его – человек, а ночью он в эмегена превращается.

Эй, если этот трехглавый не удивится от чего-либо, то смерть его не берет.

А чудо, которое его может удивить, только одно – это меч, что разделяет море на две части.

Кто сдвинет этот меч, который не могут сдвинуть даже семьдесят буйволов, тот и удивит его.

Эй, в глаза эмегена вы не смотрите, а то таким как он станете», – сказав, старец ушел отдыхать...

Как я слышал, самый младший из них победил эмегена.

Этот Батрас был жестоким существом. Хотел он, как фыргауун, стать выше Тейри, за что Тейри его проклинал, сделав его смертным и определив ему быть бездетным, а вместо сыновей-нартов иметь жеребят от Генджа-кобылы. По велению Тейри, он мог умереть только от удивления. Когда Сосуркау хотел отрубить ему третью голову, то Батрас сказал ему, что он не сможет его убить, если не удивит его чем-нибудь. Сосуркау внял просьбе эмегена и сдвинул этот меч. После этого море и реки покрылись кровью, а после все как бы заново родилось.

Пусть такое удивление от вас, слушающих, подалеже будет, а божественное чудо рядом с нами медом пребывает.

Записал М.Д. Каракетов в 1991 г. в ауле Учкулан у Д.М. Джуккаева (1886 г.р.). Помощь в записи оказал известный знаток карачаевского фольклора Р.А. Чотчаев (1920 г.р.)

VIII

Нарт Сосуркауу бла Генджаланы Гемуда атны юсюнден таурух

Эртде, эртде, бек эртде заманда нарт элде бир кьарт киши джашагъанды. Ол кишини юч джашы болгъанды. Байлыгы - джангыз бир байталы болгъанды. Ол байтал хар кече сайын бир тай табыб тургъанды. Тайчыкъ анасындан тууб, анасы аны ариу тили бла да джалаб, ёрге тургъузуб, таза этиб юсюн, ары-бери тайчыкъны джорютгенлей, бир кесек заман да ётгенлей, кече ортасында, бек да кьарангы заманда Тейри эшиклери ачылыб, ол болумда суула да тохтаб, дуня да кём-кём джашнаб, кёкден Батрас деб, юч башлы бир эмеген пошоб, ол тайчыкъны ашаб кетиб, тургъанды.

Киши не этеригин билмей, бир талай заманны тургъанды. Бир кюн ол киши бек кыйналыб, юч джашын чакъырыб оноулашыб. алагъа былай

айтханды: «Джашла, бизни байлыгыбыз, мюлкюбюз да джангыз бир аты-быз барды. Ол ат бизге кѳууанчха-байлыкѳга хар кече сайын бир тай табады. Ол тайчыкѳ анасындан тууб, ариуланыб, ѳрге туруб, анасын да эмиб, сютден тоуб, ары-бери джюрюб башлагѳанлай, кѳкден аллахуталадан. бир юч башлы эмеген тюшюб, ол заманда кѳк да джашнаб, элияла да чартлаб, джанкѳылыч тюшюб, ариу кече кѳарангы болуб кѳалгѳан заманда ол юч башлы эмеген тайчыкѳны ашаб кетиб, турады. Джашла, ат тай табмай бир кече да кѳалмайды, андан а не келсин, эмеген ашаб кетиб турады. Аны ючюн биз бир оноугѳа келишиб, хар кече сайын, атны отларгѳа ийиб, кече тайчыкѳны эмегеннге ашатмаз ючюн, ингирден эртденнге дери сакѳларгѳа керекди», - дегенди.

Киши джашлары бла бир оноугѳа келишиб, биринчи кечесинде тамада джашын атны сакѳларгѳа ийгенди.

Уллу джашы ингири кечеге айланганлай, атны джерлеб, ат джерни артмакѳларына узун аркѳан джыджым салыб, джамчысын кийиб, атха миниб, атны да джыджым бла кѳазыкѳны ал сол аягѳындан байларгѳа ат джерни тюбю бла, ѳзеннигини юсю бла, атны онг джаны бла узунуна ийиб байлагѳанды. Артмагѳына да, джыджымны кѳатына ашарыкѳ, дагѳыда керек затларын салгѳанды. Атны джогеппин сол кѳолуна, кѳамчисин да онг кѳолуна алгѳанды. Атны кѳамчи бла акѳырын уруб, акѳыртын бир кесек заманны да барыб, бир ариу кырдык, кенг джерде тохтатыб, атны джерин артмакѳла бла биргелей алгѳанды. Алыб келген кѳазыгѳын ариу кырдышны орта сюремине, таш бла башындан уруб, бегиттенди. Кѳазыкѳгѳа да алыб келген узун аркѳан джыджымын кѳаты кѳысыб бегиттенди. Атын ал сол аягѳыны юсю бла ингичге инчигинден ычхынмазча ариу кѳысыб, бегиттенди. Атны джогеппин башындан алыб, джаб-джашил ариу хансха отларгѳа ийгенди.

Джаш, кеси атны джауурлугѳун кѳырдышха джайыб, ат джерни да башыны тюбюне джараштырыб салыб, джамчысын да юсюне атыб, бир кесек таянайым деб, джатыб джукѳлаб, кѳалгѳанды.

Атны сакѳлагѳан джаш джукѳлагѳанлай, бир бѳлек замандан ат да, мылы хансдан отлаб тоуб, кѳозлар заманы джетиб, джатады. Кече ариу, ачыкѳ, кѳк да джулдузладан толуб, салкѳын аязда хансланы юсюн сылай, ат да бек кѳыйналыб, арт аякѳлары бла хансла бла джерни тырнай, заман кече ортасы болады. Атны сакѳлагѳан джаш ариу хауада татлы джукѳлаб тургѳанлай, ат бир тору кѳашха тайчыкѳ табады. Ат бир кесек замандан тайчыкѳгѳа айланыб, ѳрге туруб, тили бла джалаб, тайчыкѳны ариулаб тебрейди. Тайчыкѳ да анасы ариулаб кюрешенин сезиб, анасы таба айланырѳа кюрешеди. Анасы тайчыкѳны тили бла джалаб, юсюн кѳургѳатыб, бурну бла тайчыкѳны кѳуйругѳундан портюб, ѳрге тургѳузургѳа излейди. Тайчыкѳ силкиниб алпына ѳрге турургѳа да излейди, алай болгѳанлыкѳгѳа аякѳларын пюз салыб, кѳатдыралмай бир кесек заманны кюрешиб, кѳалтырай, абына-сюрюне, ѳрге турады. Ёрге тургѳанлай, тайчыкѳ алпына атлаб, анасыны эмчегин излеб табыб, сютонден да тоуб, тиричик болуб, ары-бери чабаргѳа, чынгаргѳа да кюрешиб, джукѳлаб тургѳан джаш нартны юсю бла да чынгайды. Алай а, кѳаты джукѳугѳа айланыб тургѳан джаш уянмайды.

Бир бѳлек замандан, кѳк чартлаб атылыб, анда-мында кѳкню чартлагѳ-

аныны джарыгы бла биргелсей узакда джанкылычны тогъайы кёрюнеди. Джаум. челек бла сууну кыйгъанча, кыаты джауады. Ат тайчыгъан кыатына кысыб, тыпырдаб, кычырык-сыйыт этиб, кишнерге кюрешеди. Алай болгъанлыкыгъа джукълагъан джаш, тамам нарт болгъанын кёргоз-тюб, джукъусу теренге кетиб, уянмай, бетин да джамчыны этеги бла джабыб бир джанына айланыб, джукълайды. Ол кече къарангы чарс болады. Кече къарангысыны чарсында, кёкден аллахутала джиберген юч башы болгъан эмегени къаралдысы кёрюнеди. Ат кишнеб, кычырык-сыйыт этген тауушну ол нарт джаш эшитмейди.

Батрас деген, юч башлы эмеген эки башы бла атны ары тюртюб, бир башы бла тайчыкыны белинден кыабыб, кычыртыб, ёрге кёлтюрюб кёкге алыб баргъан къаралдымы кёрюнеди. Джарлы ана ат, тайчыгъын кюрууларгъа кючю джетмей алдыртыб, кёкге къараб кишнеб, адамча, тиширыча къаргъаб, сарнаб кыалады алайда. Батрасны уа, тайчыкыны алыб бара тургъанлай, кёкден ат таба айланыб эки башы «биз тамбласында кече келликбиз, сен да бир ариу семиз тай табарса», кычырадыла.

Бир кесек замандан, эртден бла эрте кюн да чыкыгъандан сора сакълауул джаш да джукъудан тоюб уянса, ат отлагъаныча отлай, ханс мылы, отлау да алакат. Джашны джангыз зат сезгени - джамчы мылыракъ, аны джабмагъан джерлери да суу ётюб кийимлери суу болуб тура.

Джаш ёрге туруб, кесин джараштырыб, тазалаб, хар затын кыагыб кюрутуб, атны сылаб сыйпаб, ариу этиб, джерни да юсюне салыб, хар затын да джыйыб, атха миниб, юйюне салыб келеди. Атны джерин алыб, гаптешни аллына тагыб, юйге киргенлей, атасы анга: «Не болдунг, не кёрдюнг?», - деб, сорады. Джаш атасына, джукълагъанын джашырыб, болгъан хапарын айтады. Атасы джашы бла не болгъанын ангылаб, урушхан зат этмей «Джашым не хомух эдинг», дейди. «Былай хомухса деб, турмаем. Да, не этериксе энди. Бу кече сени гитче къарнашынгы, ортанчыгъызын атны сакъларгъа ийеим да аны да не боллугъуна бир къарайым», дейди алайда.

Ингир, ашхам къаранчы бола башлагъанлай, ортанчы джашы атны джерлеб, хар кереклисин алыб, быагъынлай уллу къарнашы этгенча хар затны джараштырыб, атны отларгъа тагъады. Уллу къарнашыча кесине да орунчукъ этиб, салады. Алай болгъанлыкыгъа, кечени ариулугъу, джудузданы джарыкылыгы, хансха мылы тошуб, хауаны ариу, чарс болуб тургъаны джашны джукъугъа тартханлыкыгъа, джаш атасыны айтханындан таймай, тынчайыргъа да кёлю бармай, тегерегине къараб, бир танг таш табыб, кюл таш ойнаргъа кюрешгенди. Кюл таш атыб ойнар ючюн, бир сынган базык чыбыкыны алыб, таш ашарык джерни сызыб, кеси кесин, бу сыздан ётюб атсанг саналлык тюлдю деб, ышандырыб, кюл таш атар ючюн юсюнде аур, кюрчдан этилген кийимлерин да тешиб, кюл таш атыб, тебрегенди. Кюл ташны джуукъ атса кесине «ий, хомух» деб, узагыракъ атса уа «ай, аперим» деб, бир талай заманын ётдюргенди. Бир заманда къараса, ат джатыб, арт аяклары бла хансны джерге кыатыштырыб тырнагъанын, ынгычагъанын кёреди. Джаш атны табыракъ джатдырыб, башын, бойун да кыашыб, ариу да айтыб, болушургъа кюрешеди.

Ол да алай эте тургъанлай, ат бир кесек замандан бир ариу тору, акъ да

мангылай болган бир тайчыкъ табады. Джаш, къууанчы ичине сыйынмай, ханс джыртыб, тайчыкъны бурнун, къулакъларын, къулакъ артларын, кёз тегсегин, кёзлерин, юсюн сюртюб, атха джалатыр ючюн тайчыкъны къоллары бла тутуб, аны юсюн дженгил огъуна къаргъатханды. Джаш атны да сылаб, сыйпаб, юсюн хансдан, джерден ариу этгенди.

Кече ортасы джетгенлей, ай да кёкню ортасына келгенлей, тайчыкъгъа да болушуб анасын эмиздириб, сютден тойдуруб, ары-бери джорюте башлагъанлай, ол тайчыкъ да ары-бери джорюб, чынгай, секире башлагъанлай. кече къарангы бола башлайды. Алай болганлай, кёк биягынлай кюкюреб чартлаб, атылыб, джангур да челек бла суу къуйганча, джауб, кёк асыры чартлагъандан кече джарык болуб, анда къайда эсе да узакъда, джанкылычны тагъайындан келген джарыгъы джерни сыз этиб кёрюнуб башлайды. Алай болгъандан, ол джарыкъ сыздан сора да кюнню кечеси джер юсюне чарс къарангы чабхандан, биягъы ат тайчыгъын къатына джыяды.

Ортанчы джаш не бола тургъанын ангыламай, ол сейирге сейирсиниб къарады. Кече къарангыда кёкден аллахуталадан юч башлы эмегени къаралдысы атны юсюне тошуб тургъанын джаш кёрюб, къоркъуб бир джанына къачды. Биягъы юч башлы эмеген, эки башы бла атны бир джанына тюртуб, бир башы бла тайчыкъны белинден, къычыртыб, къабыб, кёпюрюб тебреди. Биягынлай ат, адамча тилениб, тиширыуча эмегени ызындан кёкге къараб кишнеб, сарнаб къаргъады. Эмеген да энгишге айланыб атха, сен мени къаргъамада, тамбасыны кечесине бир иги ариу тай таб, деб къычырыб, къарангы кече кёкде тайчыкъ бла кёзден ташайды. Джарлы ат да тайчыгъын алдырыб, къаруу болмай алайда сарнай къалды. Ортанчы джаш болган затны кёню бла кёрюб, къоркъуб, джукъ этелмей къалгъанына, атны тиширыуча сарынына тынгылай, атны джерине олтуруб сагъышха кирди. Дженгил огъуна алайда джаумла тохтаб, кече да джуддуладан джарыкъ болуб, суу да саркъыб, табигъат да орнуна келди, ат да отлаб башлады.

Ортанчы, атны сакълагъан джаш танга дери сагъыш этиб, кирпик къакъмай чыкъды. Ат отлаб хансдан тойганлай, эртден бла эртде, танг джарыганлай, джаш атны джерлеб, хар затын джыйыб юйге келиб атны чалманга, гаптешни аллына, тагъыб ат джерни, артмакларын, хар затын алыб, чартлаб юйге кирди. Атасы кече узунун джукъламай эртден бла эрте туруб юйню ичинде ары бери бара тургъанын кёрдю.

Атасы соргъунчун джашы болган хапарын, кёргенича болушлугъуча айтды. Атасы болган затны тюз ангылаб, джашына да урушмай алай айтды «Аллахутала сени алай кызбай джаратхан эсе, не этериксе». деди.

«Алай болсада, сен нартланы ортасында халкъча болуб, ала бла тенг болургъа керексе, мен тамбла ингир ала атны сакъларгъа сени гитче къарнашынгы ийиб, аны да болумун бир кёрейим. Не боллукъ эсе да, аллахутаала айтхан болур», деб, айтды.

Ючюнчю ингиринде, киши эм гитче джашын, Сосуркъауну атны ол Юч башлыдан сакъларгъа джиберди.

Сосуркъау хар затын джыйыштырыб, атны джерлеб, уллулары этгенча богъанын деменгли джыйыб, артмаклагъа салыб, таб кийимлерин, такъыа тюрюн, дюркейин кийиб, аны башына да темир такъыасын кийиб бегитиб,

юсюне да атасындан кьалгъан кюбе кьапталын кийиб, аны тышы бла буютеу кюбеге джасаныб, хазырларын да белине кысыб. кьамасын, кылычын да белиндеги белибау хазырлагъа кысыб бегитиб, кынына хар керегин салыб атха миниб, атны отлар, сакълар джерине тебрегенди. Атасы ызындан эшикке чыгыб, сёлешмей ичинден «Аллах сен гитче джашы-ма бир болуш» деб, тилегенди. Ючюнчюсю, уллу кьарнашлары баргъан джерден арлагъыракъ барыб, атын отларгъа сууну бойнунда, бир уллу къая ташны кьатына, бир алапат таза кёк кырдык болгъан джерге кьарнашлары еткенча, атны джыджым аркъаннга байлагъанды. Байлагъан аркъанын да суугъа джетиб, ат ичерча етгенди. Кьарнашлары етгенча, бу да ат джауурлугъун тюбюне салыб, ат джерин да башына салыб, атны джюгенин атрмакъла бла ат джерни тюбюне салгъанды. Джамчысын да тешиб етген орнуну юсюне джайгъанды. Белинде белибауну хазырла бла биргелей джымчыны юсюне салгъанды. Кьамасы бла кылычын кынларындан да, урушха хазырланыб чыгъарыб, джамчысыны юсюне салгъанды. Сора, артдан Сосуркъау суу бойнуну таб джерине барыб, бир суу кьол ташын алгъанды. Кьол ташны джууб, келтириб, кырдышха джамчысыны кьатына салады. Дагъыда суугъа барыб суу ичиб, суу бла да бетин джууб, андан сора аягъында нарт мусука деген чабырларын джууб, келиб бир кесек заманны кьол таш атыб булджугъанды.

Кьол таш ата тургъанлай, сууну ариу шулдагъанына тынгылай, кьол ташны кьоюб, ат джерни юсюне олтуруб, ариу кечеге тынгагъанды. Сууну тауушу чыпчыкны джырагъаны, джолдузланы джарыгъы, алапат хансны, таза да хауаны чарсы джашны джукъусун кетергендиле.

Джаш олтура туруб, кылычын да кьолуна алыб, секириб ёрге да туруб, кылычымы джитилигин, кьурчлугъун бир кёреим деб, сыртда джангыз сирелиб ёсюб тургъан терекни кьатына баргъанды. Ол терекни базыкъ бутагъын кылычы бла сермеб юздюргенди. Терекни джангыз бутагъы да чартлаб юзюлюб джерге тюшгенинде, кылычымы, кьурч да, джити да болгъанын билдим, алай а не тели эдим, ёсюб джашнаб тургъан Апсатыны асхакъ кызы Байдыматны ёскен затыны джашауун кьурутдум деб, кеси кесине ичинден урушуб, налат бергенди.

Джаш алай эте тургъанлай, ана ат биягъынлай джатыб, эки арт аягъы бла, топракны, хансны тырнай башлагъанды. Сосуркъау аны кёрюб, кьатына келиб, ал сол аягъын да байланыб тургъан аркъан джыджымдан бошлагъанды. Атны таб джатдырыб, аякъларын да тюз создуруб, башына келиб ариу сёзлени айтыб, башын да кьашыб, аузуна мысты хансла джыйыб бергенди. Бир кесек замандан, ат бек кыйналыб, тайчыкны башы бла ал эки аягъы къарагъанды. Нарт Сосуркъау атны кыйналгъанын кёрюб, барыб акъырын тайчыкны эки ал аягъындан эки кьолу бла тутуб тартыб алады. Тайчыкъ бек уллу акъ туякълары, кеси тору, мангылайыны узуну бла акъ кьашхасы болгъаны кече болса да белги болуб кёрюнгендиле. Нарт джаш бек кьууаныб, ат эсин джыйгъанында тайчыкны кьолары бла алыб, атха джалатыб, юсюн ариулатдырыб, эмиздириб алгъанды. Бир кесек замандан тайчыкъ анасыны сютюнден тоюб, ары бери секире башлагъанлай, кюн бузулуб, кьарангы бола башлайды. Сосуркъау ана атны да, тайчыгъын да къая ташны тюбюне джыйыб, келе тургъан

тайчыгъын да къая ташны тюбюне джыйыб, келе тургъан джангурдан къоруларгъа кюрешеди. Джангур бек халек келиб, къаты джауб башлайды.

Бир заманда кече къарангы чарс болуб, кёк джашнаб, чыкырдаб, кёкню джашнагъаны кечени анда мында джарыкъ етиб, джанктылычны тогъайы джарыкъ сызлары узакъдан, бийни дюбюрю джылтырагъанча, нарт бийини, сакъаллыны ёлюгюн излегенча бир бек джылтыраб кёрюннгенди.

Алай болуб, алайда Тейри эшикле да ачылыб, баргъан суу да уюб, тохтаб, ташла да джумушаб, терекле да шежде этиб, кёкден аллахуталадан бир ариу адам кёрюннгенди. Уча келиб, джерни къатына джуукълаша башлагъанында бир башыны орнуна юч баш битиб, кеси да бир къутсуз, эрши зат болуб къалгъанды.

«Бу аллахутала джаратхан, бир джолда къанатлы Минкъар-Анкъар ат сыфатха кириучю, бир джолда нарт, адам сыфатны алыучу, керти сыфаты уа юч башлы Батрас деген эмеген кёреме», деб, ангылаб, ат да ташны къатында тайчыгъын тюбюне кысыб, адамча тилленнгенин, кишнеб да кыгчырыкъ сыйыт этгенин кёрюб, ол нарт джаш алайда бек сейирсинди. «Бу не тюрлю зат болду, ёмюрде бизни атыбыз Къарашауайны аты тиллениб сёлешгенча, тилленмеген эд, бу кече уа не тюрлю затла болду», деб, кылычын онг къолуна алады. Сол къолу бла атны эки ал аягыны юсю бла джалындан тутуб, къолтугъу бла атын тебериб, ташха кысады. Атны тюбюнде бугъуб тургъан тайчыкны Сосуркъау сол джан сюеги бла, сол тобугъу бла, чыгъыб кетмесин деб, кысады.

Сосуркъауну башындан, кёкден ташны юсю бла салыныб келген эмегенни, онг къолунда кылычы бла сермеб башын кесиб тюшюреди. Бир башы кесилгенлей, эмеген эки башы бла тёнгереп, ташны къатына джерге тюшеди. Джерге тюшсе уа Батрасны кючю кёкде болгъан заманындача болмай, азыракъ болгъанды. Джерде Сосуркъау эки башы бла сермешиб, дженгил огъуна экинчи башын кылычы бла кесиб тюшюреди. Экинчи башын кесиб тюшюргенлей, эмеген къуйругъу бла уруб ойсуратыб, джамчыны юсюне Сосуркъауну аудурады.

Эмеген нарт джашны юсюне миниб, ёлюрге джетиб, сермеширге къаруу болмай. Сосуркъауну башы бла бууб къадалады.

Нарт джаш эмегенни тюбюнде тургъанлай. эсин джыйыб, джамчыны юсюнде, джашны тюбюнде тургъан кылычын къолуна алыб алайда ючюнчю башыны тёппесине къамасын сугъуб, джанын учдуруб, башын да кесиб тюшюреди.

Къан, кир, батмакъ болгъан ташны къатындан, атны да, тайчыгъын да ариу хансха сюреди. Нарт джаш асыры арыгъандан джугъун да билмей бир кесек заманны къалкъыйды. Уяныб къараса, кече аламат, табигъат джашнаб, кёк да джулдузладан толуб, сууну тауушу, тегереги къара, кир къан, эмегенни тенгеги бла юч башы джамчыны юсюнде атылыб тура. Сосуркъау кёб сагъыш этмей джамчысын тартыб алыб, эмегенни да юч башыны алты онг къулагъын кесиб, джууб, эки артмакъгъа ючюшерден салады. Къамасы бла ташны тюбюн къазыб, эмегенни тенгеги бла юч башны бастырады. Тёгерекни ариу этиб, кийимлерин да таза этиб, хар затын джыйыб, энди Аллах айтса хар зат да къоркъуусуз болду деб, сагъыш этиб

тайчыкыны кыатына барады. Анасы да, баласы да ыразылыктыларын билдире, кишнеб джаш таба айланадыла. Джаш асыры кыуаннгандан онг кыолу бла тайчыкыны джалындан сылайды. Нарт джаш тайчыкыны джалынлан сылагъанлай, тай бир джыл болгъан уллу тай болады. Ол алай болгъанына батыр нарт улан сейирсине, кыууана, джюген кийдирирге излейди ол тайчыкыгъа. Анга джюгенни кийдиргенлей тайчыкы эки джыл болгъан тай болады. Нарт джаш анга да кыууаныб, сейирге да кыарай, атны джерин салгъанлай, тайчыкы юч джыл болгъан ат болады.

Сосуркыау хар затын джыйыб, арткагъа салыб, атны кызыкъдан бошлаб, аркъан джылджым бла сол ал аягындан байлаб, тайгъа арткагъа салгъанлай, тай төрт джыл болгъан ат болады. Нарт джаш бек кыууаныб, кыараб кыарагынычы уллу ат болду деб, секириб аны юсюне мингенлей, беш джыл болгъан ат болады. Нарт Сосуркыау кыууаныб «Тейри ант эгеме мен быллай затха кёзюм ачылмагъан эди, кыараб кыарагынычы уллу ат болду деб, энди тютюнню буруб бир кыабындырайым деб, хурджунундан тютюн чапракъланы алыб, бирин ууб, биринден да эллиуан (бусагъатда папиросха ушагъан бир зат) этиб ичине уугъан тютюнню кыуюб, чырмаб аны да аузуна салыб, кыара чакъмасыны отлугъу таусулуб, чагъаргъа излемейди. Хы, деб нарт джаш алайда сескеклейти, отлукыгъа эмегенни ууу джетгенни. Батыр нарт атны юсюнде олтуруб тургъанлай «ярабин кыайда табайим бу отну ёзегин, тютюнню кыабындырыб да кыалай тютюн ичейим» деб, тегерегине кыарайды. Кыараса, бир узакъда уллу от джарыкы кёреди. Сосуркыау атны юсюнде тургъанлай сагъышха киреди «ярабин ол узакъда джаныб тургъан отха кыалай барайым» деб.

Атха миниб тургъан Сосуркыаугъа узакъда отну ортасы бек узакъ кёрюнуб, ариу джулдузлу ачыкы кечеде, ат бла отну ортасында бир уллу тенгиз да кёрюнеди. Сосуркыау сагъыш эте тургъанлай, ат адамча сёлешиб: «Сен кёзлеринги иги кыысыб, онг кыолундагы кыамчи бла мени онг бут этими бир ур», - деб, айтады. Нарт джаш бир кесек заманны атха джукы айтмайын, ичинден «Бу мени тайчыгъым бу кече туулуб, бир кесек заманны ичине беш джыллыкы ат болуб, энди адамча да тиллене башлаб, эртде нартлада, таурухда айтылгъан ат, нартланы бийлерини бийи Генджаланы нарт Кыара Шауайны аты залим Гемуда тулпаргъа залим ат деген болмаса, адамча тилленеди деб, нарт кыартла таурухда айтхандан сора айтыб эшитмегенем», - дейди. Алайда атына да Генджаланы Гемуданы кыамчи бла уруб кёрейим, дейди да, кёзлерин кыаты кыысыб, Сосуркыау атын кыамчи бла урады.

Бир кесек замандан Сосуркыау джукыда сезмей кёзлерин ачса, ат да кеси да уллу тенгизни юсю бла учуб ёпуб, бир ариу, сейир джана тургъан отну аллында сирелиб тура. Нарт джаш кыараса, аллайгъа кыара ол отха уллу джюз кыазан асылыб, ичлери да этден толуб кыайнай, кыазанланы тегерегинде джюз эмеген сыртларын отха айландырыб кыыздыра, джукылаб тура.

Джаш сескекли болуб, кыоркыуб кете башлайды. Дагыда «не боллукы эсе да, тютюнню бир кыабындыра джанлайым былайдан» деб, сагъышха киреди. Аtdан тюшуб ийлиб, бир бутакы сыннганны алыб тютюнню кыа-

бындырады. Акъырын бутакъ сыннганны бир джаны да джана тургъанлай ызына отха атаргъа излейди. Къалай эсе да джунчуб джаныб тургъан бутакъчыкъдан джукълаб тургъан эмегенни юсюне от джилгинчик тюшюреди.

Эмегенни юсюне от джилгинчик тюшгенлей, джукълаб тургъан эмеген кычырыкъ этиб, чынгаб ёрге туруб, джана тургъан юсюнден джилтинлени тамам узакъгъа учурады. Сосуркъауну къолунда тутхан чакъмасыны да отлугъу ызына къайтыб, олсагъатлай кызады. Эмегенлени отлары да сейир джанганы кетиб, тюз от джаннганча джаныб башлайды. Былайда Сосуркъау да ангылайды отну сейир джанганы къайдан келгенин. къууаныб «да энди нарт элlege да джылыу келди болур урланнган от ызына келиб», деб ичинден сагъыш этеди.

Эмеген да кычыра, хахай эте аллында сирелиб тургъан джашны эслеб, кычырыкъ этиб, бууады. Эмегенни кычырыгына «не сыйыт болду» деб, чыдаалмайын, алайда джукълаб тургъан эмегенле уянадыла. Бир тадай къаны кызгъан джаш эмегенле кычырыб тамада эмегеннге «Эркинлик берсенг биз ма бу джаныууарны да, атын да дженгил огъуна джыртыб ашаб сирелейик», дейдиле. Дагъыда, тамадаларына «Сен этни чийли бла къазандан алыб бишгенин кёргюнчюн, биз бу аш-муш ийис этген джаныууарны джыртыб джутуб, джерде къанын да къоймай джаларыкъбыз», - дейдиле эмегенле. Тамада эмеген къолун ёре кёлтюрюб джаш эмегенлеге тохтарыкъларын ол кёргюзтгенинден ангылатады. Джаш эмегенле бири бирине кычыра, тамада къачан да тамадады деб, дженгил огъуна тохтайдыла. Тамада эмеген ёрге туруб эмегенлеге «Джамагъат! Эмегенле! Биз хар кюн сайын кюндюз джюз гаммешни нарт элlege чабыуул этиб, сюрюб келтириб, ол гаммешлени кюндюз кесиб джараштырыб джюз къазанны ичине толтуруб салыб, бишириб, хар кече сайын ашайбыз. Алай болгъанлыкъгъа биз андан тоймайбыз. Келигиз биз алай этеик. Биз бу къоркъа билмей, ит Сосуркъауча бизге келген джашха, атына да бусагъатда тиймек, бу джашны бойнуна борч салмай. Бу кече джюз къазан къайнаб бишиб турады. Ол бизни ол къазанлада этден тойдурса, башына бош этербиз, тойдуралмаса уа атын да, кесин да ашарбыз», деб, эмегенлени хо этдиреди. Эмегенлени бир кесеги ёрге туруб «эки къолубуз бла хобуз», деб ангылатадыла тамада эмегеннге. Тамада эмеген «Сиз барыгъызда хо болгъаныгъызны ангыладым, энди джашха бир сорайым», деб, джаш таба бурулуб къарагъанлай, джаш ёрге туруб, эмегенле барысы да эшитирча «Мен сиз айтханны барысын эшитгенме. Мен сиз айтхан ишни этиб, сизни бу кече тойдурургъа хазырма. Джангыз мен сизден бир тилерим. Манга болушлукъ этерге алты чемер кючлю, джаш эмегенле сайлаб беригиз. Алагъа да алты бычакъ да беригиз, дагъыда алты табакъда беригиз», - деди Сосуркъау, кычырыб. А манга уа, этни къазанладан чыгъарырча бир уллу кючлю, сынмазча бир чолпу да беригиз. деди нарт джаш. Эмегенле терк огъуна джашны айтханын этдиле. Сосуркъау, алты джаш эмегенлени чакъырыб, алагъа «сиз алты табакъны да, алты бычакъны да къазанда этлени къатына салыгъыз. Мен этлени табаклагъа чыгъарыб салгъан заманда, сиз барыб эмегенлени джылларына кёре тамададан башлаб кичилерине дери аырыб отну тегерегине олтуртугъуз», деб, ангылагыб айтды да.

эмегенлени алтысына да иш бериб ийди. Алты эмеген да Сосуркѡау айтханча барыб эмегенлени отну тѣгерегинс уллудан гитчеге деричин олтуртуб кѡайтхынчын. кеси барыб атны юсюне бегитилиб тургѡан артмакѡладан тешиб алыб. артмакѡладан да, бир джанындан юч эмеген бышдан кескен алты кѡулакѡны. эсигизде эсе, алды. Нарт джаш дженгил огѡуна артмакѡланы огда кѡазанла бла джерде табакѡланы ортасына салыб. улду чолпу бла этлени алты табакѡны этден толгурмай. джарымысын деричин. этни баш джанына хар бир табакѡгѡа бирер эмеген кѡулакѡны салады. Эмеген кѡулакѡланы юсюн да этден толтуруб кѡалаб, Сосуркѡау алты эмегенни чакѡырыб. алты табакѡны хар бирин бир эмегеннге бериб кѡп-тюртуб «сиз барыб кѡыйырдан олтуруб тургѡан эмегенлеге тамададан башлаб. алтысына беригиз. Кѡайсы эмеген тойса, тойгѡан эмегенни табагѡын джугѡуна тиймей манга келтиригиз», - дейди. Алты эмеген, алты табакѡны, алты тамада эмегенлени алларына саладыла. Тамада эмеген этни джартысын ашаб, табакѡны ичинде кесини кѡулагѡыча кѡулакѡны кѡргенлей «тойдум» деб. кѡычырады. Джаш табакѡны ичине этлени юсюнде эмеген кѡулакѡны юсюне этни кѡалаб. эмегеннге бериб «элтиб тизгин олтуруб тургѡан энди тамадагѡа бер», дейди. Эмегенле табакѡда этлени ашаб, кеслерини кѡулакѡларыча кѡулакѡ кѡргенлей тойдум деб, кѡычырыб башлайдыла. Нарт джаш алай эте джюз эмегенни этден тойдурады. Этни кѡазанда да, табакѡлада да джартысы чакѡты бири кѡалады. Сосуркѡау эрлайын алты эмеген кѡулакѡны артмагѡына ючюшерден салыб, артмакѡны да атны юсюне бегитиб салады.

Тамада эмеген ѳрге туруб «бу джаш бойнуна салгѡан ишибизни этиб, бизни барыбызны да тойдурду. этни джартысы да табакѡлада кѡалды» деб. Сосуркѡауну да, атын да башларына бош этеди. Сосуркѡау асыры кѡуаннгандан кѡалтыраб. алайда бир зат болгѡунчун кѡачайым деб, атына минеди. Кѡоркѡа кѡоркѡа атын да атын да акѡырын джюрютуб башлаб, Сосуркѡау сескекли бола. артына артына кѡарайды. Ол да алай эте тургѡанлай, тамада эмеген ызындан кѡычырады»эй джаш былай бир кѡайт» деб. Нарт джаш амалсыз болуб, Гемуданы джюгенин тартыб тохтатхынчы эки эмеген джетиб. джюгенин эки джанындан тартыб тенгизни кѡатында атны аллын тѡядыла.

Заман кѡб ѳтген болур эди, кюн кѡыздырыб тие башлайды. Сосуркѡауну башы сагѡышдан толады «эй хомух кече кѡарангыда сени Гемуда атынг учуб тенгизни юсюнден бери тѡшген, кѡзлеринги кѡысыб кѡамчи бла урсам тенгизни ары джанына кюндюз да тѡшеллик болур эди, мени бу сыфатсыз эмегенледен да кѡутхарлык эди», деб, ол нарт джаш атны юсюнде симсиреб. алай сагѡыш эте тургѡунчун, бир талай бир эмеген атны ызына тартыб. джашны да аны юсюнден тѡшюреди. Джайгѡы кюн да кѡыздыра Сосуркѡауну да муал этиб. тенгизни кѡаты да чегет кѡыйырында сокѡур геген чибинле атны, эмегенлени да юслерине басыныб ат да кѡуругѡу бла ары бери силдерча, эмегенле да бутакѡланы сындырыб юслерин тѡерча бек уллу палахгѡа саладыла быланы.

Бир сокѡур чибин тамада эмегенни мангѡылайына уруб кѡбдюрюб, кѡара кѡанын чыгѡырыб, талай эмеген да аны мангѡылайына олтуруб тургѡан сокѡур чибинни юлтюрүб тургѡанлай. тамада эмеген «терс болсанг Тейри да, таш да. сокѡур чибин да кѡеред. Кѡремисе ол чибинни манга этгенин,

терслигими билгенча. Алай болсада эркишини бир сёзю болад, сен бизни бир сёзюбюзню тындырдың, бизни тойдурдунг. Энди мени санга бир тилерим барды. аны бир толтурсанг а», дейди. «Тилерима олду. Иги тын-гыла джаш. Ма анда, ол ариу джерледе бир алапат Чынты-Къала деб, бир деменгили къала барды. Ол къаланы да ичинде бир ариу, сейир ишлениб, салыныб тургъан бир юй барды. Юйню арбазы алапат, отджагъы да кен-гди. Юйню ичинде бир ариу, алапат керти къыз барды. сен аны манга къа-тыннга алыб берсенг чыртда башыны а бош боллукъ эдинг. Къыз кёбюсюне кишиден да къоркъмай, къаратанны (печни) башына миниб, сыртындан тюшюб джукълаб турады. Юйню ичи бек алапат джасалыбды, дейдиле аны кёрген джаныууарла къушла», дейди тамада эмеген тилер сёзюн бо-шаб. Сосуркъау тамада эмегенни айтхан сёзюню барынада тынылаб, ичинден сагъыш этеди «этмейме десем, ашарыкъдыла мени да, мени аты-мы да. Этерге сёз берсим да, бир къарууму да бир кёреим», дейди кеси кесине. Нарт джаш тамада эмегеннге къараб, къатыракъ эмегенле барысы-да эшитирча «Тамада сен биринчи кереча манга болушлукъгъа алты чемер, джаш, кючлю эмегенлеринги бир бер. Ол алты сен манга болушлукъгъа берген эмегенле мен не зат айтсам, ала аны бурмай, тайдырмай эте эдиле. Менда сен айтханны этеим, тамада», деб, джуабын къайтарады анга.

Тамада эмеген къууаныб, нарт джашны айтхан сёзлерин ангылаб, терк огъуна алты джаш эмегенни дагъыда ала бла алты аладанда кючлю эме-генни джашха болушлукъгъа береди. Сосуркъау атына миниб, хар затыны орнунда тургъанын эслеб, онэки эмегенни да биргесине алыб, джолгъа къыз тургъан джерге тебрейди. Джол узакъ, джайны исси кюнню болгъан-лыкъгъа, нарт джашны тулпар аты Генджаланы Гемуда чыртда джаш эме-генлеге джетдирмей джорюш бла талмай барад. Биргесине баргъан эме-генле да Сосуркъауну да атын да ашаргъа излегенликлерине, тамада эме-ген быланы да ашаб, къызны да алмай къайтсакъ ёлтюрюб къоярыкъды деб, бурунлары салыныб атдан къалмай барадыла. Кюнню узунлугъуча барыб, ингирде джолда атын отлата. анга да суу ичире, эмегенле да солуу бере. кечени ортасында, кеч заманда айтылгъан къыз болгъан джерге ке-либ, энди бир кесек солуб, оноу этиб барайыкъ деб, бир уллу тау ранда ёсюб тургъан эмен терекни тюбюнде тохтайдыла..

Кече шош, тегерек тынч, ай джарыкъ, кёк джуддузладан толу, каскала хансны кесе джырлай кёрюмле болгъанда Сосуркъау сагъыш этеди «не алапат джерде джашайды бу къыз, кимни къызы болурмеди?» деб. Нарт джаш онэки эмегеннге: «Мен аллыгъызда барайым, сизге мен билдиргенн-ге кёре бирем-бирем келирсиз» деб, айтады. Сосуркъау атын Генджаланы Гемуданы джерин, джюгенин алыб, къая тюбюне отларгъа къыстайды. Онэки эмегенни биргесине алыб, къамасын, къылычын хазырла бла къын-ларына салыб белине къаты къысады. Эмегенле биргелей къызны юйюй-ню къатына барыб эмегенлеге да «мен оджакъ бла шыкъртсыз ары тю-шеим. Сиз да мен къара къузгъун таууш этиб билдиргеннге кёре бирем-бирем манга ары тюшерсиз, анда акъырын шыкъртсыз къызны джукъ-лагъаны бла чырмаб. эшикни акъырын ачыб берирме да, сиз да къызны алыб кетерсиз», дейди да, оджакъдан акъыртын юйню ичине тюшеди.

Эмегенле айтханча оджакъ кенг, юйню ичи алтын, алапат, төр джанында да тохана алтындан джым джылтырай. саны сюеги болган да бир ариу кыыз да кыуш тешекледе кырачай печни (кыратанны) башында сыртындан тюшюб джукълаб тура. Сосуркыау бир кесек заманны тегерегинде таблыкыга кыраб, кыамасын сол кыолуна, кыылычын да онг кыолуна алыб, тыбыр ташланы кыатына барыб, оджакъны да тюбюне сюелиб, кыузгунча таууш этиб, эмегенлени келликлерин билдириб, оджакъны башына джабылыб джабылыб турган эшек джаурлукъну эмеген ачханлай. Сосуркыау «биринг башыгыз бла тюшюгюз», дейди. Эмеген башын энгишге айландырыб салыныб тюшюб келе турганлай, Сосуркыау онг кыолунда кыылычы бла уруб эмегенни башын тюшюрюб, алай эте онбирин да ёлтюреди, доп-доп деб, тюшген башларын да бир джанына тартыб сала, тенгеклерин да тыбыр ташланы кыатына кыалайды. Нарт джаш кеси да арыб, оджакъны тюбюне келиб, онэкинчи эмегеннге тюш дейди. Онэкинчи эмеген тюшюб келе турганлай Сосуркыау табсыз уруб эмегенни башын тюшюрелмей джаралы этеди. Джаралы эмеген оджакъдан тенгереб тюшюб, нарт джаш бла алайда джагъалаша. буушханда этеди. Сосуркыау эмеген бла буушхан сагъатда сол аягында мессисинден кыабуругъун (галошун) тюшюреди, эмегенни алайда бек кыйналыб ёлтюреди.

Нарт джаш онэкинчи эмегенни ёлтурген сагъатда, эмегенни кыаны джукълаб турган кызыны эки кёкюрөк ортасына чачылады. Джашны юсю да кыалнга боялыб кийимлери да алайда кир болады. Сосуркыау эмегенлени башларын, тенгеклерин да бир джерге, кыыз джатхан джерден узагыракъ джыяды.

Кызыны кёкюрөгинде кыанны не была сюртерге билмейин, кыыз уяныб кыалмасын деб, тили бла джалайды, джалаган джери да, тили да кёкюрөкге джетген джери да алтын боладыла. Нарт джаш эпикни да ачмайин, кыамасы бла кыылычы кыолунда, кыабуругъунда тюшген джеринде унута, киргенича оджакъдан чыгыб кетеди. Барыб атын джерлеб, бегин сюртюб, артмакъланы атха салыб бегитиб, атына миниб юйюне келеди. Киши кёргюнчюн, атны джерин алыб баугъа тагыб, дженгил да юйге кириб, бет кыол джууб, кир кийимлерин чырмаб, джыйыб джашырыб артмакълагъа салады.

Акыртын атасыны кыатына келиб, атасы бла саламлашыргъа излегенлей, джатыб тынчайыб турган атасы аны эслеб, чынгаб ёрге туруб, Сосуркыаугъа кыраб «былай кёб кыайда кыалыб кетдинг сен» деб, сорады. Сосуркыау кыйналган толу хапарын атасындан джашырыб, атасына буруугъа тагылыб турган атны кёргюзтеди. Атасы атны кёргенинде джашына «тайчыкыны кыайда кыоюб келесе?», деб сорады. «Атам ма бу ат тайчыкыды», деб джууабын кыайтарады. «Былай дженгил ёскенди», дейди атасыда. Кыарт нарт киши асыры кыууаннгандан «ай аперим, джашым», деб кыууаннганын билдирмей ичинден айтады. «Мен Сосуркыау, кёбден бери ма бу тайчыкыны Батрас деген юч башлы эмегенден кыалай сакъларгъа билмейин тура эдим. Алай болганлыкыга бу ат болса Гемудача тенгизден тууган, сёлеше да билген ат боллугъун биле эдим», дейди кыарт. Сора кыууанчын тыялмайын джашына айланыб «Ай аперим, джашым, мени да юйню да, кыарнашларынгы да, анда отлай турган Гемудача атынгы апасын да, кыутхардынг», деб джашын махтайды кыарт.

«Бек уллу сау бол, кертти адам болгъанынгы билдирдинг, ма бу Гемуда атда сеникиди. Энди буну анасы хар кече сайын бир тай табарыкъды, биз Аллах айтса бай да боллукъбуз», деди джашына атасы къарт нарт

«Сен да солу, тегерегинге да бир къара, заманны да бош ашырма», деди атасы джашына. Нарт джаш Гемуда алашагъа мине, уугъа бара, кийиклени Апсатыгъа сый бере, бир талайын чох-чох эте да ёлтюрсе, кийиклени ат бла сюрюб джели тутуб, айлана бир талай кюнле да ётдюле. Бир кюн джаш Гемуда алашагъа миниб бара тургъанлайына, джолда Сибилчилелеп бир талай бир тенглери, Борайтал бла Рачикъау тюбөб хапар айтадыла «ма алайда, ма алайда, биз билген бир джерде бай хан Акъ бийче деб къызын эрге бере гебрегенди. Уллу ёчле салады, ат чабдыртады, таш атдыртады, адамланы джыгъыштырыб ёч салады, салакъ атдыртыб, анга да ёч салады», деб, хапарланы келтириб Сосуркъаугъа.

«Къызын эрге берир ючюн а, атасы бла къызы биргелей юч торлю зат айтадыла. Ол затланы этген джашха берликме, дейди атасы. Къызы да анга, атасы айтханынга хо ду», дейдиле Сосуркъаугъа тенглери. Нарт джаш «генгбиз, сен кючлюсе, залимсе, атынгда залим атха ушайды, кел бир барыб къарайыкъ», дейдиле.

Сосуркъау тенглерине да джукъ айтмай, болумуча кийиниб, атха миниб, кёзлерин къысыб, атын къамчиси бла акъырын бир кере уруб, кёзлерин ачса, ат той баргъан джерни къатына сирелиб турад. Нарт джаш атына «анерим» деб, атын бойнундан сылаб, бир талай бир заманны тойгъа, ёчге къарайды.

Тойгъа къараса, той уллу, адам кёб, залим нарт джашла кеслерин ёч болгъан джерге теджеб, ёч айтылгъан затлагъа да кеслерин келиштирирге кюреше тургъанлагъа кёб къарайды.

Тойгъа башчылыкъ этген, оюнну бардыргъан Алиги, деб алайлада бир ханны адамы, ёчню юсюнден сёзню бардырад. Хан бла къызы кеслери да алайда ёргеде олтуруб тура. Алиги хан кесине этилген орнунда олтуруб, къызын да сол джанында бир ариу орунда олтуртуб, той бардыргъан адамы да элге эшитдирирча къаты сёлешеди: «Ханны биринчи ёчу - ма бу сол къабурукъ (галош) кимге тенг болса, андан сора, экинчи ёчню, экинчи ёчню айтырыкъма», деб, къолунда бир «галошну» кёрюзтюб. Кёб джаш кеслерин барыб, галошну кийиб, кёрюб тенг болмайын къайтадыла. Къыйырда кёбден бери къараб тургъан джаш «мен да бир кёрюр эдим эркинлик берсегиз» деб, тилейди. Алайда байланы, бийлени джашлары аны таныялмайын «хо сен болагъаенг, ол болумунг бла» деб, хыликге этедиле. Бир кесек замандан, хан кеси чыдамай ёрге туруб «бу ёч оюнду, аны нек къоймайсыз кийиб кёрюрге», дейди. Джаш ханны айтханындан сора къабурукъну къатына барыб, алкъын къан джугъусу кетмейин тургъанын кёрюб, бир кесек сабыр этеди. Байланы, бийлени джашлары къычырадыла «кёремисиз, асыры харамдан сол къабуругъун аягъындан гешиб джашырыб келеди. Дженгил киерге кюреш, сеники», деб хыликге этедиле. Джаш сол аягъында мессини кийилген, къабурукъ ётген белгини ызын таб джабады. Къычыргъан хан да, бий джашла да ауузларын алайда дженгил огъуна джабадыла. Тойну бардыргъан ханны адамы сора алайда «ашхы улан къабурукъ сеники болду эсе, энди экинчи ёчню сен бери келиб, мени къа-

тымда этилиб тургъан джабууну артына бир бар» деб, айтады. «Ёчно кесинге айтыркъма, халкъдан ташада», дейди ол адам. Джаш барыб, джабууну арт джанында тохтайды. Бир кесек заманда, ханны ариу кызы бла ёчно бардыргъан адам. джашны къатына келедиле. Ханны адамы, тойну, ёчно бардыргъан, ханны кызына, кёзю бла не зат эсе да айтады. Ханны кызы олсагъатлай эки кёкюрегини ортасын ачыб, джашха айланады. Ханны адамы джашха къараб «ма бу экинчи ёчдю. буну не бла белги этиб, сен этгенинги билдирликсе», дейди. Джаш бек джунчуб, кыызгъа къараб, эркинлик бере эсенг кёрейим деб, алтын тилин чыгъарыб, кызны кёкюрегине салады. Кызны кёкюрегинде алтын орну бир бирине тил бла тенг болуб келишеди. Асыры сейирсингенден ийнанмайин, ханны адамы «джамагъат келишди, теппа-тенг болдула», деб алайда кычырыб ийеди.

Халкъ ол адамны неге айтханын ангыламайин бек сейир этиб къалдыла алайда. Кыз ичинден къууаныб, ыразы болгъанын ышарыб билдирди Сосуркъаугъа. Нарт джаш кызны да, тойну бардыргъан ханны адамын къоюб, джабуудан бери кёб адам тургъан джерге чыгъады. Джаш бери кёб адамлагъа чыкытанлайина, кеслерин залимге санагъан джашла «кёремисе Уллу Тейрини ишин» деб, кычырадыла. Уллу Тейри да бизге болушмай, къайда эсе да бир титиреб айланганнга болушад. Аллах ишин тюз этеди дейсиз, кёремисиз бу чотну. Ханны адамы тойну, ёчно бардыргъан орнуна келиб, джамагъатха тохтагъыз деб, халкъ алайда тынч болады.

Энди ючюнчю ёч бек уллуду, кыйынды. Эки затны ёч бла этген джаш, ючюнчюсюн, керти ол этгени белгили болса, хан да джууабын анга кёре берир. Келигиз болгъан затланы барыб кёрейик деб, ханны адамы биргесине, беш, хан ышанган адамын алыб, кызны юйюйне джашны да биргелерине алыб бардыла. Онъки эмегенни башы бла тёнгеклери кызны юйюйню ичинде бир мюйюшге джашха кёргюзтедиле. Сен бизге къалай этгенинги толугъа, биз ыйнанырча хапарын бир айтыб ангылат, дейдиле. Сосуркъау алайда алагъа толугъа хапарын айтады. Артмакъларында нарт джаш кир кийимлерин да кёргюзтеди. Сосуркъауну кир кийимлери къан джугъулары къаралыб, къатыб тургъанлары кёрюнюб, кызны юйюнде къан чартлаб къатыб тургъан эмегенлени къанлары да белгили бирча къара болгъанлары белгили болады алайда. Джаш дагъыда артмакъларындан алты эмеген къулакъны ханны адамларына кёргюзтеди. Ханны адамы, тойда ёчно бардыргъан, сорады Сосуркъаугъа: «Бу алты эмеген къулакъ къаданды?», - дейди. Джаш юч башлы Батрас деб дуня билген эмегенни юсюнден ханны адамларына болгъаныча хапарын айтады алайда. Алиги ханны адамлары алайда ичлеринден бек уллу къууанадыла. Къууанчлары уа андан болады аланы. Бурун ол юч башлы эмеген Алигини бютёу тукъумунда болгъан эркиши джанын къырыб къоюб, къуру ол ханны кызындан сора бир адамын къоймагъанды. Алай а, ханны адамлары да къууанганлыкларына, джашха ийнанмай сорадыла: «Сен бизге ол ёлтюрген юч башлы эмегенни тёнгеги бла башын кёргюзте эсенг, биз санга керти ышаныб, ханнга уллу хапар айтыркъ эдик, дейдиле. Джаш ханны адамларын, эмегенни ёлтюрюб бастыргъан уллу ташны къатына алыб барады. Сосуркъау ташны тюбюн къазыб, эмегенни тёнгеги бла къулакълары кесилиб

турган юч башны джерден тартыб чыгъарыб. ханны адамларына кѣргюз-
теди. Ханны аламлары джашха толу ийнаныб. джаш керти кючлю, гѣд-
жеб адам болгъаны билинеди. Нарт джашны аты Гемуда алаша ат болгъа-
нына да джаш хапар айтыб, былагъа ангылатады. алада ол хапарына да
айтадыла. Ханны ийнанган адамлары, ханнга келиб. кѣргенлерин да
толусу бла, керти хапарларын айтадыла. Хан бла кызы салгъан ёчге, тѣр-
тончю бек кыйын иш этилиб, юч башлы кѣкден, аллахуталадан келиб,
дуняны ашаб, ёлтюрюб, адамланы, аланы ичинде да Алигилени тукъум-
суз этиб кырыб турган эмегенни ёлгенин да биледиле. Хан да, кызы да,
ол-джамагъат да бек кѣууанадыла. Сосуркъау миллетни уллу азабдан кѣу-
улгъанына, хан халкъны джыйыб кѣб кѣурманлыкъла кесибуллу той да
этиб, халкъны ичинде тойда кызын джашха берирге сѣз береди. Хан бир
кесек заманны ичинде, кызын хазыр этиб, джигит джашха бериб, халкъ-
ны да джыйыб уллу той этиб, уллу ёчле салады - кѣол таш атдырады,
джагъыштырады. мийикге джау джибге чмерлени чыгъарады алайда.
Алигиле нартлада керти бола келген тойла бардырылгъанча. той джети
кюнню. джети да кечени барады. Бютѣу джыйылгъан халкъда сырадан
чыртданда таусула билмеген джыккырдан сыра алыб ичиб, тоб атыб, той
оюланы бардырады. Аллах билгенча джети кюн да, джети кече да та-
бигъат бек ариу болады. Кечеле джарыкъ, салкъын. толу ай джерни барын
джарытыб, кѣкде кѣб джарыкъ джулдузла нюрлерин узакъдан бериб,
салкъын аязчыкъ да тауланы, сууланы, джерни юсюн сылай, кечеси кюню
да ёч ойнагъан джашлагъа, таш атханлагъа, чабхан атлагъа табигъат се-
риуун хауаны кыызгъанмай бериб, турганды. Нарт джаш, ханны джангы
кюѣую ат чабханда Генджаланы Гемуда алашагъа миниб, къайын атасында
сакъланган бурундан къалгъан, эмен агъачдан кесилген сѣлеше да билген
хагуна чараны алыб, ичин сырадан толтуруб тенглерине бериб. намыс
этинине, кѣол таш атыб тенглерин хорлагъанына. джау джибге чыгыб
ёчле алалгъанына, башха оюнлада да болгъан ёчлени алгъанына ханны да
кызын да кѣууандыргъанды. Той бошалгъанлай хан ышанган адамла-
рын, миллетин джыйыб. джангы кюѣуюн. Сосуркъауну кесини орнуна
ханлыкъга салыб, джамагъатха билдириб. дагъыда той этгенди.

Биз бу нарт таурухланы айтыб эшитген болмаса, кѣрмегенбиз. Аны
кѣрмегенигизча ауруу, талау кѣрмей къартлыкъга дери джашагъыз. Юйю-
поз, адамларыгъыз бла бирге, сабийледен кѣууаныб, сабийле ата-ана бо-
луб, табигъатны тюзлюгю бла джашарча Сыйлы Аллах этсин. Кесигиз да
джамагъатда джашау джолну тюзюнде. табында джюрюрча болугъуз.
Джашау джолну ёргеси, энгишгеси болсада. ол заманы бла, ариулукъ бла
болсун. Джашаудан кѣууаныб джашагъыз. Кѣууанч бюртюк ашагъыз.

Бу нарт таурухну Аджилени Къайырбекни джашы Хасандан (1892-
1998 дж.дж.) Аджилени Хасанны джашы Солтан 1960 - чы джыллада эши-
тиб джазыб алгъанды. Бу таурухну уа Хасан кесини атасындан Къайыр-
бекден (1869 дж. туугъанды) эшитгенди. ол да кесини атасындан Бекмыр-
задан (1836 дж. туугъанды) эшитиб, эсинде сакълагъанды. Бекмырза уа
Аджилени бек бай адамларыны биринден Къапшеден эшитиб алгъанды.
Къапшени малларын къотур кесиб ёлгенлеринде саулай Къарачай къобан-

ны бир талай заман барлык джагъасын толтургандыла. Къапше кеси да Къаракетланы Чибишни кюёю Чубукну къарт болгъан заманында, Къаракетланы Булхай-Акканы заманында гитче джашчыкъ болганды. Кеси да кёб джашаб. джюзден артыкъ джыл болуб къарачайлыла ыстампулгъа биринчи кере кёчген заманлада ауушханды.

Бу таурухну Аджилени Хасанны джашы Солтандан джазыб алгъан, дагъыда Аджилени Къапшени туугъанын, къачан ауушханын, малларын да къотур кесиб кырылгъанны хапарын Шидакъланы Сымайылны кызы Айшатдан 1991 дж. джазгъан Къаракетлени М.Дж. улуду.

VIII

Сказание о нарте Сосуркау и его коне Генджаеве Гемуде

Давно это было, очень давно. У одного старика-нарта было три сына. Младшего звали Сосуркау. Все богатство старика было в единственной кобыле. Но кобыла была непростая – она жеребилась каждую ночь. Но к сожалению, как только она жеребилась и жеребенок начинал резвиться, с небес от бога прилетал трехглавый эмеген Беттирсей улу Батрас и съедал жеребенка. Долго не думая, старик наказал своим сыновьям каждую ночь стеречь эту кобылу от ненасытного Батраса. Первым послал он старшего сына. Старший сын, приготовившись как полагается к встрече с трехглавым, вывел кобылу из сарая, повел ее на лужайку и, привязав длинной веревкой к шесту, начал ждать эмегена.

Старший сын, посмотрев на то, как красиво звездное небо, как стрекочут кузнечики в траве, решил прилечь и отдохнуть на постеленной на траве бурке. Бодрствование старшего сына длилось недолго. Через некоторое время он заснул.

К полуночи кобыла легла. Это был знак, что сейчас она начнет жеребиться. В полночь она родила жеребенка. Небо засверкало от радуги. Затем все вокруг потемнело и из небес показался Батрас, трехглавый эмеген. Эмеген схватил жеребенка и унес на небо.

Так старший сын ни с чем воротился домой и рассказал своему отцу о том, что никакого эмегена не было. Отец, поняв, что его сын уснул, не стал его ругать, а сказал только, что старший сын увалень.

Отец на следующий день отправил охранять кобылу среднего сына. Средний сын, хотя и не спал, но от увиденного у него отнялся язык и он, испугавшись трехглавого, не спас жеребенка.

Придя домой, он все рассказал не спавшему отцу о случившемся. Тот, огорчившись, что средний сын оказался трусливым, отреагировал спокойно.

На следующую ночь сторожить кобылу отправился младший сын Сосуркау.

Перед тем как отправиться на поле, Сосуркау, так же как и его старшие братья, надел на голову шлем, на тело подкольчужник, поверх него кольчугу; привязав на пояс меч и кинжал, прикрепив к седлу артмаки, нарт Сосуркау сел на кобылу и выехал на пастбище.

Приехав на место, Сосуркау привязал кобылу длинной веревкой к шесту и начал ждать ночи. Сам же, как и его братья, постелив для отдыха на траве лошадиный чепрак, а под голову положив седло, чтобы не уснуть.

решил размять мускулы. Для этого он, найдя у реки речной камень, начал играть в «кол таи».

К полуночи кобыла легла на землю и начала задними ногами рыть землю. Сосуркау, поняв, что у нее начались схватки, развязал ее и начал ждаться, когда она родит. Через некоторое время кобыла родила красивого жеребенка. Нартовский сын, вытерев его тело, помог жеребенку найти сосок и насытиться первым молоком. Кобыла, быстро придя в себя, вылизала остатки жидкости. Через некоторое время Сосуркау почувствовал неладное. Издалека показался свет, падающий от радуги, затем вдруг все вокруг потемнело. Небо засверкало, открылись небесные своды, от этого явления вода перестала течь, камни смягчились, деревья склонились (букв. сделали поклон небу), и с неба показался красивый мужской облик. По приближении к земле вместо одной головы у этого существа выросли три головы.

«Как я вижу — это чуднище, богом порожденное, утром принимающее облик крылатого коня Минкьар-Анкьара, днем же — он нартовский человек, в реальности же он трехглавый эмеген Батрас», — сказав, нарт Сосуркау, сев на кобылу, прижал ее к скале, а ее жеребенка прислонив к ней, придерживая ногой, взял в правую руку меч и приготовился к отражению нападения Батраса. Долго продолжалось то противостояние. У Батраса на земле сил становилось меньше, а на небе он был непобедим. Нартовский сын отрубил все три головы. Уставший от поединка Сосуркау прилег отдохнуть и крепко уснул. Когда же он проснулся, то увидел, что вокруг него вся земля предстала преобразившейся, правда, на месте поединка было много крови и грязи, а три головы эмегена лежали на его бурке. Нартовский сын поднял с земли бурку. Далее он отрезал шесть правых ушей (у эмегена было по два уха на каждой стороне головы) и положил их по три уха в два артмака. Тело же его вместе с головами он закопал в яме, вырытой кинжалом около огромного камня. Прибрав вокруг, собрав свои вещи, нарт Сосуркау подходит к жеребенку. Сосуркау, довольный случившимся и радостный, что спас жеребенка, погладил ему гриву. Как только он ее погладил, жеребенок стал годовалым. Обрадовавшись такому явлению, нартовский сын решил надеть на него уздечку. Только он это сделал, жеребенок вырос до двухлетки. Его радости и удивлению не было предела. Решил он после этого седлать двухлетку. Только он положил на его спину седло, как в одночасье бывший жеребенок превратился в трехлетку. Тогда нарт взял артмаки и только решил прикрепить их к седлу, как вдруг жеребец превратился в великолепного коня. Обрадовавшись, Сосуркау только запрыгнул на коня, как он превратился в пятилетнего.

Решил он после этого закурить трубку, но этого у него не получилось, как он ни старался высечь искры из кремневых камней. Тогда нартовский сын понял, что огонь выкрали эмегены. Только он подумал об этом и посмотрел вдаль, видит вдалеке свет огня. Очень он опечалился из-за того, что путь к этому огню пролегает через море. Конь, прочитав мысли нарта, человеческим голосом обратился к удивленному этим Сосуркау: «Не печалься, закрой глаза и проводи своей плетью по моей спине». Нарт сделал так, как сказал ему конь, и в одночасье очутился около огня.

Нарт после виденных им до этого чудес подумал, что его конь поистине чудо из чудес. Только Гемуда, конь нарта Карашауая, мог говорить человеческим голосом, и прозвал его [своего коня] *Генджаланы Гемуда алаша*.

Посмотрел он на то место, где горит удивительным образом огонь, и видит, что пред ним обширная пещера, а в ней вокруг ста котлов, в которых варится мясо ста буйволов, спят 100 эмегенов. Нарт, взяв в руки вето-горячими, а огонь стал гореть обычным цветом. Тогда нарт Сосуркау понял, что в нартзовских селениях появился огонь.

Прикуривая, Сосуркау по неосторожности махнул горящей веткой, и искра от нее упала на тело одного из эмегенов. Тот вскочил и своим ревом разбудил остальных эмегенов. Тут молодые эмегены хотели было разорвать богатыря, но старший из них сказал, что съесть его они всегда успеют. Далее старший эмеген продолжил, обращаясь к нарту: «Мы каждый день воруют у нартзов сто буйволов, забиваем их и съедаем полностью, однако всегда остаемся голодными. Если ты нас накормишь досыта, то мы тебя и твоего коня отпустим». Делать было нечего, и нарт Сосуркау согласился на предложение эмегена. Он попросил старшего эмегена, чтобы тот для помощи выделил ему шестерых эмегенов, а также чтобы ему дали черняк и шесть больших тарелок. Его просьба тотчас же была удовлетворена. Когда эмегены положили в казаны мясо, то на принесенные тарелки Сосуркау положил отрезанные у Батраса уши и поверх них навалил мясо, и попросил помощников отнести эти шесть тарелок самым старшим эмегенам. Те по мере поедания мяса, доходя до уха эмегена, начинали кричать, что они уже наелись. Так нарт Сосуркау накормил всех сто эмегенов. «Ну, теперь можешь идти к себе домой», — сказал старший эмеген. После того как Сосуркау отъехал от их жилища на небольшое расстояние, старший эмеген, позвав к себе остальных своих сородичей, сказал: «Срочно верните его обратно. Раз он смог нас накормить, сможет он и невесту мне добыть». Эмегены догнали Сосуркау и привели его к старшему летам эмегену. Тот ему сказал: «Ты, конечно, нас накормил, но пойми нас, мы подумали, если ты нас накормил, значит и невесту сможешь для нас добыть. А невеста та спит в крепости Чынты-Кала. Ты должен привести ее к нам». Что делать, согласился Сосуркау и на это предложение эмегенов. Но только попросил выделить ему помощников — тех шестерых эмегенов, которые ему помогали ранее. Обрадовавшись, старший эмеген выделил нарту вместо шестерых 12 эмегенов.

Сосуркау вместе с эмегенами отправился в Чынты-Калу. По дороге нартзовский сын эмегенам сказал: «Я сперва спущусь через дымоход внутрь дома и осмотрюсь. А затем, если все будет нормально, дам вам знать криком черного ворона. Тогда вы так же как я пролезете через дымоход головой вниз».

Нарт пролез через дымоход и увидел: в углу комнаты на карачаевской печи (*картатане*) спит с раскрытой грудью красивая девушка. Нарт, увидев ее, решил убить всех эмегенов и, приготовив свой меч, дал ждавшим на улице эмегенам знак голосом черного ворона. Те, убрав с дымохода осли-

ный чепрак, один за другим, с перерывами, начали лезть внутрь комнаты. Сосуркау, отрубив 11 эмегенам голову, приготовился убить последнего. Только последний из них показался в дымоходе. Сосуркау, размахнувшись, ударил эмегена, но, видимо сказывалась усталость — ранил его. Между ними завязалась драка. В драке у Сосуркау слетел с ноги чарык. Но несмотря на сопротивление эмегена, Сосуркау все же удалось отрубить ему голову. Кровь эмегена попала на грудь девушки. Не зная как, не разбудив девушку, вытереть с нее капли крови, Сосуркау слизал их языком. Так как грудь девушки была золотая, то и язык нарта покрылся золотом, а то место, которого он коснулся языком, осталось, размером с его язык, без золота. Быстро спрятав головы и тела 12-ти эмегенов около очажных камней, Сосуркау вышел, так же как и вошел, через дымоход на улицу, сел на своего коня Гумуду и отправился к себе домой. Прибыв домой, он тайно вошел в дом и, переодевшись в новую одежду, спрятал свои окровавленные вещи в артмаки и положил их в укромное место.

Встретившись с отцом, он рассказал о случившейся с ним истории. Так прошло немало времени. Однажды, как-то будучи в дороге, повстречал он своих друзей из тухума Сибилчиевых, а также Борайтала и Рачикауа. Они ему поведали, что вот там, в такой-то стране, Алиги хан устраивает пиршество и раздает дары тому, кто даст ответ на поставленные им вопросы. Кто отгадает их, за того хан отдаст свою прекрасную дочь Акбийче. Сосуркау тайком от своих друзей решил посмотреть, что же там происходит.

Приехав в не праздничном наряде, Сосуркау поехал на Гемуде ко двору Алиги хана. На пьедестале он увидел, сидящую около отца, знакомую ему девушку.

Перед присутствующими на пиру людьми распорядитель объявил: «Первый приз достанется тому, на чью ногу этот чарык подойдет». Долго примерялись княжичи да сыновья ханов, но так и не смогли его надеть на свои ноги. Тогда из толпы народа вызвался Сосуркау. Стоящие, посмеиваясь, в один голос кричали: «Этот оборванец даже свой чарык снял с левой ноги, чтобы взять в жены ханскую дочь». Ну что делать, состязания нарушать нельзя, решили ему надеть на ногу чарык, а тот возьми да и подойди к ноге Сосуркау. Смолкли тогда ханско-княжеские дети. Если так, может, ты и на второй вопрос ответишь, — отреагировали слуги хана. Но этот приз ты выиграешь тогда, когда зайдешь за занавес. Туда же завели и ханскую дочь. Распорядитель пира, показывая на грудь Акбийче, его спрашивает: «Можешь ли ты ответить, откуда этот след». Тогда Сосуркау показал ему свой язык и приложил его к ее груди. Размеры языка подошли к размерам следа на ее груди. После этого из-за занавеса Сосуркау вышел радостный и тем разочаровал участников состязаний. Третий приз заключался в том, что нартовский сын должен был рассказать об убитых в доме Акбийче эмегенах. Он им все в точности рассказал о случившемся и о том, почему его чарык остался в комнате у ханской дочери. рассказал также о причине появления следа у нее на груди. И далее для подтверждения своего рассказа Сосуркау, вытащив свои окровавленные вещи, показывает их собравшимся.

Но они еще более ему поверили, когда он показал им шесть отрезан-

ных ушей трехглавого эмегена Батраса. После того как Сосуркау показал распорядителю и слугам хана труп с отрубленными головами, тот воскликнул от радости и рассказал нартовскому сыну об этом эмегене, который убил всех сыновей Алиги хана и теперь у него нет наследников, которые бы продолжили род Алигилери.

После того как хан узнал о всех подвигах Сосуркау, он, сдержав свое слово, выдал за него единственную свою дочь. Свадьбу сыграли на всю страну. Все же свое богатство, которое кроме земли и прочего заключалось еще в говорящем ковше он оставил Сосуркау и своей дочери.

Мы эти события, что имели место в нартовских сказаниях, кроме того что слышали, сами не видели, не ощутили. Желаю вам, не увидевшим этого и не познавшим этого, также не видеть в жизни до старости лет болезней, да еще чтобы ваши дети и близкие от своих детей радость познав, чтобы дети матерями и отцами став, в истине пребывали. Пусть Аллах поможет вам в этом. И сами вы пребывайте на пути истины, Бога, да пусть Аллах поможет вам не свернуть этой дороги. Несмотря на то что дорога бывает вверх и вниз, пусть она приближает вас к вечной, Аллаха жизни. Да пусть жизнь ваша пребывает в радости, и да пребываете вы в осознании того, кто вас сотворил.

Это нартовское сказание было записано С. Х. Аджиевым в 1960 г. в ауле Эски Джэгетей эли у Хасана Кайырбековича Аджиева (1892–1998). Это сказание Хасан Аджиев слышал от своего отца Кайырбека (1869 г.р.), а тот от своего отца – Бекмырзы (1836 г.р.). Последний в свою очередь слышал это сказание и еще несколько десятков нартовских преданий от известного в Карачае хранителя народной мудрости и одного из самых богатых людей своего времени Капше Аджилени, жившего в конце XVIII – начале 90-х годов XIX в.

Историю жизни Капше Аджилени в 1991 г. записал М. Д. Каракетов в ауле Морх эли у Айшат Исмаиловны Шидаковой. 1901 г.р. (по паспорту).

IX

Нартланы джортуулда джырлагъан джырлары (Походная песня нартов)

Нарт элдеде эшитилди эрке таууш, чынты таууш, ой, тау артындан келген а чынты таууш,

Къызы селеке этген, джашны да ма къул этген а бий тауш, ой, алай болгъан а, адамны алындыргъан сер этген а бий тауш.

Адили деген адам къоркъарча къаршчы болдургъан а, аскерледе уа бола да келген а кескин сёзлю да болгъан джукт таууш:

(Энди тынгылагъыз ол Адили деген аскер джырны толусу бла къарт атамдан, Басханда тургъан заманымда эшитгеними джырлайым, – дей эди Меккя улу, макъамын да эшитиб алгъанма, джазыгъыз – инф. Джуккаланы Д М. (1878 дж.т.)

В нартовских селениях слышен шум, чынтовский шум, ой, из-за бугра

слышимый чынтровский шум,

Девушек с ума сводящий, юношей рабами делающий – княжеский шум,
ой, вот такой вот, людей с ума сводящий княжеский шум,
Адили прозванный, человека пугающий, врагом друг другу делающий,
воинами любимый, малословный кровавый шум:

(Ес пели на Баксане - информатор Д.М. Джуккаев, 1878 г.р.)

Адили, Адилли Гау да келед, Адил-
ли,

О-о-ой, орирау, рирау, о-о-ой,
Эй, Адили суу ызы бара, нарт а
джортуулгъа тебреди,
Ой алай тебреди, о-о-ой.

Адили, Адили хунутдайлы Адили,
ой,

Тюйюрман улу Мехерей къула, ой,
Орирау, рирау, о-о-ой,
Э-э-эй, Адили, Адили къара къумла,
Агъач ёсмеген, таи безимеген
тюрю да джуртла, о-о-ой,
Э-э-эй, Адили, Адили,
хунутдайлы Адили, о-о-ой.

Орирау, рирау, рирау, о-о-ой,
Э-э-эй, Адили, Адили
хунутдайлы Адили,
Ёрюзмекни акъ джамчиси

къара къумгъа атылырмед, о-о-ой,
Услу Хачираугъа къара ёгюз
табылырмед, о-о-ой.

Орирау, рирау да, рирау, о-о-ой,
Эй да, сыра сыра, ара сыра,
Къара къузгъун эсирибди,
ой деб къара,

Къара, къара Акъ бийчени
къолундады ол сыра, о-о-ой.

Орирау, рирау да, рирау, о-о-ой,
Ара да сыра, къара да сыра,
Усхуртукълары джыккырлагъа
минг сыра,

Анда болду Мехерей къула, ой, къа-
ра.

Орирау, рирау да, рирау, о-о-ой,
Эй да, сыра болду, эл къууанды,
ой къара,

Аны къайнатхан Мехерейледе

Адили, Адилли Гау идет, Адилли,

О-о-ой, орирау, рирау, о-о-ой,
Эй, Адили едет около реки, на
нартовский поход собрался,
Ой, вот так вот и собрался.

Адили, Адили хунутдаевский Ади-
ли, ой,

Тюйюрманов сын Мехерей кула, ой
Орирау, рирау, о-о-ой,
Адили, Адили черные пески,
Где деревья не растут, камни не
укрепленные, о-о-ой,
Э-э-эй, Адили, Адили,
хунутдаевский Адили, о-о-ой.
Орирау, рирау, рирау, о-о-ой,
Э-э-эй, Адили, Адили
хунутдаевский Адили,
Ёрюзмека белая бурка не накроет
ли

черные пески, о-о-ой,
Услу Хачирау смерть
настигнет ли, о-о-ой.
Орирау, рирау да, рирау, о-о-ой,
Эй да, пиво, пиво, пиво,
Черный ворон пьян,
ой, посмотри

Посмотри, посмотри у жизни
на руках это пиво, о-о-ой.

Орирау, рирау да, рирау, о-о-ой,
Пиво, пиво да буза,
[Пусть] у Усхуртуковых будет
много пива,

Там был Мехерей кула, ой, смот-
ри.

Орирау, рирау да, рирау, о-о-ой,
Эй да, пиво есть – село
радуется, ой смотри,
Кто это [первым] сварил у
Мехереевых

хан болду, ой да къара,
Мени кюсеген Къара къузгъунлай
сер болду, ой, къара.

Орирау, рирау да, рирау, о-о-ой,
Адили, Адили сыра ичген

джортуулда юфкю болур,
Къайталмайын, артха уа
да тарталмайын,
Эшек кылык а алыб,
сермеишуде къуш болур.
Орирау, рирау, рирау, рирау, о-о-ой,

Э-э-эй, Адили, Адили Мехерей къу-
ла,
Дебет улугъа чигирейли
къара чула, о-о-ой,
Чап, чап сыра, Акъбийчелени
бек сыра, о-о-ой.
Орирау, рирау, рирау, рирау, о-о-ой,

Э-э-эй, Адили, Адили
Дебет къула къонакды,
Ой, Адили, Адили,
сыбызгъысы джомакды,
Ой, Чула кирик а
таракды уа, таракды.
Орирау, рирау, рирау, рирау, о-о-ой,

Адили, адили алтын а Дебет,
Алтынды Ыррыуан а тылы, о-о-
ой,
Адили, Адили Дебет гылысы, о-о-
ой,
Хабий кийген Гаухан джашы, о-о-
ой,
Сабий кърмеген Чегиубек ташы, о-
о-ой.
Ой, рирауа, рирау, рирау, о-о-ой,
Хабий кийген хом
болады, Адили,
Сабий кърмеген дженгсиз
болад, Адили,
Адили, Адили, хунутдай да,
Ой, рирауа, рирау, рирау, о-о-ой,

ханом стал, ой да смотри,
Кто меня любит, стал словно
черный ворон стариком, ой,
смотри.

Орирау, рирау да, рирау, о-о-ой,
Адили, Адили, кто во время похо-
да
пьет, дурнем становится,
[А также] неповоротливым,
упрямым,
Словно осёл,
в бою орлом становится.
Орирау, рирау, рирау, рирау, о-о-
ой,

Э-э-эй, Адили, Адили Мехерей
кула,
Дебетовскому сыну чигиреевский
черный чула [он], о-о-ой,
Чап, чап [хмельное] пиво –
Акбийчевых сильное пиво.
Орирау, рирау, рирау, рирау, о-о-
ой,
Э-э-эй, Адили, Адили
Дебет кула гость,
Ой, Адили, Адили,
Свирель его говорит,
Ой, словно Чула
Свирина, да свирена.
Орирау, рирау, рирау, рирау, о-о-
ой,

Адили, Адили прекрасный Дебет,
Прекрасна Ыррыуановская глина,
ой,
Адили, Адили Дебетовский кув-
шин, ой,
Хабий надевающий Гаухан (сын
его), ой,
Детей же не имеющий Чегиубек
камень (его), ой.
Ой, рирауа, рирау, рирау, о-о-ой,
Кто надевает хабий – человеком
становится, Адили,
Кто детей не имеет –
тот умирает, Адили,
Адили, Адили, и хунутдай,
Ой, рирауа, рирау, рирау, о-о-ой,

Тюйрман улу Мехерей кѳула,
Чигирей чула, о-о-ой,
Адилбек тизилгенни башы бола,

Джортуулда чауш бола,
гылаш бола, о-о-ой,
Ой, рирау, рирау, рирау, о-о-ой,
Адили, Адили, хунутдай да,
Гау да барад, Адилли, о-о-ой,
Адили улла да баралла да,
Нарт элlege барадыла,
Чынты санла барадыла, о-о-ой.
Ой, рирау, рирау, рирау, о-о-ой,
Ой, Адили, Адили нарт да,
чынтда бирикдиле кечирек, о-о-ой,
Адили, Адили хунутдай да,
Гау да тайды, Адилли, о-о-ой,
Адили, Адили, ысхылтылы
Адили, о-о-ой.

Ой, рирау, рирау, рирау, о-о-ой,
Адили, Адили Дебет улу
Гау хан келед, Адили,
Кѳамчиси дѳжюлюмек,
Солтаны билеумек.
Адили, Адиди, Адили кѳула,
Тюйорман улу Мехерей кѳула,
Анга кѳаршчы Сосуран кѳула,
Тюйорманланы Дебет кѳула.
Анга кѳошулган Тюйорман

Кѳачалмады, Адилде кѳалды,

Кѳарт болган, сер басхан башы,

Кѳалтырады тамадалык кѳашы.
Джардым дѳжерни, Хыздан кѳач-
дым,

Башха дѳжерге бардым,
Дебетге таяна, Дебет болду эл
кѳаным,

Солман болду тѳр кѳаным,
Анда болдум, мында болдум,
Кѳабырлагѳа кѳараб а
Джараштыу анадан салам
табдым,
Джортуулду тамачладым.

Тюйорманов сын Мехерей кула,
Чигирей Чула, о-о-ой,
Адилбек становится главой
строя,

В походе воином становится,
Полководцем становится, о-о-ой.

Ой, рирау, рирау, рирау, о-о-ой,
Адили, Адили, и хунутдай,
и Гау едут, Адили, о-о-ой,
И сыновья Адили едут тоже,
В нартовские селения едут,
Крепкие тела едут, о-о-ой.

Ой, рирау, рирау, рирау, о-о-ой,
Ой, Адили, Адили нарты,
и чынты объединились попозже
Адили, Адили, и хунутдай,
и Гау родственники, Адили, о-о-ой,
Адили, Адили – ысхылтинец
Адили, о-о-ой.

Ой, рирау, рирау, рирау, о-о-ой,
Адили, Адили, Дебетов сын
Гау хан едет, Адили,
Плеть его стережет,
Солтан его убивает.

Адили, Адили, Адили кула,
Тюйорманов сын Мехерей кула,
Ему враг Сосуран кула,
Тюйорманов Дебет кула.

К нему присоединился
бездородный гыбышы Тюйорман
Не смог убежать, у Адили
остался,

Старым ставший, глупым
ставший,

Трясется его величие.

Землю я разрыл, из Хыза убежал,

В другую страну я убежал,
На Дебета понадеявшись,

Солман стал моим главой.
Там я был, и здесь я был,
На могилу посмотрев,
От матери Джараштыу я
приветствие получил,
И поход на том окончил я.

Джуккаланы Мужу улу Добайдан (юйдегиси айтханнга кёре 1878 дж.т.) 1991–1992 дж.д. Къаракетлени М.Дж. джазгъанды, ангада тюбешдирген, иги кесек бурун джырланы, хапарланы билген Чотчаланы Апенни джашы Расулду (80 дж., Учкулан эли).

Записано М.Д. Каракетовым в 1991–1992 гг. в ауле Учкулан у Д.М. Джуккаева (по уверению его родственников, он родился в 1878 г.) во время экспедиции в аулы Карт-Джурт, Учкулан и Хурзук. Запись данного сказания невозможно было бы осуществить без помощи знатока легендарной истории Карачая и карачаево-балкарского устного народного творчества Р.А. Чотчаева (80 лет, аул Учкулан).

Х

Халыкъланы кылыкълары

Багъри таны арыта, ма джизит а болгъан Мехерейлери огъары къабакълагъа келдиле, ой да, ма алай келдиле,

Келдиле да къара нартны, къой-эчкисин къоймайын а чынты да таулагъа сюрдюле, ой да, ой сюрдюле.

Хунутдайлары джайылдыла, джайылдыла да сарыланы джерледиле да, ой да, ой джерледиле...

Хейта, хой, Сыйлы Къаргъанчы къозгъалыбды чынтыла атхан а окъладан, атла келген а таушдан, ой да, ой таушдан,

Ма джизит а туугъан нартланы да къарты Хубунум чыкъкъан эди Чибинли деген гатыдан, ой да, ой, гатыдан.

Хейта, хой, Халыкълары уа ма Хубунуму сыйлысын а кёрмедиле, къонакъ а кечеге тергедиле, ой да, ой, алай этиб а тергелле,

Борайтулланы ма Борай къуланы анга къошмай джсууукъ а этиб кёрдюле, ой да, ой, кёрдюле,

Не этейик, Борай къула ма мохул а Халыкълагъа джсууукъ а болду, ул болду, ой да, ой, ма алай а ул болду,

Не этейик, Хубун бийни нарт элдеде энейлиги тас болду, ой да, ой ма алайда уа тас болду,

Не этейик а Шатибек улу Хачир къуланы, ой да, ой, ёлюгю къалды Адиле суулагъында атылды,

Ёзенледе, нарт элдеде, джсюрюйдю энд бу къалияр а болум, ой да, ой, алай болгъан къалияр а болум,

Халыкъларына уа ма аталгъанды къаджарай тукъум ит а тукъум, ой да, ой ма алай болгъан а ит тукъум.

Ким барлыкъды да ма Халыкълада бола уа келген тойлагъа, ой да, ой, Хорасанда уа болгъан тойлагъа,

Ким боллукъду Халыклары тукъумну сыйын а кёрген, ой да, ой, ма сары къызларын да ким табылыр алыргъа,

Эйда, ойрира, рада, Ыррыуан чара беллерине салыб а ким келир, ой да, ой, ма Халыкълары уа эрлеге.

Ойда, джылтырайды да джанады да къатхан белледе ол чара, ой да, ой, ма белде болгъан чынты чара, ай алай атлы, къой да къой,

Ойда, джарлы Джабакку кимге къонакъ а болуб, белин къаттырыр,

бары джара, ой да, ой, элге салынган киндик джара, кьой да кьой,
 Джабакку бийни ушатмагъан джерси болуб а, ой да, ой, Халыкъланы уа
 ушатыр нартлада болмагъан кылыгъын а, кьой да кьой.
 Хей-да, рирау, о рирау, Зайын-Матады Халыкълагъа барыучу, Ёрюзмек-
 ни да къанын ичиб кьоймаучу, кьой да кьой.
 Алайында сермешмеген къалмагъанды, Ёрюзмекни шатырмагъан къал-
 магъанды, къан ичселе да, ёлмекликдена уа къачалмагъан, кьой да кьой.
 Ой, юйюнге болсун ол болгъан, Халыклары Зайын-Матагъа къарнашды-
 ла, Ёрюзмекге къаршчы болгъан итдиле да, кьой да кьой,
 Ёрюзмекни сер этдиле, Шырдан къартха оноулары джетиб а кесдиле,
 оноулары джетиб, кьой да кьой,
 Эйда, ой да, орида, эмегенлеге энди ыспас этедиле Бёденелери Борай-
 тулланы тары да, ай, ыспас этедиле, кьой да кьой,
 Ай, Къара киймей, джыдамагъан а, селекеликден къачалмагъан а энд
 табылмаз,- дейле, ол тарыдагъыла, кьой да кьой,
 Къатыш заман, ахыраты джаман а заман, нарт къауумлар къутургъан
 заман, кьой да кьой,
 Эйда, Борайтулланы ма джигит а туугъан Борай бийни оноулары
 нарт элlege кыйын тийди,
 хар барысын а тамам да сёл этди, кьой да кьой,
 Ма джигит а болгъан хомачарлары кыйда къалгъандыла ...
 Сараймалыгъы таусулгъан заманла, тамам гыбыла джаугъан да терс
 заманла келдиле, ой, кьой да кьой...

1991 дж. Учкулан элде Гебенлени Элбуздукъну кызы Мамурхандан
 (1906 дж.т.) Каракетлени М.Дж. аудиокассетагъа джазгъанды. Мамурханн-
 га болушуб аны да унутхан джерлерин эсине келтирген Ахтаулары Алий-
 ни кызы Байдыматды (1904 дж.т.).

X

Дела Халиковых

Кони их устали, вот эти Мехереевы в верхние селения приехали, вот
 так вот и приехали,
 Приехали, да вот черный народ нартовский ограбили, овец и коз угнали
 в чынтовские горы, оята, ой угнали.
 Хунутдаевы собрались, да вот собрались и желтых (лошадей) оседла-
 ли, ой да, ой, оседлали...
 Хейта, хой, Святой Карганчы ожесточился от стрел чынтов, от кон-
 ского топота, ой да, ой, от их топота,
 Да вот наш богатырь старец нартов Хубун родом из крепости Чибин-
 ли был, ой да, ой из крепости был.
 Хейта, хой, Халиковы невзлюбили нашего Хубуна, захотели его погу-
 бить, ой да, ой, вот так вот они поступили,
 Что нам делать, Борай кула им приглянулся, ой да, ой, приглянулся,
 Что нам делать, теперь князь Хубун потерял свое право управлять в
 нартовских селениях, ой да, ой, вот так вот теперь потерял,
 Что же делать, Шатибеков сын Хачир кула, ой да ой, погиб, да тело

его на берегу Адиль реки (Волги) валяется.
 В ущельях, нартовских селениях ходит слух про эти неважные дела, ой да ой, вот так вот такие неважные дела,
 Халиковы теперь названы бессовестным тухумом, ой да, ой, вот таким вот ставший этот собачий род,
 Кто теперь поедет на Халиковские пиршества, ой да, ой в Хорасане бытующие пиршества,
 Кто теперь будет любить, да признавать Халиковский тухум, ой да, ой, да кто их рыжеволосых девиц замуж возьмет,
 Эйда, орира, рада, Ырруан чашу кто теперь к поясу прикрепив придет, ойтй ой, вот так вот придет к ним,
 Ойда, сверкает да блеснит на поясе эта чаша, ой да ой, да вот на поясе прикрепленная чинтовская чаша, не дай бог,
 Ойда, бедный Джабакку на кого может положиться, все это рана, ой да, ой, все тело поразившая рана,
 Кто не влюбил Джабакку, того земля будет, ой да ой, да поправятся тогда Халиковы нартам.
 Хей-да, рирав, о рирав, Зайын-Мата к Халиковым вхож, Ёрюзмека он кровь пьет, да в покое не оставляет, не дай бог,
 В этой местности нет не воюющих друг с другом, нет там никого, кто бы не хотел оскорбить Ёрюзмека, да вот от гибели или наказания его никто еще там не уходил, не дай бог,
 Ой, пусть вот так вот будет, ведь Халиковы Зайын-Мате братьями приходится, да вот Ёрюзмеку они враги, не дай бог,
 Ёрюзмека они утомили, старца Шырда на куски порезали,
 Теперь эмежены радуются на земле Беденеевых Борайтуловых,
 Теперь вряд ли найдешь, кто бы не увидел трагедию, принижение в этих местах, не дай бог..
 Непонятное время, конец у этого времени тоже неважен, когда нарты взбесились, время, не дай бог,
 Эйда, Борайтуловых джигитом родившийся Борай князя решения трагедией обернулись для нартовских селений,
 Всех они (решения) успокоили, не дай бог,
 Где эти храбрые князья, где они остались..
 Величие утерявшее время, воистину как последствие налета саранчи время, не дай бог..

На аудиокассету записал М.Д. Каракетов в 1991 г. в ауле Учкулан у М.Э. Гебеновой (1906 г.р.) и у Б.А. Ахтауовой (1904 г.р.).

XI

Къара Пук улу Къызыл Пук

Эртде заманлада Адил деб. бир сууну джагысында бир улу Къала болганды. Ол къалада Къара Пук деб. бир огъурсуз бий джашаганды. Юй бийчсини аты да Даучу-Къатын болганды. Ол бийни сабийи болмагъаны себепли. нарт элге улу заран салыб турганды. Нарт элде ол заманда бир къарт къуртха аты да Джараштыу деб. юч джашы болган бир огъурлу къатын

джашагъанды. Эм уллусу джууашлы улан болгъанды. Атына да ол джууш-
лыгъы ючюн Усхуртукъ, дегендиле. Ортанчысына уа тѣзомлю болгъаны
ючюн Борайтал деб, ат бергендиле. Эм кичилерине уа тойчу, кокалануучу
болгъаны себебли. Халыкъ, дегендиле. Ма бу юйдегиден къуралыб кетгенди
нартланы кѣбюсю. Аланы ѳе аталары Зайын-Матай болгъанды.

Джараштыу деген, ол къатын суу-атасына барыб алай айтыб тилеген-
ди: «Суу атасы, джан къаласы Беттирсей, сен бу ит Къара Пук бизни къа-
ныбызны ичиб къойгъунчу анга ол суула къыйырында битген къызыл
ташларыннгы сууларыннг бча билеб, адам сыпат этиб, анга да тылпыууну
ийиб, бу ит бийге бир сабий бир бер», деб.

Суу атасы аны тилегине къабыл этиб, бир арну сабийни бергенди ол къа-
тынга. Ол джашы джасакъ орнуна Къара Пукга бериб, уллу къуандыргъан-
ды ол бийни, къатынын да. Сора ол бий джарлы халкъны къанын ичгенин да
къойгъанды, джасакъ тѣлеуну да азайтханды. Ол джашчыкъ ѳсюб уллу джаш
болгъанында атасындан да огъурсуз болуб, нартлагъа да джасакъ тѣлеулени да
кѣбейтириб, уллу заран болуб башларына тошгенди. Сакъалы ол адамны
къыб къызыл болгъанды, кеси да кѣсерек болгъанды. Аны ючюн анга къына
бетли теке сакъаллы Къызыл Пук, дегендиле. Нартланы бир бирине юсдю-
рюрге да ѳч болгъанды ол бий. Ма ол бийни Ёрюзмек деб, соргъанынг, сары
къулакъ бычагъы бла бойгун кесиб, пошпюрюб, ѳлпюрюб къойгъанды. Ёрюз-
мекни къатыны да ариу Сатанай болгъанды, кесини да акъылы таутъа сыйын-
мазча бир болгъанды. Нартла бек эртде заманла да джашагъандыла. Барысы да
бек джигит адамла болгъандыла. Ёлгенлери да аланы сейирди. Бир нарт юйде
уллу джыйылыу болгъанды. Нартла ёлгенлени къонакъ кечелерине джыйы-
лыб, болгъандыла. Алайда нарт Ёрюзмекни да чакъырыб, эсиртгендиле. Ол
кече уа шкок атаргъа джарамагъанды, алай а Къызыл Пукну джашы кѣкге
айландырыб шкок атханды. Кѣкде уа Гыбы къатын олтурады деб, хапар джю-
рюйдю. Ол нартланы тамадаларына, нарт Ёрюзмекни сыра аягына от къуй-
юб, ѳлпюрюрге излегенди. Алай а аны къатыны хатала болтугъун билиб,
Ёрюзмек чукълаб тургъан замаында тамагыны джанын тешиб, балдыргъан
къаурадан быргъычыкъ этиб джамаб, ачымаз ючюн да эчки джау джагъыб
къойгъанды. Тойда Ёрюзмекни ашагъаны ичгени да ол быргъы бла барыб,
ичине тошмей, тышына къуюлуб кетгенди. Алай а Гыбы къатын гыбы къул-
ларын кѣкден ийиб алайда Ёрюзмекден сора барысында къырыб къойгъанды.
Ёрюзмек а къарт болуб ёлгенди. Ёлюго да Минги Тауну тѣппесинде джатады
деб, эшитгенме. Бу таурухну Миколай патчахны заманында гитчечик болуб,
мени анама джуукъ джетген Алий апендиден эшитгенме. Ол а аллай хапарла-
ны, Къарашауай деб, бир джигит нартны, аны да аты Гемуданы юсюнден кѣб
джордакъ джырла джырлай эди. Энди уа ол джырла да, таурухла да къала
барадыла.

1992 дж. Хурзук элде Къазийлени Чома улу Гиназдан (1903 дж.т.) Къа-
ракетлени М.Дж. бла Чотчаланы Х.М. джазгъандыла.

XI

Сын Кара Пука Кызыл Пук

.... В прошлом около реки Адиль (Волги) стояла высокая крепость. В этой

крепости жил жестокий князь Кара Пук. Жену его звали Даучу катын (сварливая госпожа). Так как у него не было детей кому можно было оставить свое богатство, Кара Пук поступал жестоко с нартами. В это же время в нартовском селении жила ясновидящая, вещунья Джараштыу. У нее было три сына. Самый старший был спокойный от чего его прозвали Усхуртуком. Средний сын был терпеливым и за это его прозвали Борайталом. А самый младший, из-за его праздного поведения, был назван Халиком. Вот из этой семьи образовалась большая часть нартов. Отчимом же у них был Зайна-Мата.

Пошла как-то эта женщина к Отцу вод (Суу атасы - Беттирсей) и попросила у него своими водами высечь из красных камней ребенка и вдохнув в него душу, подарить Кара Пуку.

Отец вод исполнив просьбу Джараштыу, сотворил красивого младенца. Джараштыу же вместо дани приподнесла Кара Пуку этого ребенка. Обрадовавшийся Кара Пук избавил людей от страданий, уменьшив дань.

Когда этот ребенок вырос он стал еще более жестоким правителем чем его отец. Нарты, из-за цвета его бороды прозвали его Рыжий козлиннобородый Кызыл Пук. Этот князь своими интригами любил натравливать нартов друг на друга. Его убил Ёрюзбек. Женой Ёрюзбека была прекрасная Сатанай.

Нарты жили очень давно. Все они без исключения героями были. ... Их смерть была чудесной. В одном из нартовских домов был великий сбор. Нарты собрались на поминки. В этих поминках (*кьоная кече* - букв. *ночь гостей*) напоили Ёрюзбека, обычай был у них такой же как у русских.

В эту ночь не разрешалось стрелять вверх. Однако сын Кызыл Пука, повернув свое ружье вверх, выстрелил в сторону неба. На небе, говорят в народе, на одном из его слоев сидит Паучья Мать. У нее два сына и одна дочь. Дочь ее зовут Батырбаз Кызы.

Эта Паучья Госпожа, за стрельбу в ее сторону решила отравить Ёрюзбека, насыпав в его чашу с пивом яд.

Жена Ёрюзбека, зная, что такое может произойти, когда он спал, распоров его горло, зашила ему, изготовленную из аниса трубочку так, чтобы попадающая в горло пища выливалась наружу. А чтобы ему не было больно помазала рану козьим жиром. Таким образом она спасла его от смерти. Но Гыбы Катын, не успокоившись, направила на нартов всех своих слуг пауков. Они то и перебили всех нартов. Ёрюзбек же умер в приклонном возрасте. Лежит он на макушке Эльбруса.

Это сказание я слышал от Долаева Алий-хаджи эфенди.

Записано М.Д. Каракетовым и Х.М. Чотчаевой в 1992 г. в ауле Хурзук у Ч. Казиева (1903 г.р.)

ХII

Генджакъау

Ой, ма Деузтни да ёге уа джашы да ма джигит тугъан Генджакъау, ой, Генджакъау,

Ой, гиджитген къарнашынга сени къатынынг анады, ой да, ой, анады...

Он тогъузунчусун табыб а тиширыу ауруудан джатады, ой, джатады.

Ой, юй-юйге бара да джорта аш табмады джарлы ананы багъаргъа,

Ох-ох эте къяа таба джарлы къярнаш а атлиды, ой, атлады,
Бууну маралын ёлтюрюб да, джарлы ананы багъаргъа, ой багъаргъа.

Апсатыны уа кийик да кызлары энди аны багъыб туралла да, ой,
багъыб а турадыла,
Ай, Апсатыны кийик да джашлары энди анга да къарауул а болдула да,
ой болгъандыла.

Ой да джаманлар, келигиз Генджакъауну таурухуна къулакъ салыб
тынгылайыкъ,
Сары чач кызларын къюб, джашларыны хапарларын башдан аякъ
ангылайыкъ.

Ой да, ма джигит Генджакъаугъа туугъан эдиле уланлар, ой, уланлар,
Ой да, изледиле ала кёб джерни айланыб, табалмадылар, ой табалма-
дылар

Саулай нарт тургъан элдеде, он тогъуз кыыз болгъан а бир юйюр да
табмадылар, ой, табмадылар.

Ай, аякъ кыйынлары кълды аланы алайда, ой, да ма кълды алайда,
Эмегенлеге, ой да, ой, кълды ол уланланы артлары алайда, да ма алайда.

Ай, Алауганлай болсун хар кирлини джашауу, ой да, ой, джашауу,
Тамам аныча худжугъа да айлансын ашауу, ой да, ой, ашауу.

Эй, джарлы Алауган къяртлыгъында эмеген кызны алгъанды, ой да, ой
алгъанды,

Алты айдан да бу эрши къатынны тамам да эрши къярны болгъанды.

Бешинчи айында ол кирли къатын бир сейир бала табханды,
Ой да, ой, табханды да терк заманда да ол баланы бёрю кирик а джут-
ханды.

Алай эте, ой, алай эте ючюнчюде тохтады, ой да, ой, тохтады,
Юч кючюкню эшек джауурлукъ юсюнден алыб а чайнады, ой да, ой чай-
нады.

Биджелиу къатынны оноуу да джетиб, адам баласы сау кълды, ой да,
ой алай кълды.

Къара кечеде ол сабий тууду, кыидент анасына да ул болду, ой да, ой ул
болду,

Суукъ эмчегин тарта, эме да, Алауган харибни кълюн толтурду, ой да
ой, толтурду.

Ма алай бола бир тулпар а улан да нарт элlege киргенди, ой да ой,
киргенди,

Къарашауай болуб а терк заманда уа элге да баш этгенди, ой да, ой
этгенди.

Къарашауай деб, нартланы заманында бир джигит джаш нарт элlege
бийлик этиб тургъанды. Аны бла кюрешиб тургъан Сосуркъа деб, къаратон
Ёрюзмекни ёге джашы болгъанды. Аликле деген бир джерде ала сермешиб,
бир бири бла кюрешиб тургъанлыкъга бир бирин аяйда билгендиле.

Бир белек замандан ала ант кыарнашлыктыны джюрютюб, башха нарт-ланы кеслерине кыул этерге излегендиле. Арба джолну башы бла барсанг бир кыалагъа тюбериксе. Ол кыалада кяфыр динни тутуб тургъан Ачей улу Шидакъ Ачемей джашагъанды. Ма ол Ачемейни бир огъурсуз нарт, аты да Джабакку улу Кыыдент деб, муслиман диннге бурургъа умут этиб излеб. ишин толтуралмагъанында Сосуркыаны анга юсдюргенди. Алайда экисини арасы, табсыз болуб, бир-бирине хыны-муну этиб, сермеширге дуппур башына чыкыгъандыла. Алайыны бийи Тургъулмек шагъат болуб, Сосуркыа Ачемейни ёлтюрюб кыойгъанды. Алайгъа чабыб келген кыарт Наси-ранны да Сосуркыа тауда гяур кыачха колларын аякыларын чюй бла уруб беги-тиб, ёлторгенди. Бусагъатдада ол кыартны кыачы айланады деб, кыуш уялагъа тийерге ырыслайла, заран джетерикди андан деб. Сосуркыа кеси да урушда ёлгенди. Не Кыарашауайны, не Сосуркыаны балалары болмагъанды. Экиси да кыаратон болгъандыла. Атасы анасы толусу бла адам болмаса, сабий да болмаз эшта. Кыара кентни башында, Шахта деген джерде ол Сосуркыаны ташы да барды. Кыарачайлыла анга мен гитче сабий болгъан заманымда да зиярат этиб табыныб тургъанларын кесим кёзлерим бла кёргенме.

1991 джылны август айында Акъ-Кыала элде Тотуркыулланы Унухдан (1884 дж. т.) Кыаракетлени М.Дж. аудиокассетагъа джазгъанды.

XII

Генджакау

*У Деузта был приемный сын, храбрый Генджакау, ой, Генджакау,
Брату твоему, твоя жена стала матерью, ой да, ой, матерью.
Девятнадцатого родив, она заболела, ой, заболела.*

*Ой, из дома в дом бегая, лекарства он не нашел, чтобы бедную мать
вылечить,*

Вдыхая бедный брат ушел в горы, ой, ушел,

Олениху чтоб убив, бедную мать вылечить, ой, вылечить.

*Подобные оленухе дочери Ансаты лечат ее теперь, ой, лечат,
Подобные оленю сыновья Ансаты стали охранять [ее], ой, стали.*

*Ой да, братцы, теперь послушаем сказ про Генджакауа,
Не про рыжеволосых его дочерей речь пойдет, а про его сыновей.*

*Ой да, вот храброму Генджакауу народилось много уланов [сыновей],
ой, уланов,*

*Ой да, не нашли они не нашли для себя, все нартовские селения долго
проехав, не нашли они [дом, где проживали бы] девятнадцать девушек.*

Ай, устали они в поисках, ой, так [с носом и остались],

Эмегенам, ой да, ой, их судьба осталась.

*Ай, пусть плохому будет уготовлена такая жизнь как Алауганова
жизнь,*

Ай, пусть плохому достанется такая же судьба (букв. его пища).

Эй, бедный Алауган на старости лет женился на эмегеновской девуш-

ке, ой да, ой, женился,
Через шесть месяцев эта женщина забеременела.

На пятом месяце беременности она родила удивительного ребенка,
Ой да, ой, родила, но сразу же [она] проглотила его как волчица.

Вот так вот делая, ой, на третьем она остановилась,
Трех щенков [вместо ребенка] она лежавших с ослиного чепрака взяв,
съела она, ой да, ой, съела она.

Биджелиу госпожи решение было спасти ребенка и оно было таким
деянием спасено, ой да, ой, спасено.

В темную ночь этот ребенок родился, кыдентской матери своей он
сыном стал, ой да, ой, сыном стал.

Холодный сосок потягивая, душу Алаугана успокоил.

Таким образом, в нартовские селения храбрый сын вошел, ой да, ой
вошел,

Карашауаеи став, в короткое время он главой нартов стал, ой да, ой
стал.

Карашауай был правителем (князем) нартов. С ним тягался приемный сын бездетного Ёрюзмека Сосурка. В местности Аликле они любили проводить состязания, но несмотря на то, что они враждовали друг с другом, они не убивали друг друга. Через некоторое время они побратавшись, решили подчинить себе всех нартов. Когда едешь по главному Кавказскому хребту, то можно встретить крепость. В этой крепости, придерживаясь кяфьрской (христианской) религии, жил Ачеев сын Шидак Ачемеи. Вот этого Ачемея хотел обратить в исламскую религию Джабакуев сын Кыдент. Когда же ему это не удалось, то он натравил на Ачемея Сосурку. В этой крепости ханом был Тургулмек (читай: Тургулбек. - Составитель), который выступил посредником в сражении между Сосурка и Ачемеем. Сосурка в этом сражении убил Ачемея. Прибежавшего на это сражение старца Насирана, Сосурка распял на кресте. Впоследствии Сосурка сам умер в сражении. Ни у Карашауая, ни у Сосурки детей не было.

В местности Кара кент около поселка Шахты был камень Сосурки, которому карачаевцы молились до недавнего времени. Я сам это видел.

В августе 1991 г. в ходе научной экспедиции Института этнографии АН СССР на аудиокассету у У. Тотуркулова (1884 г.р.) записал М.Д. Каракетов.

Бийнёгер

Батыр уучуда, ой, Гезох улу Бийнёгер,
Дунияны башында бир тау кьоймайын ёрлеген.
Атхан озьу да чыпчык кёзю жазмаган,
Кийик тилинде да Апсаты кибик сётешген.

Не кюрешсенг да, бийлик эл бермелле, Бийнёгер,
Сени жанынгы да Тейри, Апсаты да суюмеген.
Отда, ёртенде да кюймеген,

Сени жанынғы да Тейри, Апсаты да сүймеген.
Отда, ёртенде да күймеген,
Садакь окъ да сени терингден ётмеген.

Къутурган сууда да, ой, чабакъ кирик ойнаган,
Марал балаланы да, ой, аналарындан айрган.
Чайнашхы бойнундан, ой, уллу жугъутур къарайды,
Бийнегер да аны Къарча къаладан марайды.

Жаралы жугъутур да, къаны саркъа, Къарча къалагъа къарайды,
Апсаты да, ай тийе, кеси малларын санайды.
Жилъй-сарнай, ой, ол Апсатыгъа келеди
Бийнегерни юсюнден анга хапар бередиди.

Апсаты уа учуланы хамлы жерлерин биледи,
Ол да Бийнегерге кеп ачы оноула этеди.
Ай, не кюрешсенг да, бийлик эл бермейле, Бийнегер,
Дунияны башында бир тау къоймайын ёрлеген.

Уллу Малкъарда эл табылмай, сен бийлик этерча,
Голдулада жер табылмай, сен төреге ётерча.
Бий улуна төре хурмет бермейди,
Ачыудан Бийнегер да кийик уугъа кетеди.

Апсатыны сүйген малын жаршлы этгенсе,
Энди санга не келирин билмейсе.
Жугъутур жараланы Апсаты тюкюреди, байлайды,
Бийнегерге уа къаны къызады, къайнайды.

Сабийлерин жийип, ол алай оноу бередиди:
- Бийнегерге дерт жетдиригиз! - дейди,
Кийик къоймайды этектеде, чатлада,
Къанатлы къоймайды теректеде, агъачда.

Бийнегерда, ууда айлана, бир аман тюш а кёргенди:
Къарындашы Омаргъа ол ит ауруу тийип кёргенди,
Ол ауруугъа дарман болмай, ханс болмай.
Ол тийген, адам да марал сютсюз сау болмай.

Басият къалагъа уста къуртхала жиялла,
Ала да таш салып, Бийнегерге алай айталла:
- Анга жарарыкъ да акъ маралны сютюдю,
Аны тутарыкъ да ана къарындашынгы итиди.

- Мен баргъанымда да, ала мени, Тейри, къонакъча кёрмелле,
Эгерлерин угъай да, ит кючюклерин да бермелле.
Манга айланып да ала алай айтдыла:

- Ит тилеген да, Бийнегер, сенлей да ит болсун!
Санга алай айтхан да, ой, Бийнегер, сенлей тюп болсун,
Санга итин бермеген да итден аман ит болсун.
Эски Малкарда къаплан къалмады, сен маралла тутарча,

Уллу Бахсанда халкъ къалмады, сен парийле сурарча.

Андан къайытханенг Къубадийланы арбазгъа,

Къубадийлары уа бир Тейри сюйген адамла.

Али да сени Тейри адамыча кёрдюле,

Сайлап, эки эгерлерин бердиле.

Къарындашым Омар а манга къарап жилийды:

Акъ маралны тутар мадар тап, - дейди.

Уугъа тебирей а, мен ант этгенем элде къартлагъа:

Марал сютню келтирирме къарындашыма дарманнга.

Шош атлай а, Ботаиш таишха жетгенем,

Алида олтуруп, кён сагъышла этгенем.

Алайда аллыма бир къарт къойчу келди, кенгешиди,

Манга айланып, алай айтып тиледи:

Садакъ огъунг да тюзге кетмеген, Бийнёгер,

Акъ сакъалым бла сенден аны тилеймен :

Акъ маралгъа айланып, къайда да садагъынгы тартырса,

Анга айландырып, къайда да огъунгу атарса.

Анга окъ атсанг, сау келмезсе элинге,

Термиле жашарса ахлуларынга, тенгинге.

Андан ёрлеп чыкъдым маралли жатыуучу талагъа,

Тап тохтадым марал эчкиле мараргъа.

Кён къарадым, зат тапмадым ол талада,

Къыйналсам да, ёрлеп чыкъдым Дых таугъа.

Юч аякълы, алтын мюйюзлю бир акъ марал чыкъды аллыма,

Ол тюбегий эди, ой, мени жети къаллыма.

Сейир этгенем маралда тамаша санлагъа,

Бир да кёрмегенем аныча сейир дунияда:

Эки аягъындан ючюнчюсю бек бийик,

Эки мюйюзю да, этге чанчхан шиш кибики.

Эки кёзю да, ой, жулдузлача жарыта,

Сыфаты да мени кёзлерими да къамата.

Мен марагъынчы, тегерегим туман болду, чарс болду,

Мени маралым мени аллымдан тас болду.

Марал кетди Малкъар тауладан Холамгъа,

Андан ётдю Чегем, Бахсан таулагъа.

Юч ай изледим, мен маралымы тапмадым,

Ол къауум айда олтуруп азыкъ къапмадым.

Уллу Бахсанны тауларында кийигими эследим,

Ызы бла Минги таугъа ёрлей, чыгъа тебиредим.

Марал ёрлей эд чыранлагъа, бузлагъа,

Учуп чыгъа эд ыранглагъа, сызгъагъа.

Уллу Бахсанны тик тауларында айландым,

Кѣп кыйналдым, жуукъ бардым къатына,
Кертичием къартлагъа берген антыма.

Тартханымда да, садакъ огъум атмады,
"Юст!"- дедим да, уучу эгерим чапмады.
Тохтамайын сора, сюре келгенем,
Ол акъ марал болгъанын билгенем.

Марал манга айры къаядан къарады.
Кийик тилинде алай айтып башлады:

- Бийлени бийи да, ой, Бийнѣгер, не этсе?
Мени кыймай сюрюп айланган, сенмисе?

Кийиклени жиятуучу - сен болдунг,
Аланы сенден сакълаучу уа - мен болдум.
Къайт ызынга, бош, керексиз кыйналма,
Сокъуранырыкъса, харип, кесинги манга алдатма!

- Кимсе? Сени саууар мадар излейме,
Энди алдама, Тейри бла сенден тилейме.
Кимсе? Жашырма да, билдир мана кесинги,
Нек кыйнайса, нек алдайса сен мени?

Кимсе сен? Шайтанмыса, жинмисе,
Неда мен излеген саууллукъ кийикмисе?
Тау элдеде сакълайдыла ахлула,
Бек тилейме, сѣзлериме бир тынгыла:

Къарындашым Омар тѣшекден къобалмайды,
Марал сютсюз жашауу болалмайды.
Кийик эсенг, садагъымы тартып, атма кый,
Сауулукъ марал эсенг, сен эмчегингден тартма кый.

Алай болмайын, шайтан эсенг, жин эсенг,
Кѣп кыйнамай, жолум бла кетме кый!
Марал манга ачыууланын къарады,
Айры къаядан алай айтып башлады:

- Кертичиме атама этген антыма!
Не кюрешсенг да, жазыкъ, келялмазса къатыма,
Батыр уучу, бий Бийнѣгер - сен эсенг,
Апсатыны кызы ариу Байдымат - мен эсем...

Сен мени кыуугъанынг уа кыймадың,
Не ашадың да эсенг да, этибизден тоймадың.
Сен тузакъгъа тюшдюнг, энди мен къалама къайтайым,
Алай кете туруп, санга бир эки "алгъыш" айтайым.

Тѣгерегинг сени туман болсун, чарс болсун,
Къарындашынг Омар а ол ит ауруудан сау болсун.
Тѣбен жанынг, сен талмазча жар болсун,
Огъары жанынг къая болсун, кѣк болсун,

Эки кенделенинг жилин ётмез бек болсун,
Аны ичинде жашар кюнюн кеп болсун.
Ол айтханча, тегерегим кая болду, бек болду,
Аны ичинде жашар кюнум кеп болду.

Азыксыз калып, ачдан ач бола башладым,
Амалсыздан алтынлымы кябын да ашадым.
Бутларымдан кесип, мен мен эгериме ашатдым,
Сау онбеш кюнню аны этим бла жашатдым.

Омарны уа жанына биягы саулук келгенди,
Кече уа ол кесин кымыжа болуп кergenди.
Бир эгеринг барды, Бийнегер, Басият кябагынга,
Ачы улуб а, ол кирди кярындашынгы арбазына.

Омар, кюркку этип, жер салдырды атына,
Излей кетип, барган эди ол чынгыл каяны кятына.
Омар бийик каяда гитче кярындашын кergenди,
Терлеп кюрешсе да, анга чыгальмазлыгын билгенди,

- Ай, не болганды санга, жаным, Бийнегер?
Ккуугунга келген эди, сен ийген бир учу эгер.
Сен мени амалтын бекленип калганса,-дегенди.
Бийнегерни тюшальмазлыгын керюп, бу ичинден кюйгенди.

Мадар тапмай, Бызынгыга, Холамга чапханды,
Битеу халкыны барын ары жыйганды.
Битеу элдеде жип тапханларын жыйдыла,
Ол кюн ала бары оюнну, тойну да койдула.

Малкар, Чегем, Бахсан калмай келдиле,
Кая ыранда Бийнегерни кердюле.
Кеп мадарла, кеп лагымла этдиле,
Мадар тапмай, ызларына кетдиле.

Анасы Кяхаханга бу аман хапар барганды,
Ол келип Бийнегерге ма эки колун жайганды:

- Ой, балам, жаным Бийнегер, анангма, келгенме,
Санга жеткен кыйынлыкны кergenме.

Сютюм бла тилейме, сен айтханыма тынгылачы,
Таукел этип, тау ккушум, каядан бери чыгачы.

- Ой, анам, жаным, сен кесинги бошуна кыйнама,
Ой, анам, жаным, жан деген татлыды, чынгамам.

Кярындашы Омар кез туурасындан кетмейди,
Бийнегер а аны да айтханын этмейди.
Сора Омар анга: "Тюшмесенг, мен санга этерими айтайым:
Сени кятынынгы кяраууаш орнуна тутарма,

Тамата кызынгы кюн чыкганга сатарма,
Кичи кызынгы кюн батханга сатарма".

Ол сёзледен манга хайыр чыкъмазын билеме,
Аланы айтын, энди менден тилеме.

Бабугейде барды мени тос къатыным,
Аны тапсам, бирда кёндю айтырым.
Хапар берсегиз, ол бери мычымайын жетер эд.
Ай, мадар болса, ол манга бир мадар этер эд.

Аны келтирсегиз, къалай айтса, алай этрме,
Ол да, сизлей айтса, къаядап секирип кетерме.
Къарындишы Омар муну къабыл кёргенди,
Салып барып, анга хапар бергенди.

Бабугейде жашагъан келиним, къоп ёрге,
Къарындишым Бийнёгер термиледи сени кёрюрге.
Тос къатыны жилий-жилай, келек аллын кёл этди,
- Бийнёгер ёлген жерде ёллюкме, - деп, ант этди.

Атланиган эди ол жилий-сыйыт этип,
Атланиган эди ол, былай эки бутун да ат этип,
Атланиган эди эки къолун ма бутларына къамичи этип,
Къудас чачын а саулай юсюне жамчы этип.

Дунияны азабын а эй, ким чекдирип, ким чегер?
Ой, сени сыйгенинг санга къанатлыча учуп келеди, Бийнёгер.
Аслан кирик, ол чаба-жорта келгенди,
Кюйюп, жанып, бишип ол ма Бийнёгерине жетгенди.

Жашагъан элимден мен жан солдуу этип жетгенме,
Сен ёлген жерде, жанымы берирге ант этгенме.
Бийлени бий, наным, Гезохну жигит баласы!
Болуп къаласа, жаным, сыймегендени табасы.

Ой, бел къатдырчы, сен алай этип турмачы,
Секир, ёлюгюнго, ой, къая ыранда тыймачы.
Тюшмесенг, ёлюгюнго, эй, чыгъыр биш къара къушла ашарла,
Сени сыйген жуукъларынг, тенглеринг ма кюе, бише жашарла.

Болалсам, санга жетер эди билегим...
Къабыл болсун бюгюн этген тилегим.
Кесим этген акъ келекни кёзлеринге чырмачы,
Кесинг ойнаучу акъ ёшюнюме чынгачы.а

Акъ келегин тешип, кёзлерине чырмады,
Алтынлыны бурнундан тутуп быргъады.

Арт кючюн жыйыб а Бийнёгер къаядан чынгады,
Да жигитлигин а ол бюгюн былайда сынады.

Илини чыкды мындан, темир ыргакълай,
Андан чачылып тюшдю, хычин жуммакълай.
Жангыз кекелчиги тюшдю тос къатыныны алтына,
Къыптысын белинден сермеп, урду жарлы къатын къарнына.

Бийикде кёре эдим Апсатыны къаласы,
Ма былай жоюлду Гезохну жигит баласы.

1995 джылда Быллым элде Джуртубайланы Къаншаудан (1911дж.т.) Хаджилени Т. М. джазгъанды.

Бийнёгер

Ой, да отважный Бийнёгер, сын Гезоха,
На земле нет ни одной горы, которую бы ты не покорил.
Стрелы его всегда ложатся в цель,
На языке зверей и птиц он как Апсаты разговаривает.

Сколько ты не старался, не дали тебе аула править,
Не влюбили твою душу ни Тейри, ни Апсаты.
В огне не горящий,
Стрелами не пробиваемый,

В бурных реках, как рыба плавающий,
Оленят от их матерей разлучающий [Бийнёгер].
Ой, у берега Чайнашхи огромный тур появился,
Князь Бийнёгер из замка Карчи в него [стрелу пустил]

Раненный тур в сторону замка Карчи глянув, истекая кровью,
К Апсаты, который при лунном свете своих животных считал при-
бежал.

Ой, плача-рыдая, он Апсаты
О Бийнёгере рассказал.

А Апсаты обо всех слабостях и тайнах охотников ведаёт,
Стал он думать как бы пострашней Бийнёгера наказать.
На земле нет ни одной горы, которую бы ты не покорил.
Сколько ты не пытался, не дали тебе [аула] править.

В Большой Балкарии аула тебе править не нашлось,
На Голлу* почетного места для тебя не нашлось.
Не воздали должных почестей княжескому сыну,
И он, в сердцах, в охотники ушел.

[Ты] любимое животное Апсаты ранил, [Бийнёгер],
[Ты] и представить не можешь, [какая теперь кара] ждет тебя.

* Голлу – здесь имеется ввиду большой всенародный праздник, который проводился 22 марта – в день весеннего равноденствия и был посвящен божеству плодородия и покровителю воинов Голлу [Голлу, как Чоппа. Аш-тотур и некот. др. языческие божества балкарцев и карачаевцев - полифункционален].

*Апсаты раны тура, заговаривая, перевязывает,
От злости и гнева на Бийнёгера, его кровь кипит.*

Своих детей созвав, он им так велит:

*Отомстите Бийнёгеру [за то, что он]
Оленей истребляет в лощинах, в горах,
Птиц не оставляет на деревьях, в лесах.*

*Однажды на охоте Бинёгеру недобрый сон приснился:
Будто бы его брат Омар страшной болезнью* занемог,
И, что нет никакого лекарства, снадобья от нее
Кроме молока белой оленихи – только оно его исцелит.*

*В крепости Басият всех ведуний собрали,
Они на фасоли погадав, так Бийнёгеру сказали:
[Омару] лишь молоко белой оленихи поможет,
А ее поймать только борзая твоего дяди по матери сможет.*

*Когда я [в дом дяди] пришел, клянцусь Тейри, они меня не приняли как
гостя,*

*Не только свою гончую, даже щенка мне не дали.***

Обратившись ко мне, они так сказали:

*- Пусть просящий [чужую] собаку***, Бийнёгер, такой же [бездомной]
собакой как ты будет!*****

*Ой, да, Бийнёгер, тот, кто тебя так проклял, пусть, как и ты, сгинет,
Тот, кто тебе не дал своей собаки, пусть самой худшей собакой ста-
нет!*

*В древней Балкарии извелись капланы,***** которые смогли бы тебе
олениху изловить,*

* страшной болезнью – досл. «собачьей болезнью». В народе так называют какое-то неизлечимое кожное заболевание. Сказители эту болезнь называют то проказой, то раком кожи.

** По словам сказителя дочь Апсаты Байдымат, выполняя веление отца, специально насылает болезнь на Омара и все подстраивает так, чтобы погубить Бинёгера. И на семью его дяди она напустила свои чары, чтобы они не дали ему свою собаку

*** У балкарцев и карачаевцев не было принято просить чужую охотничью собаку. В случае крайней необходимости охотник мог лишь попросить, чтобы хозяин собаки (или кто-то из мужчин этой семьи) пошел бы вместе с ним на охоту, взяв с собой свою гончую.

**** Имеется в виду то, что он все время находится на охоте и дома почти не бывает.

***** каплан – букв. «тигр». Так называлась порода знаменитых охотничьих собак, которая в основном водилась в Черекском ущелье.

В Баксане не осталось человека, у которого бы ты волкодава * не попросил.

Возвращаясь оттуда, ты во двор Кубадиевых завернул,
А Кубадиевы – верные слуги Тейри.

Они тебя как настоящего слугу Тейри приветили,
Из своих охотничьих собак, тебе двух лучших выбрали.

Мой брат Омар, глядя на меня, плачет :
- Придумай что-нибудь, поймай белую олениху, - умоляет [он].
Когда я на охоту собрался, аульным старикам поклялся:
- Я добуду брату целебное молоко оленихи, - сказал.

Не спеша, я до камня Боташа добрался,
Присев там, я в долгие раздумья впал.
[Вдруг / ко мне старый пастух подошел, я с ним совет держал,
[На прощанье] он так попросил меня:

- Бийнёгер, стрелы которого всегда ложатся в цель,
Своей седой бородой заклиная тебя –
Смотри, ни за что не целься в белую олениху,
Несмотря ни на что - не пускай в нее ** свою стрелу.

Если жепустишь в нее стрелу - никогда не вернешься в свой аул,
Вечно будешь тосковать по родным и друзьям.

Оттуда я к полянке, где [обычно] олени отдыхали поднялся,
Чтобы за оленихами наблюдать, удобное место выбрал.

Я там долго присидел, но ничего не дождался.
Как бы не было трудно, на гору Дых тау поднялся.
И там я с трехногой, златорогой белой оленихой повстречался,
Такую встречу я только своему трижды врагу пожелаю.

Облик оленихи меня поразил,
Ничего удивительнее на свете я не видел :
Одна ее нога была намного длиннее остальных двух,
Ее рога были остры, словно концы шампуров.

Ее глаза, ой, как звезды, горели,
Ее [сияющий] облик мои глаза слепил.
Только я прицелился – все туманом заволокло,
Стоящая передо мной олениха, миг куда-то исчезла.

Олениха с гор Балкарии умчалась в Холам,

* Считалось, что самые хорошие волкодавы (парий итле) были у жителей Баксанского ущелья.

** У балкарцев и карачаевцев до сих пор существует поверье, что человека, поднявшего руку на белого оленя (олениху) ждет неминуемая смерть.

Оттуда она в Чегемские и Баксанские горы перебралась.

Три месяца искал я свою олениху – не нашел.

Все эти месяцы, я даже поесть не присел.

*[И вот наконец], я свою олениху в горах Большого Баксана заметил,
За ней стал на Эльбрус подниматься.*

Олениха по вечным ледникам [Эльбруса] легко скакала,

Они с одной горной террасы на другую взлетала.

По отвесным горам Большого Баксана я долго бродил,

Но не встретил больше там ни оленя, ни оленихи.

Измучившись. [наконец-то] я нагнал ее.

Оставаясь верным клятве, данной старикам,

Я хотел напустить на нее своих гончих, но они не тронули ее,

Я натянул свою стрелу – она не полетела.

Я опять начал ее преследовать,

Я уже убедился, что преследую белую олениху.

Олениха, взглянув из-за двуглавой скалы,

*Так на своем оленьем языке * молвила:*

– Князь князей Бийнёгер, что ты делаешь?

Это ты что ли, без устали, преследуешь меня?

Если ты – тот, от кого плачут все дикие животные и звери,

Я – та, кто оберегает их от тебя.

Вернись обратно, не утруждай себя напрасно!

[Потом] пожалеешь, не дай мне себя обмануть!

– Кто ты? Я хочу подоить тебя,

Именем Тейри заклинаю тебя, не обманывай меня.

Кто ты? Не скрывайся, скажи мне кто ты.

Почему ты мучаешь [меня], почему скрываешь [свое имя]?

Кто ты? Шайтан ли, джинн ли,

Или дойная олениха, которую я ищу?

В горных аулах ждет меня родня,

Прошу тебя, внимли моим словам:

Мой брат Омар к постели прикован,

Без молока белой оленихи – ему не жить.

*Если ты олень – дай мне метнуть в тебя стрелу,***

[А] если ты дойная олениха – позволь мне подоить тебя.

Если же ты шайтан или джинн,

* В некоторых вариантах этой песни олениха говорит человеческим голосом.

** У древних балкарцев и карачаевцев существовало поверье, что мясо белого оленя исцеляет от всех болезней.

Не мучай меня больше – дай мне продолжить мой путь!

Олениха, сердито глянула на меня

Из-за двуглавой скалы, и так сказала:

- Я [до конца] буду верна клятве, данной своему отцу!

Бедняга, сколько бы ты не старался, [даже] подойти не сможешь ко мне:

Если ты – отважный охотник, князь Бийнёгер,

То я – дочь Аpsаты, прекрасная Байдымат.

Ты беспрерывно преследуешь меня,

Сколько не ешь – никак нашим мясом не насытишься.

[Но наконец-то] ты попался в мою западню, и теперь я могу в свой замок вернуться,

А напоследок я тебе несколько «блапожеланий» скажу:

Пусть тебя окутает беспросветный туман,

А твой брат Омар пусть выздоровеет.

Пусть впереди у тебя бездонная пропасть появится,

Пусть позади от тебя неприступные заоблачные скалы поднимутся,

И по бокам от тебя пусть станут скалы, через которые и змея не сможет проползти.

И пусть [в этой западне] у тебя много дней жизни будет!

Ой, да как она это произнесла, я среди неприступных скал оказался,

И [в этой западне] мне суждено было много дней прожить.

Когода закончилась моя провизия,

[Мне пришлось даже] кожаный чехол своего ружья съесть.

А свою борзую я мясом своих –кp кормил,

Целых пятнадцать дней я ее своим мясом кормил.

Омар же поправился и стал здоровым, как и прежде.

После во сне он себя голым увидел.

*А один из твоих гончих псов, Бийнёгер, ночью в твой родной аул Басият прибежал,**

Пронзительно воя, он во двор твоего брата забежал.

Омар, предчувствуя беду, велел коня своего оседлать,

После долгих поисков он к [той] неоглядной скале подъехал.

На этой заоблачной скале Омар своего младшего брата увидел,

Попытался взобраться туда, весь взмок, понял – скалу эту ему не одолеть.

- Ой, что же с тобой приключилось, моя душа Бийнёгер,

*Сказитель, вероятно, забыл эпизод в котором повествуется о том, что Бийнёгер, перед тем как дочь Аpsаты его прокляла, почувствовав недоброе, одного из своих гончих псов отправил к брату. В некоторых вариантах этой песни данный мотив дается подробно

Посланный тобой вестник беды — один из твоих псов — ко мне примчался.

Ты ведь из-за меня в этой западне оказался.

Поняв, что Бийнёгеру оттуда не выбраться, он безмерно загоревал.

В поисках помощи в Бызынги, Холам он побежал,

Весь народ к этой скале привел.

В аулах все веревки собрали,

В этот день все празднества, увеселения отменили⁺

Жители Балкарии, Чегема, Баксана тоже туда пришли,

На выступе скалы и они Бийнёгера увидели.

Что только [люди] не придумывали, чтобы Бинёгера спасти,

Но, увидев безвыходность дела, они [в свои аулы] вернулись.

Страшная весть и до матери Бийнёгера Кяхахан дошла,

Она к [подножию] скалы прибежала, руки к Бийнёгеру простерев, [так ему прокричала]:

О, дитя мое, душа моя Бийнёгер, я мать твоя,

Придя [сюда], я увидела на какую ты беду обречен.

Молоком своим, [вскормившим тебя] заклинаю, сделай то, о чем попрошу тебя:

О, мой горный орел, отважься и спрыгни сюда со скалы.

- О, мать моя, душа моя, прошу не убивайся понапрасну,

О, мать моя, душа моя, не смогу отсюда спрыгнуть я — жизнь ведь так сладка.

А брат Бийнёгера Омар неотступно у него на виду стоит,

Но Бийнёгер и его мольбам не внимлет.

[И тогда] он так ему прокричал: «Если оттуда не спрыгнешь, вот что сделаю я:

Жену твою своей рабыней сделаю,

Старшую твою дочь на восток продам,

Младшую твою дочь на запад продам».

Эти твои угрозы меня не трогают,

Ты мне об этом больше не говори.

В Бабугее моя возлюбленная живет,

Если б привелось ее увидеть, у меня много чего было ей сказать.

Если бы вы дали ей знать, она, немедля, прибежала бы сюда,

Если есть хоть какая-та возможность помочь мне, она найдет это.

Если вы ее приведете, я сделаю все то, что она скажет,

Если и она меня попросит сброситься со скалы — я сделаю это.

Брат [Бийнёгера] Омар одобрил это,

Он отправился к ней и обо всем поведал:

⁺ Имеются ввиду Черкское, Чегемское и Баксанское ущелья.

- Живущая в Бабугее моя невестка, вставай,
Мой брат Бийнёгер жаждит увидеть тебя.
Услышав обо всем, возлюбленная Бийнёгера горько заплакала:
- Я тоже умру там, где умрет Бийнёгер,- поклялась она.

Побежала она к своему Бийнёгеру, плача-рыдая,
Побежала она, свои ноги в коня превратив,
Побежала она, свои руки в плети превратив,
Побежали она, свои длинные густые волосы в бурку превратив.

Эй, кто повелит измерить все беды на земле, да и кто сможет их измерить?

Ой, Бийнёгер, возлюбленная твоя, словно птица, к тебе летит,

Словно львица, она к тебе несется.

Горя, пылая она к скале, где Бийнёгер ее / стоял/ прибежала.

- О, мой Бийнёгер, я к тебе из своего аула примчалась,
Вместе с тобой умереть я поклялась.

Князь из князей, мой любимый, отважный сын Гезоха,
Не дай же повода для злорадства, моя душа, своим врагам.

Ой, возьми себя в руки, не бойся,
Спрыгни [вниз], не дай своему телу на выступе скалы остаться,
Если же не спрыгнешь, твой труп добычей черных грифов станет,
И тогда, любящие тебя родные и друзья, еще больше будут сокрушаться по тебе.

О, если бы я смогла до тебя дотянуться...
Молю тебя, исполни сегодня мою просьбу:
Завяжи глаза белой своей рубашкой, что сшила тебе я,
И спрыгни на мою белую грудь, которую ты так любил.

[Бийнёгер], сняв рубашку, глаза завязал,
Взяв за дуло свое ружье, в сторону его отшвырнул,
Собрав все свои последние силы, со скалы бросился.
В тот день он там мужество свое испытал.

[Если] на скалу он [проворно] подобно железному крюку поднялся,
То оттуда упал и разбился, словно хычин жуммак* распался,
Лишь клочок его чуба до его возлюбленной долетел.
Бедная же женщина, выхватив из-за пояса ножницы, в живот свой вонзила.

Оказывается очень высоко стоит замок Ансаты,
Вот так погиб отважный сын Гезоха.

В 1995 г. в ауле Былым у Каншауа Джуртубаева (1911 г.р.) записано и

* хычин жуммак – букв. «хычин» - «пирог» + «жуммак» - «ком», «комोक».
Здесь в знач. «начинка для пирога круглой формы».

осуществлен подстрочный перевод Т.М. Хаджиевой.

Аштотур бла Батокъ бий

Газаланы Алчагъыр деп болгъанды,
Аны ана къарындашы Ахмат эди.
Милланы ол узакъ жергелеге сюрюп, сатып болгъанды.
Ахмат Алчагъыргъа : «Мал бер а,- деп келгенди.

Мал бермегенед Алчагъыр а Ахматха.
Сора Ахмат , ёчекленип, Батокъ бийге баргъанды:

- Алчагъыр а малла бермейди,- дегенди,
Мени ол къарындашха кермейди, - дегенди.

- Да мен анга не этейим? – дегенди Батокъ.

- Анга, Батокъ, этеригинг алайды :
Газалада кеп жылкыны кёрейик,
Биз барайыкъ, сора аны сюрейик.

Батокъ бий бла Ахмат жылкыны сюрдюле.
Жылкыны сюрюп, иги кесек келдиле.
Келе-келип, Мыстыла кезине жетгенлеринде,
Алчагъыр байдан къарап, аланы кёргенди.

- Бирлери бизни алтынлы Ахматды, ой, ой...
Баишылары – къаны тегюллюк Батокъ бий!
Ой, Аштотур, жылкымы сюрюп баралла, энди ол санга аманат,
Тейри бла тилейме сенден болушлукъ!

Ала келе-келип, Атдан тюшюучюге жетдиле.
Ахмат: «Батокъ, Атдан тюшюучюге жетгенбиз,
Атдан тюшмесек, былайдан сау кетмезбиз.
Аштотурга баи урмайын озмайыкъ".

- Ой, Ахмат, духунг къалмасын сени!
Атдан тюшюралмазса Аштотур ючюн мени!
Атын уруп, Аштотур ташха келгенди,
Сора : «Аштотур, киши эсенг, бери бир чыкъ! – дегенди. -

Улду бичагъынг къамамдан иги кесмез,
Садагъынг меникинден бек теишмез!
Киши эсенг, бери бир чыкъ!» – дегенди,
Алайдан жылкыны сюрюп тебирегенди.

Батокъ да Аштотурну юсю бла жылкыны сюреди,
Ташны къамичи бла уруп, хиликка этеди:

- Жылкынгы сюрюп барами,
Киши эсенг, бери чыкъ! - дейди.

Ол заманда таш тюбюнден бир сары чибин чыгъады,
Ол чибин кесин Батокъ бийге урады.
Чибин, учуп, бийни бурун кыйырындан къабады,
Батокъну бурунуна ауур жарала салады.

*Батокъну бурнундан къара къуртла агъады,
Батокъ: «Ахмат, манга былай нек болду?» – дейди.*

*Батокъ сени Аштотур ургъанды,
Къайыт,анга баш ур! – дегенди.*

*Батокъ жылкыны къоюп, Аштотургъа баш ургъанды:
Кеч, мен терс болдум! – деп, ташха ол кеп жалыннганды.-
Къаракъулакъ акъ ёгюзлени санга ашха соярма,
Таналарын да санга къурминлыкъгъа къоярма.*

*Жылкыны алайда къоюп, бий Къапчагъайдан ётгенди,
Юйюне жетгенлей, жан саламын бергенди.*

1974 джылда Тёбен Чегемде Этейлени Алийден (1909дж.т.) Шахмыр-
заланы С.О. джазгъанды

Аштотур и князь Баток

*У Алчагири из рода Газиевых
Был дядя по матери – Ахмат.
Он [угонял у людей] скот и в дальних краях его продавал .
Однажды Ахмат к Алчагиру пришел и скотины у него попросил .*

*[Но] Алчагир ему ничего не дал.
Тогда Ахмат , разозлившись , к князю Батоку отправился :
Алчагир из своего скота мне ничего не дает , - сказал, -
Он меня своим родичем не признает , - сказал.*

*- И чем же я могу тебе помочь ? – спросил его Баток.
- А вот , что ты можешь сделать, Баток :*

*У Газиевых есть большой табун лошадей,
[Давай], поедем и угоним этот табун.*

*Князь Баток и Ахмат стали угонять табун [Газиевых].
Когда князь Баток и Ахмат, погоняя [табун],
До седловины Мыстыла доехали ,
Алчагир, выглянув из сарая, их увидел.*

- Один - наш алтынлы Ахмат, ой, ой...
А предводитель – князь Баток, да, чтобы его кровь пролилась!
Аштотур, я прошу тебя покровительствовать моему табуну, ой, ой...
Именем Тейри молю твоей помощи!***

*Погоняя табун, они до места Атдан тюшюучу***доехали.*

* алтынлы Ахмат – «алтынлы» – табуированное «ружье». Здесь в знач.
«Ахмат, имеющий ружье».

** В прошлом Газиевы Аштотур почитали за родовое божество.

*** Атдан тюшюучю – Место, где спешиваются с коня.

Ахмат [сказал]: «Баток, мы до Атдан туюшуючу доехали,
Если мы здесь не спешимся с коней – нам не миновать живыми это
место,
Нам нужно спешиться и поклониться Аштуру.

- Ой, Ахмат, чтобы ты дух испустил!
Из-за Аштура ты не заставишь меня спешиться с коня!
Стегнув своего коня, он к камню Аштур подъехал,
И так к нему обратился : «Аштур, если ты настоящий мужчина,
выйди сюда!

[Не думаю, что] твой меч лучше моего кинжала сечет,
Что твои стрелы глубже моих стрел вонзаются!
Если ты настоящий мужчина, выйди-ка сюда!»- сказав,
Оттуда табун начал гнать.

Баток табун ченрез камень Аштур познал,
Он камень плетью стегнув, над камнем насмехается :
- Я твой табун угоняю,
Если ты настоящий мужчина, выйди сюда! – говорит.

И тогда из-под камня оса вылетела,
Она стала над князем Батоком кружить.
Оса подлетев, князя Батока за кончик носа ужалила,
Нос Батока глубокими ранами покрывся.

Из носа Батока черные черви посыпались.
-Ахмат, почему со мной это происходит? – спросил Баток, ой, ой...
- Баток, это тебя Аштур наказал,
Воротись, поклонись ему,- ответил [Ахмат].

Баток, оставив табун, пал ниц перед Аштуром :
- Прости меня, я был не прав ! – говоря, он долго камень умолял .-
Черноухих, белых быков я тебе в жертву принесу,
И телят их я тебе пожертвую.

Князь табун там оставил, проехав Капчагай,
[Он] до своего дома добрался и тотчас богу душу отдал.

В 1974 г. в ауле Тёбен Чегем у Алия Этеева (1909г.р.) записано
С.О. Шахмурзаевым (см.: Народное поэтическое творчество балкарцев и карача-
евцев. Нальчик, 1988. С.234-235. Подстрочный перевод Т.М. Хаджиевой)

Маджар къалагъа джортууулгъа барыб, къарачайлы джашны ёлюрю-
ню аллы бла анасына этген хапар-куюю

Бурун. Маджар деген бир къала болгъанды. Бир уллу сууну джагъа-
сында, Зайын-Мата деб бир уллу хандан къалгъанды ол къала.

Ол къалада ногъайлылагъа ушаш. мылтыкъ бурун. джумугулия кёзлю.
къысха аякъ бир кирли адамла джашагъандыла. Ала ма биз халкълача. тюз-
люкню скойген. кеслерини къыйынлары бла джашагъагъа чабыуул этиб.
адамланы джесирге алыб. къул этиб. аланы да тенгиз джагъасында тюркюле-

ге. садакчы кыумукчулакта да кыра кыулакты джесир ийнекте аушдуруу сагыб тургандыла. Кырачайны уа тамам да бек сыймегендиле. Нечик деген? Бизни ата-бабаларыбыз ол кыаланы ханындан кыб миллетлени саклагандыла. Бурун кырачайлыланы аскери да, кычу да кыб болганды. Башха миллетле да, бурун Кырабайны ма бусагыт джеринде джашаган адамла. Кырачайлы бийлеге джалынчак болуб, тилеб, ол маджарлыланы тау элге иймей тургандыла. Алай болса да аланы бир ит бийлери Асхак деб бир обур Темиркыу, кыкден тошгенча. Кырачайлыланы башларына тошуб азаб салыб, хорларкта умут этгенди. Кырачайны миллетин да кырыб, чачыб, талай элин алгандан сора. Кырачай деб, кыру Кырачайда юч кыенге айтылыб кылганды. Кырачайлыланы ол адам кыул этиб, кыбуб башлаганында, халк кычыб, тау артында ауушлагта орналганды. Алагта да бюгон таулу дейдиле. Таулу дегенлери Кырабай джанында Басхан ауузулда. Чегемде джашайдыла, тиллери да, адетлери да кырачайдыла. ала бла биз бирбиз, бир ююкден да чыгыб, чачылганбыз, малкыарлыланы уа башхаракды тиллери, адетлери да. Малкыарлылакта Кырачайда чам этиб джарым кызлю. кысха кызлю малкыарлы дейдиле. Малкыарлыла джашаб турган джерде ма ол Маджар кыала да орналыб болганды. Кыалай кысада ол ат бусагытда джырлан сора бир джерде джорюмейди. Бир-бир кыартла айтханга кыре. аланы думп этен порк неда орус патчах болганды деб хапар джорюйдю, кертитоз кые да аны уа билмейме.

Бу джырны уа джортууулкта барган Кыайтым-Кыустосула кыаумкта кирген Запиш улу Кырабийни джашы Кырахан этгенди. Аны да хапары былайды.

Бурун Кырчала Кырачайкта келмеген заманда Лаба сууну бойнунда эки демсигли хан тукумладан чыкган эки джаш джашаганды. Бирини аты Кыустос, бирини да аты Кыайтым Кыустос болганды аланы. Бир заманда Кыапчат улу Кышыруган деб бир ит чачыб, кыыйынлыкта салыб, эллери чачыуу-кычуу этгенинде, Кыустос Уруп сууну джашасында бир таша джерге элин кычюруб, алайда бир кылек заманы туракты болуб джашаб турганды. Кыайтым-Кыустос а тау артына Хачыпсыкта кычюб, анда Запишлени бир бийче кызыны алыб, алайлада орналганды. Кыатыны ючюнчю джашындан кыарны болган заманында, аталары Кыайтым Кыустос кыаты ауруб кыбуб кылганды. Ол адамны юч джашы бла талай кызы кысюз кылганында ол сабийлени аталыклары, бир бий кесине алыб, кырагаганды. Бир кесекден Кыайтым Кыустосну кыатыны да ючюнчю джаш сабийин табыб эрини ызындан кетгенди. Тууганга да Запиш атны атагандыла.

Не джортууулкта барыб, не да чачыуулкта джорюб, эм кичилери аталыкларыны кылюне джетмегенди. Ингир бола, ол адам Запишни кыарнашларын чакырыб: «Бу бизни бетибизни джояды. аны кыой тукумугузну сыны бла ойнайды. Сиз аны бир джанына кытерге кырексиз», - деб, айтханына аланы хо этдиргенди. Аланы оноулашхаларын Запишни сют анасы кыда кыарауашы кытитиб кыойганды. Барыб аланы оноуларын Запиште джетдиргенди. Запиш кыылычын алыб, кече барыб эки кыарнашын да, аталыгын да кычюруб, кыарт болган сют анасын да биркесине алыб, кызе таба кычыб, Кызынгы деб, бир джерге барганды. Алайда киши джашаб болмаганды. Элчик кыураб талай заманы джашай турганды. Бир кесек

замандан Маджар деген бир джерден чабыуул болуб, элин да чачыб, адамында кырыб, кетгендиле чабханла. Алайдан биринчи джашында, аты да Шотай деб, кююб. Басхан аузуна атлаб барыб, андан да Хурзукка тау башы бла тюшгенди. Хурзукла кюру алты юйчук болганды ол заманда. Алагда кюшу, тургда кюркюб. Батыр кюлакда (бурун аты алай болмаганды. Сарыубек тюшген кюл дегендиле) бир дорбунда галай джылны экинчи, кичи джашчыгы бла джашаб туруб, иги-иги терен кюарт болуб, Запиш ауушканды. Джашчыгы уа. Кюарабий ма алайда кеб джылланы ууда ёлтюрген кийк эт бла кечиниб турганды. Уллу джаш болганында, саггыш этиб, «бир барыб бир кюарайым ол Боташны элчиги не болуб тура эсе да». - деб, Уллу кюамны суу ызы бла ерге тебрегенди. Барса, аллайгда бар, элчик бек уллу эл болуб тура. Суу ызында да бир аюу кызычык ойнай тура. Ол кызычыкны, алайда урлайды. Урлаб бара турган заманында ат абыныб кюйрукъ джанына ауады. Кызычык да алайда атдан кетиб, аягын сындырады. Бир аягы ёсмей кялыб, бир аягындан кыкса болганды аны. Талай замандан, кызычык кыз болгандан сора, ол кызычыкны атасына келечи болуб баралы Кюарабий. Юйюнде уа кызларынын эртде унутуб тура эдиле. Атасына анасына да кызларыны сау кялганын билдириб, кесине кятынга алырын ангылатады ол джаш. Сен анга хата этмеген эсенг берирге хо дейбиз, алай болмаса сени юлюшюнг бир кесмек, дейдиле джууктары. Алайда кызлай кялганын биледиле. Кызыны да Кюарабийге бериб, уллуда той этиб, джашха да уллу сый бериб, алайда джер да кеседиле джангы юйдегиге. Ай, алайда уллу кюаугала да боладыла. Темиркюау деген бир ит Кюарачайгда чабыуул этиб, кеб адамны ачытады. Запиш улу Кюарабий джигитлик этиб, Кюарачайны азатлыгын сакталада алайда уллу юлюш кюшады. Ол джыл мынга джаш туады. Атына да Кюустос атайдыла. Дагыда бир чабыуулда джигитлик этиб, кипке байракны кюлуна алыб келтюрюб, Кюарачай элени кюорулаганы себебли, экинчи джашына Кипке деб атаганды. Гыбыр адам болур эди Кюарабий джер ючюн, дагыда, мен бийни джашыма деб, дауурла этгенин миллет келтюрелмей Бий Тёсени оноуу бла Кюарачайдан Кюарабий экинчи кере кысталганды. Ол джыл Кюарачайгда кызылбекле чабыуул этдиле. Алайда быягы джигитлик этиб, кесин иги джаны бла кёргюзтгени ючюн, миллет ызына кяйтырын билдиреди. Ма ол джыл анга ючюнчю джаш туады. Атына да атасы юйдегиси бла кяйтханы ючюн, Кяйыт, дегендиле. Бир белек замандан алагда Шотайны тууган-туудугу Чубукъ деген да кюшулганды. Гитче джашчык болган заманында, аны маджарлыла урлаб, бир талай замандан Кюабартыда Чибеш улу деген бир байгда сатхандыла. Бир белек замандан ол, андан кячыб, Бызынгыгда ата юйюне барыб болумну кёргенинде, Басханга кетгенди. Андан да Хурзукка келиб джууктарында, Кюустосну джашы Кюаракханы юйдегисини юйюнде тохтаб, Байрымукладан бир кызыны алыб, юйдеги кюураганды. Чубукъ деб а аты ючюн атагандыла. Аны Кюаракетлары кеслерине кюшаргда унамагандыла. Алай а бир джыл ит кызылбекле чабыуул этиб, эки джашчыкларын урлаганларында, аланы ызларындан тюшюб барыб, адам урлаганланы да джетиб, ёлтюрюб, джесирге

түшгөнлени ызларына кыйтаргандыла. Аны джангыз джашчыгы болганды. аты да Батыр болганды. Ол бек фахмулу, джигит джаш болганды, ол турган джерге ма бусагъатда да Батыр кыулак дейдиле.

Булхайны атасыны атасы Сарбий Кыраханланы Кыарт-Джурт элине кечюреди. Чубуклары уа Каракет-Дуппурда джашаб кыладыла. Джортуулгъа барган Кырахан болганды. Сарбий джуукларында. Запишледе, Хачыпсыда асыралганды, хачыпсыча селешиб, Кырачай тилни да билмегенди. Бир джол Гюрбеджиде акъ тону бла чюйресине кыбланыб турган кызанига олтуруб. кыйругъун кыаб кыра этгени ючюн кыракет деген чам атны айтдырганды кесине. Кыракетлагъа уа бусагъатда да Кыайтым-Кыустосланы Запишле дейдиле. Кипке бла Кыайытдан Кырачайда Кипкелери бла Кыайытлары тукъумла кыуралгандыла. Ала да Запишлелле. Кипкеледен юч тукъум айрылганды: Дотдулары, Шауайлары эм Гебенлары. Кыракетладан а джангыз бир тукъум айрылыб, Бызыннгы деб, бир эльчикге кечюб кетгенди. Аны аты да Джаппай болганды. Ала да керти ёзденлеге саналадыла. Бусагъатда Шауайлары тукъум Кырачайда джюрюйт деб, мен эшитмегенме. Кыалай болса да Каракетлары. Кипкелери. Кайытлары, Гебенлары, Дотдулары, Шауайлары, Джаппайлары бир ага анадан туугандыла. кеслери да алгы борун Лаба джанында, артдаракъ да Хачыпсыда, Бызыннгыда, Басхан аузунда джашай келиб, эм артха Кырачайда орналгандыла. Кырачайда алагъа барысына да Запишле кыауум, дейдиле. Чотчаланы Мухаммад апенди айтыб эшитгенме Запишле бек улуу бий тукъумдан чыгыб, Кырачайда тюз ёзденнге саналыб кыалмай, сарайма-ёзденнге саналадыла. Кеслери да Крымшаухалланы юйлери-не чакырылыб, улуу аналарын Галауан бийчени асырагандыла. Артдан аны джашчыгын а Ачахматха да аталыкъ этиб турган Сарбий болганды. Бурунгула айтыб, Кырахандан башлаб, Булхайгъа дери Кыракетлары Бий-Тёреде дох-джуукъ кыуллукъну баджаргандыла. Терс атлагъан бийни төреге салыб, аны да хатасы кёб болса, ёлтюрюрге буюргандыла. Кече атны кыйругъундан алынган кыылдан джукъа джиб этиб, бир джанын кыра багъанагъа байлаб, кетерге буюрулганны да, бойну бла ийиб, бир джанына да урхалыкъ битдириб, андан тез тартхандыла. Алай этселе уа, бойну юзюлмей не этерик эди. Башы бир джанына түшгенди, тёнгеги да бир джанына ауганды. Булхай ёлгенден сора ол адет да кыалганды. Кыул-кызакъланы уа сары-кыулакъ бычакъ бла уруб эки джарты этиб ёлтюргендиле. Кыул-кызакъла кыауум деб, бийни, неда бий төреге кырагъан, сакълагъан аскерлерине айтхандыла. Аланы ёлтюрюрге тумаладан адамла кыурагандыла. Ала кыулгъа да ёзденге да, чанка бийге да саналмагандыла. Юйдегилери да болмаганды аланы. Ала бийге, неда чанкагъа кыараушындан сабийи тууса, анга тума дегендиле.

Миколай патчахны заманында. Кипкеланы Шогъайыб, дагыда Кыракетладан бир талай джаш Хачыпсыгъа Запишлеге барыучан эдиле. Анда. Запишледе, аланы тийрелеринде той-оюн бардырганлары эсимледи. Совет бласть джангы кыурала башлагъан заманда. Запиштени кызылла кыймай, кыырганларында, бир талайы Кырачайгъа кыачыб, Кыракетлада джашырылган эди. Артдан ала атланы аякларына налланы терс уруб.

Тюркге кѣчюб кетген эдиле. Биз да алай этиб кѣяйыкъ деб тургъанлай, Шкура деген бир орус инарал атамы тохтатыб, большевиклени бусагъатлай чачыб, былайдан кѣй, Эресейден кыстарыкъбыз дегени эсимдеди. Ол инарал ючюн биз да ызыбызгъа. Учкуланнга кѣайтхандан сора, бир кесек бир замандан Будѣннаны аскери келиб. Джѣгетей элин чачыб, бир ююн да кѣймайын кюйдюрюб, Къарачайгъа кирген эди. Атамы ол джыл, тутуб алыб кетгенелле, ол джыллагъа да «къул къутургъан, Джѣгетей эли къачхан джыл», дейдиле. Къаракетлагъа бир-бир адамла Чибишлары деб, бошнакъгъа айтадыла. Чибиш деген Къарабийни джашчыгъы болгъанды. Аны Къабартыда джесир этиб, тутуб тургъандыла. Чибиш Къарачайгъа кеч келгенди. Аны кѣчгени да Булхайны атасыны заманында болгъанды. Аны да аты Чибиш болмагъанды, Чауушхан болгъанды. Чибиш улуну кызын джаратыб, ол адам къачыргъанды. Бир бѣлек замандан алагъа джашда туугъанды. Аны кѣлтюрелмейин Чибиш улу уллу аскер къураб Чауушханны ѳлтюргенди, джашчыгъын да къул этерге излегенди. Ол джашчыкъ ѳсгенинде ол бийге терс къараб, мени сенден сыйым уллу тюлесе гитче тюлдю дегенинде. къамчи бла уруб бетин къанатханды. Аны кѣлтюрелмейин, ол улан, бийни джылкысын чачыб, бѣрю аш этиб, кеси да бир къарыусуз атха олтуруб, Басхан ауузуна келгенди. Алайда джашагъан къарачайлыла анга, Къабартыдан джасакъ алыргъа бий келди деб, кыыстаргъа умут этгендиле. Алайда, дауурла этиб, эки адамны да ѳлтюрюб, ол джаш анасы бла Хурзукка келгенди. Аты къарыусуз, арыкъ, къарт болгъаны себебли къарачайлыла анга Чубукъ дегендиле. Ма ол джашчыкъдан барады тукъумуна кѣшулуб къуралгъан Чубукълары деген атауулнуда аты. Кючюклери эминадан кырылгъан заманда, Къаракетлары, аз болуб, тамам да, къарыуусуз болуб, тургъандыла. Чубукъ а тукъумларын кючлю этиб, кесини да кѣб сабийи болуб, Къаракетланы асламысы Чубукълары болгъандыла. Чубукъ кеси да Къырымшаухалланы Даулет-Герийни джашын Гилястанны асырагъанды. Анга, асырагъаны ючюн да джер бергендиле, атына да аны джашыны. Къарачайда белгили уучуну Батырны атын атагъандыла. Чубукъдан Тутаргъа дери бу атауулну арасы Къабарты бий Чибиш улу бла табсыз болуб тургъанды. Сора бир бѣлек замандан Къырымшаухалланы Гилястан кюрешиб, араларын тюзге буруб, Тутаргъа да Чибишланы Джангошаны алгъанды.

Энди ол ариу макъамлы, тамам да эски джырны джырлаб айтайым, тынгылагъыз.

*Эй да, айт дей эсегиз, мен да йайтайым бу джортуулну халындан,
Джаралы санларымы й алыб да чыгъалмайма Маджар кырлины кыарындан.*

*Кече да кюн да тохтаусуз этебиз бу ит джери была кызауат,
Джаралы кийиклеца бу кыиш боранда санларыбыздан къан агъад.*

*Ой, бу болумдан биз бола эсек й артыбыз болуб къалабыз.
Айланы барсакъ, буз тюбюне кетиб ѳлюб тургъанланы табабыз,
Й артыбыз болуб кыалыргъа ушайбыз бузла бугъойла джарылыб,*

Джесирге тюшгенлени й алайа табабыз: башлары терек бутаклыгъа тагъылыб,

Эй, Маджар къалагъа джортууулгъа ийди Къарачайны Къарча Тёреси. Узакъгъа ийиб бизни къырдырды Къарачайны уллу бийи, чанкасы.

Бу узакъ джерде, джаралы болуб къалдым, бек къыйналама, анам, билсенг а,

Джараларымы къанын тыялмайма, анам, чипрек, чырмаулар ийсенг а,

Шатибек бийибиз азыкъ джюклетсе, анга тилегими ангылатыб иерсе, Уллу Къарачай тилек кюн джыйылса, джаныма тобутла этерсе,

Къарнашым Маркъар, уллу уучуду андан сен хапар билирсе, Мени сёзюмю сен ушат, анам, сенден сора айтыр адамым болмаз, ол сагъышымы билирсе,

Маджар таулада атылыб тургъанлай эки хур къыз джетдиле, Джамау байлаула бла къанымы тыялмай, саламдан буштукъла да этдиле.

Кёб турмай, демиучю къызла келдиле, кюмюш шакълары бла ичегимден кесиб алдыла,

Къылыч тийген джериме джамаула салыб, джанынга къоркъуу джокъду, дедиле,

Джортуууллада тилек тилеучюле табалтай-кишиле джетдиле, Юсюме сирелиб, кёкюрегиме кюмюшле салыб, ёллюгюмю ажымсыз билдирдиле,

Мен Къарачайны Баш иррейчисием, ёзденлик тутуб, чеклени сакълаб тураем,

Энди сагъышым, ат арытханны, джортуулланы да сау къалсам, анам, къоярем,

Эй, тюз айтыла кёреем, анам къарачайчылыкъны Тейри тутады деб, Аннга да нёгер болгъан ёзден кёреем, деб, чанка, бийни да саулай эл тутар деб.

Сеннге сёзюмю джетдире тургъанлай, деммек арбала алыб келдиле багъаргъа,

Сен мени излетсенг, анда излетирсе, анам, Маджар деген ит къалада,

Сен мени ючюн садакъа чачдырсанг, бутсузгъа, къолсузгъа чачарса, Урушла бошалыб, маджарлы хорланса, къабырымы иррейле бла сакъларса.

Послание-плач о карачаевском юноше, погибшем во время похода в граде Маджарском

В прошлом некий большой хан Зайын-Мата построил крепость Маджар. В этой крепости жили безносые, раскосоглазые, очень грязные и коротконогие люди. Они нападали на такие народы, как наш, брали в плен людей, продавали их на побережье моря туркам или кумыкам за семь коров, и тем наживали свое богатство. Карачаевцев же пуще всех не люби-

ли. Почему? Дело в том, что карачаевцы, имея силы, по просьбе окружающих народов охраняли их спокойствие и не пускали этих людей на территории их проживания. От этих маджарцев ничего не осталось. Они, говорят, были разбиты то ли русскими, то ли турками. Далее информатор рассказывает, что эту песню создал Карахан из карачаевско-абхазского рода Запиш (на абхазском – Дзапш-ипа). Информатор дает родословную фамилий Каракетовых, Кипкеевых, Каитовых, Лебеновых, Дотдугеиных и вымершего тухума Шауаевых, происходивших из этого рода.

(От собирателя. В последнее время накопилось весьма приличное количество публикаций, затрагивающих происхождение карачаево-балкарских фамилий. Особенно много разночтений вызывают сведения о вышеназванных фамилиях. Эти фамилии по отцовской линии насчитывают от 18 (Каракетовы, Запишевский атауул) до 22 (Кипкеевы) колен. Причем эти сведения черпались из сообщений стариков (в возрасте от 82 до 107 лет) не только Кипкеевской или Каракетовской фамилий, но и от Джуккаева Добая Мужуевича (106 лет), Эбзеева Сейит-Ахмата Кёккёзовича (100 лет), Казиева Гиная Чомаевича (около 90 лет) и др. По преданиям Кипкеевых, живущих в Турции, их родоначальником был Запишбий, а сами они по сей день питаются не Кипкелери, а, по данным Акбай Халита (Турция), Запишбийлары. Правда при этом, вразрез высказываниям Каракетовых, они отмечают, что Кипке родился первым, а Каракет вторым. В посемейном списке, хранящемся в Ленинградском историческом архиве, карачаевские уздени Каракетовы, Кипкеевы и др. ошибочно причислены к черкесскому, а не абхазскому роду Запишевых. В преданиях абазин родоначальником этих фамилий считается *агмистаду* (подкняжичи, карач. *чанка*) Гирандуко Лафишев, который в прошлом проживал в Кабарде. В документе начала XX в. за подписью первостепенного узденя (*тлякотлеша*) Шипшева говорится о происхождении этих фамилий из этого кабардинского рода. По данным адыгского исследователя И.Х. Пшибиева, карачаевские Кипкеевы, Каракетовы и родственные им фамилии происходят от княжеских или тлякотлешеских кабардинских фамилий.

В документе 1874 г. родоначальником этих фамилий считался крестьянин Шипшева (Чибишева), который бежал от него на лошади Чубар (вернее Чубукь), а Кипкеевы, Каитовы якобы, по тому же документу, являлись примкнувшими к Каракетовым, хотя в нем и сказано, что сами Каракетовы выводят себя из Шипшевых (Информация была почерпнута у Хурзукских Каракетовых, которые на самом деле называют себя Чубукьлары или Чибишлары.) А прибыли они в Карачай при отце Булхая Каракетова (XVIII в.), и что Кипкеевы и Каитовы являются их братьями. В легендах о происхождении различных тухумов, приводимых в этом документе, многое не соответствует преданиям, бытующим среди всего карачаевского народа. Некоторые фамилии, составляющие основу карачаевского народа, как, например, Травовцы, причислены к Кустосовским слугам. Хотя в различных документах и во всех, бытующих среди карачаевцев преданиях Грам выступает как сподвижник Карчи, а Кустос являлся его поборником «братом из-под палки». Да и Кустосовцы присоединились к Карче позже Трама.

В.П. Невская. собравшая колоссальный материал по карачаевским тухумам, причисляет фамилии Каракетовых, Кипкеевых, Каитовых, Гебеновых и Дотдуревых к подразделению (каууму) Кустос, считая их Шипшевыми. По данным представителей рода Ачахматовых тухума Крымшамхаловых, Каракетовы (Запишие) являлись их извечными аталыками.

В приводимой выше легенде дана информация, которая бытует среди карачаевцев. Как указывают Каракетовы из рода (атаула) Булхаевцев, когда княжеские фамилии Карачая подали такие сведения, то вызвали протест со стороны офицера Шипшева. Карачаевские князья Лудовы были вынуждены изменить свои данные об этой фамилии.

*Эй да, если просите рассказать, я расскажу о походах,
Израненные свои ноги не могу я вывести (спасти) из снегов, что
на горах Маджарских,*

*И ночью и днем мы воюем с этой собачьей землей,
Как подбитые звери в этой вьюге, кровь наша сочится из ран,
Ой, если мы в таком состоянии останемся, то сгинем с лица земли,
Да еще к тому же мы содрагаемся от трупов, что подо льдом лежат,*

*Мы, наверное, погибнем от треска льда и ледников,
Пленных мы так находим – на деревьях висящими,*

*Эй, в Маджарский град нас послал Княжеский Совет,
Далеко послав нас, истребили карачаевские князья и дворяне,*

*В этой далекой земле меня ранили, знай это,
Не могу остановить свою кровь, повязки мне пришли,*

*Шатибек, наш князь, когда за продовольствием приедет, пойми и дай
о том знать,*

*Большой Карачай когда соберется на соборную молитву, помолись за
мою душу,*

*Брат мой Маркъар, большой охотник, от него ты весточку получишь,
Мое послание, слово прими, моя матушка, кроме тебя никто меня
не поймет, мои размышления пойми ты,*

*Когда я брошенный лежал в горах Маджарских, две гурии прибежали,
Повязками кровь не в состоянии остановить, они в раны из соломы
пробки сделали,*

*Вскоре две знахарки пришли, инструментами мою кишку разрезали,
Там, где мечом ранили, из них повязки сделав, будешь жить – сказали они,*

*В походах сопровождающие воинов, занимающиеся знахарством жрецы
прибыли,*

*Рядом встав, на грудь серебрянные вещи положив, огонь вздвув,
указали мне на приближение смерти,*

*Я Карачая военначальником был, честь свою держал высоко, границы
охранял,*

Теперь же, я думаю, лошадей калечить, в походах участвовать, поверь

мне, матушка, перестал бы,

Эй, правду говорят «Карачайство Бог собережет,

И в том числе ёзден (уздень), а чанка и князей вся страна бережет.»

*Как раз я тебе постание передавал, когда ко мне прибыли телеги, что-
бы отвезти полечить,*

Если ты меня будешь искать, то ищи в собачьем граде Маджаре,

*Если за меня ты милостыню будешь раздавать, то калекам раздавай,
Когда война закончится и маджарцы будут побеждены, к могиле моей
приставь стражу.*

Запись на магнитофонную ленту произведена в августе 1991 г. в ауле Ак-Кала у Аджиева Ислама Акаевича (1909 г.р.) и тогда же в селении Морх-эли у Шидаковой Айшат Исмаиловны (1901 г.р., по паспорту). Слова и мелодия песни не отличаются друг от друга. По объяснению первого информатора, этот набег карачаевцев на Маджар-Калу был осуществлен по решению Княжеского Суда из-за непрекращающихся набегов *джумугулия маджарлы* – узкоглазых (джумугулия) маджарцев на Карачай. Они смогли захватить Маркъара, охотника и троюродного брата служившего у Карчи сырма узденя Хырпыс джашы Шауайа (Хырпысовы – ныне Абайхановы, подразделение Ачейле подразделения Адурхайла. – *Ред.*) (экиде тургъан) и, отрубив ему руку, отпустили, после того как за его голову выпустили 40 (эки джыйырма джесир) пленников из этого племени. Маркъар был благородный человек и впоследствии смог заключить с их ханами мир, но карачаевцы посчитали такое действие предательством и отправили против него дружину, которую возглавил уздень Байрамукъ-Улу и заставил его не признавать новую власть во владении Маркъара, дарованного (ёзденлик джер) ему Карчой. Эта песня была сохранена и дошла до нас благодаря потомкам тухума Байрамуковых (рода Геммеевых).

Шидакъланы Иммолагны джыры

Бурун хачыпсыла бла кызылбекле Къарачайгъа тау артындан келиб, чабыуул этиб, кеб заран салыб, тургъандыла. Къарчаны заманында къарачайлыла да джортуулгъа барыб Хачыпсыны адамларын джесирге алыб. Огъары Согъум деген къалада тюрк бийлеге сатыб, тургъандыла. Къарачайны джери да Лаба суугъа дери болгъанды. Ол джерлеге да Хабар Къарачай дегендиле. Мени атам айтханга кёре, хабарлыла деб, бир джигит миллет Къабарты джанындан чачылыб, ма былайлагъа кёчгенди. Аланы чачхан да Джабакку деб, бир огъурсуз патчах болгъанды. Хачыпсыда ол халкъдан чыкъгъан Хабарлы кызы Алан кызы Байрым бийче тамадалык этиб тургъанды. Ол бийчени да бир талай джашы болгъанды бирини аты да Лоупусха болгъанды. Ол Къарачайгъа кёчюб, гяур динни Къалапейлени Гертюллю деб, Къарачайны бийине атдырыгъа излегенди. Алайда уллу къаугыла да болгъанлыла. Бийни да алайда атгъзыб, Лоупусха бийлик этиб башлагъанды. Ма атайда ол бий орус динни джайыб килисата да ишлетгенди. Ол заманда кызылбеклени аты чуу чыкъмагъанды бу джертеле. Къарачайлыла да ол заманда гяур динден сора джукъ билмегендиле.

Тонгузланы багыб. аланы да кюзала. Апсатыгъа буюруб. къурман этиб ашаб. сыраны да ичиб, ташгъа къач салыб анга да шеждеге барыб. башларын къагыб тюрлю тилде «Ой. Апсаты. ой Пиляукъат» деб, тургъандыла. Диннге кеч къайтханды Къарачай. Иммолатны заманында Къарачайны асламысы буслийман болгъанды. Иммолат Шидакъладан. Къызылкѣнчеклери атауудан болгъанды. Шидакълары уа Оруслагъа. Лайпанлагъа къарнашдыла. Алагъа да Ачейле. дейдиле. Ачей Адурхайгъа таякъ-къарнаш болгъаны себебден алагъа Адурхайлада деб, къоядыла. Ачейни алты джашы болгъанды. Бир джашыны аты Шидакъ-Ачемез болгъанды. Шидакъ-Ачемез, айтыугъа кѣре, бютеу къабартылы бийлени уллу аталары болгъанды. Атамы мюлк джерине Къабартыдан бир ариу. субай санлы Къабарты бий Хадагъужукъ улу келееди. Мюлк джерибиз да. Шалкан деген Лаба суу джанында эди. Ол былай айтханын эшитгенме Шидакълары. Оруслары. Лайпанлары бизге къарнаш боладыла, бизни эм уллу атабыз Шидакъны гитче джашындан туугъанды, сиз а бий. къой. хансыз деб, айтханы эсимден кетмейди. Алай а атам аны айтханына ышарыб. да биз Къарачайда ѳзден болуб къалай къалдыкъ, дей эди. Мени атамы къарнашы айтханга кѣре. ѳзден деген сѳз, хан деген сѳзге келишеди. бий деген а аскерлени башчысына айтхандыла. Къарча бурун ма алай адам болгъанды. Аны туугъан-туудукъларынада бий, деб къойгъандыла, деучен эди агама ол бий. Къалай болса да, мен эшитгенге кѣре, Ачей деген. орусладан келген Бѣлене, деб бир онглу адамны джашы болгъанды да. аны да аты Ёречикъау болгъанды. Ма ол джашындан туугъанды Ачей, аны да джангыз къарнашы болгъанды, Хубун деб. Къартла айтханга кѣре. Бѣдене тургъан джер Къыркълджары деген тауда Къантай деб Къырымда бир джер болгъанды. Алайда оруслаула орналыб болгъандыла. Биз орус болгъаныбыз сарылыгыбыздан да белгилиди. Шидакъларына адамла былай айтханларын эшитгенме: «орусдан келген кырым чынтыла».

Ой, ма Уллу Къарачайда уа джыйылыула болдула, Уллу Тѳре болду, Хачыпсыны ма къызылбек а къулларын тыяргъа уллуда оноу болду, Ай, Чегем келечиле сайладыла джигит Иммолатны аскер башчыгъа, Ай кимни айырайыкъ, ой джигит Иммолатдан кишибиз болмаз. Ой да, ма джигит Иммолатдан сора чауушлагъа сарайма эр киши болалмаз.

Ой, Шидакъланы да ма джигит туугъан Иммолат, къара тору аджирге джер салды, Къойланы ызындан барыргъа Къарча-Тѳрени оноууна да сыйынды, Юч ѳзенни уа кѳзюу чаба, ол`а къара тору аджирни арытды, Ол`а бий болгъанын да, къызыл сахтиян ышымларындан тапытды. Аскер къурады да Иммолат кетди уа йаушха, ол`а къойланы да ызларындан кетди, Бара барыбда Дуут ѳзенинде къойланы да ызларындан, ой, джетди. Барысы да болмадыла къой саны санауда, йаланы къойгъанды да, Морх а йаушха йатылды.

Эки кюнню ичинде Ысхауат бла ётюрб Дуда кьабакъгъа да, ой, джсетди.
Сабанланы да кьырымын кёрюрб, джигит Иммолатны джаны өй кьый-
налды.

Сакълайды энди уа да ит хачыпсыланы Морх а йаушха иймей чекледен.
Ай, йаман джашла джибермейик ит хачыпсыланы аушдан,
Биз чыдаялмайбыз чакъма да чакъгъан тауушдан.

Джигит Иммолат Морх аушну да барыб сакълайды,
Биз уллу элибизни да хачыпсыдан сакълайыкъ,
Йалгъа уа бола келген ма джигит Тер-Болат уду Къарчача
Къазийни умутларын кесиб да атханча, быланы йатайыкъ йаушдан.
Атларыкъ тюрюлме да мен а ёлмейин а былайдан.

Джиберлик тюрюлме мен быланы йаушдан, деб,
ол джигит Иммолат Къарачайны чегин сакълайды.
Окъ тийгенди да джигит Иммолатны бутундан,
ой, джигит Иммолат черкес ат кибик а йасхайды.

Иммолат сакълайды да кьызылбеклени аушдан джибермей,
Ийерик тюрюлме мен а аланы былайдан, джан бермей.

Джиберлик тюрюлме да мен быланы ызымдан къанкъар аскери джет-
гинчин,
Джиберлик тюрюлме мен а быланы былайдан, джаным а чыгъыб кет-
гинчин.

Джигит Иммолатха Татаркъан джетди болушха, бирге да болдула
салышда,
Ачуба бийлеринда джесира этдиле йаушда.

Ой, Кьызылкъенчеклени джигит Иммолат кьойланы алайда кьайтар
гъанд.

Ой, джигит Иммолат ол ит бийни кьулакъ учларын да кесгенди,
Бойнуна мынчакъла тагъыб атыны да кьуйругъун джулкьуб, юйюне
бедиш была ийгенди.

Эй да, джаны чыкъды да джигит Иммолатны ол сагъат,
Джигит Иммолатны арбада сал агъачлада тулпар саны, ой, джатад.
Ой, джигит Иммолатны да, ой, Ачейледе кьой,
Саулай Уллу Къарачайда да аны джигитлиги йайтылад.

1991 дж. эмда 1992 дж. август айында Морх элде Шидакъланы Исмаилны
кызы Айшатдан (Кычандан) Къаракеллени М. Дж. бла Бийбертлени С. Х.
аудиокассетагъа джазгъандыла.

Песнь о Шидакове Иммолате

В прошлом кызылбеки (одно из подразделений абазин. — *Ред.*) частыми
набегами на Карачай наносили ему страшный вред и урон. Во времена
Карчи карачаевцы также устраивали набеги на Абхазию, захватывали там
пленных и продавали их в рабство туркам из Огары Согума (Анапы). Зем-
ли карачаевцев в эти времена доходили до р. Лабы, и места эти назывались

Хабарский Карачай. В прошлом был такой народ — хабарцы, которые были рассеяны с территории Кабарды войсками падишаха Джабакку. В эти времена люди еще были язычниками. Во времена же Иммолата Шидакова карачаевцы были мусульманами. Шидаковы, вместе с Урусовыми и Лайпановыми, происходят из ачеевцев, которые произошли от русских, живших в Крыму в селении Каптай. Впоследствии ачеевцы, породнившись с адурхасевцами, стали называться так же, как и последние. Кабардинский друг моего отца, статный князь из Атажукинского рода говорил, что они и Шидаковы вышли от одного отца, которого звали Шидаком.

Ой, в Большом Карачае собрались люди — Большое Тёре проводилось, Абхазских холопов кызылбеков остановить решение было на нем, Ай, Чегемские делегаты выбрали возглавить войско джигита Иммолата,

Ай, кто же кроме джигита Иммолата на это дело годится.

Ойда, вот кроме джигита Иммолата кто способен быть военачальником для воинов,

Ой, Шидаковым родившийся джигит Иммолат,

Гнедого жеребца оседлав, овец пуститься догонять взял от Княжеского Совета добро.

Три ущелья обойдя, гнедого коня заездил,

Его княжеское достоинство показывали красные поножи.

Собрал он войско и отправился в ущелье за угнанными овцами,

В ходе похода он достиг Дуутского ущелья и догнал овец.

Ни все овцы оказались там, тогда он отправился в Морхский перевал.

За два дня перебравшись через Схаут он достиг селение Дудовых, ой, достиг.

Увидев сожженные поля, сердце огорчилось у Иммолата.

Охраняет теперь он границу от хачинсинских собак на Морхском перевале.

Ай, братцы я их не пущу теперь через перевал,

Мы не можем стерпеть от оружейного огня.

Джигит Иммолат охраняет теперь Морхский перевал.

Мы будем охранять от хачапсинцев (абхазов) Карачай,

Как в прошлом Темирболатов сын Карча,

Казиевых кабардинцев желание приостановил, так же и их намерения выкинем из перевала.

Я не отступлю с этого боя, если даже мне придется умереть.

Не позволю я им уйти с этого перевала, - сказав,

Джигит Иммолат охраняет границу Карачая.

Ранен он в ногу и теперь хромает как черкесская лошадь.

Иммолат окружил кызылбеков и не дает им уйти,

Не позволю я им прорваться даже если я здесь погибну.

Не упусти я их пока не прибудет подкрепление - княжеская дружина,

Не упусти я их с этих мест, даже если душа моя отлетит.

На помощь к Иммолату прибыл Татаркъан, они вместе сразились.

Ачба, князя их пленили, войско их без главы оставили в перевале.

*Ой, Кызыкенчеков (атауул, род тухума Шидаковых - Сост.)богатырь
Иммолат овец воротил от этого врага,
Ой, джигит Иммолат озного князя уши отрезал,
На шею его бусы повесил, коня его хвост постриг, да домой его с позо-
ром отпустил.*

*Эй да, душа отлетела у джигита Иммолата в тот же час,
Джигита Иммолата тело на похоронных досках на арбе тело лежит.
Ой, джигит Иммолата имя не только среди Ачеевых,
Но и во всем Великом Карачае его храбрость прославляется.*

В 1991-1992 гг. в ауле Морх у А.И. Шидаковой (1901 г.р., по паспор-
ту) на аудиокассету записали М.Д. Каракетов и С.Х. Бийбердова.

Кючюклери

Кючюклери. деб. Кырымшаухалланы атауулдуна айтхандыла. Ол атауул-
дан чыкыгъанла Кырачайгъа, Чегемге, Басхан аузуна бийлик этиб тургъанды-
ла. Кырымшаухалланы ана кырнашларын Терболатланы эт джууукъларын
Ереникшауланы. Бесеней деген, бир джерден келген бир ит бий бла кыбарты-
лы бийле бир болуб ёлтюргендиле. Ол чотла Чегемде болгъандыла. Ол заман-
да аралары бек табсызгъа джетиб, Кырачайны кыанкыар. уллу бийи аскер
кыураб. барыб. чегемчилени тынч этерге излегенди. Алай а. алагъа Сосуранла-
рыны бийлери болушуб, кеслери да алайда хочауур-теречик кыураб. Кючюк-
лени чабыууларын да тохтатыб, аны юсюне да Кыбартыдан келген аскерле-
ни да кырыб. Чегем элин кыоруулаб, тургъанды. Кёб бармай эмина да кир-
генди Чегемге, Басхан аузуну эллерине. Эминадан Кючюклени бла Сосуран-
ланы кёбюсю кырылыб кыалгъанды. Ма ол болумдан сора Кырачайны бий-
лик этгени да таусула, «Сосуранлары джорукъ» неда «Кючюклери джорукъ»
кете башлагъанды. Кючюклени кыулары да башларына бош болуб Кыра-
чайда тийре кыуаргъа бийледен эркинлик да алгъандыла. Алагъа эски азатла
неда азат кыулла дейдиле. Алагъа аны муну кыулу демегендиле, элни кыулу.
дегенден болмаса.

*Ой, рира, рира, рира, рирау,
Ой, рирау. Кючюклени да тау джалпикълада бар эд ишлери,
Эй, энди уа Уллу Кырачайда да кыалды аланы кёрлери,
Ой, алай да кыалды джарлы халкыны кёрлери.*

*Ой, рира, рира, рира, рирау
Ой, рира-а-у, Кючюклери тамам керти бий эдиле,
Кыабарты бийге бий демеген, тау элдеде, Кырачайда кюч эдиле,
Чегем элге билек элле, Кырачай элге кыул элле да кыул эдиле.*

*Ой, рира, рира, рира, рирау
Ой, рира-а-ау. Уллу кыазауатха чыкыдыла Кючюклени да ма тулпар
улары,
Кюбелеге джасаныб, сахтиян чарыкъларын да маятыб,
такыяларын да агартыб...*

*Ой, рира, рира, рирау
Ой, рира-а-у. Кыабарты элени кыаннга батдыра, кыызларын селеке эте,*

Ох, аналаны да джылата, Малкъар а элине джетдиле,
Къарча Тёрени малкарлылагъа этген а оноун Абайлагъа джетдире,
къонакъ а бола келдиле.

Ой, рира, рира, рирау

Ой, рира-а-у. Сосуранлары чабыуул этиб къоймайдыла, Къарачайда
элlege,

халкъны да къанын ичиб тоймайдыла, дедиле,

Биз бий болгъанлыкъгъа, Сосуранлагъа кюч джокъду, къаруу джокъда,
оноу джокъду деб, джууаб ала, бердиле, ой, бердиле,

Сосуранлары Уллу Къарачайны керти бийи къой, Уллу Чегемни эней-
лери да бола келгендиле, дедиле.

Ой, рирауа, рирау, рирау,

Ой, рира-а-у. Сосуранлары Терболатланы ма джигит Къарчагъа эмчек
эдиле да, керти да къарнаш эдиле,

Ой да, ой, ол джигит Къарчача заранлы Къазийге, саулай Къабарты
бийин итлерине да санамай эдиле да, санамай эдиле,

Ханылыккъа Сосуран айтылыр, отджагъагъа къул айтылыр, деб, ол
бийлени итге джууукъ этей эдиле.

Ой, рирауа, рирау, рирау,

Ой, рира-а-у. Ойда, ой, Сосуранланы сары чач къызлары тамам да на-
мысы эдиледа, сыйлы эдиле,

Къарауашым келеди да бышымы отдан алыр, деб, бий намысдан тай-
май элле да таймай элле,

Ой, Сосуранланы къызлары къабхакъ башындан, Тоханадан тюшмей
элле да тюшмей элле,

Ой, рира, рира, рирау,

Ой, рира-а-у. Азнауур-Бийге, Гилястанлагъа да не оноу, ма Сосуранли-
рына уа, Къырымшаухалгъа да не къарау.

Малкъаргъа, Холамгъа, Бызыннгыгъа уа, айбай болгъан а къонокълагъа
да ма итден туугъан Къабартыда не оноу.

Ой, рира, рира, рира-а-у

Ой, рирау. «Къабарты бийле Уллу Тёреге келмейдиле энди, джууукъ-
лугъун ма ол бийни кёредиле энди,

Сосуранлары Къырым ханнга таяныбдыла, Къабарты орнуна уа тау
эллени уа талайдыла, энди,

Джасакъ салыб чырс-нырс эте джашайдыла, джарлы халкъны терис-
син да соядыла, энди, ой.

Ой, рира, рира, рирау,

Ой, рирау. Къарачаймы боллукъду ма ол кир а ишлени толтурлукъ энди,
сары чач къызланы да джылатырыкъ энди», - деб, Кючюк улу Тёрени
къытдырды да Къарачайгъа уа къайтыб къалды, ой.

Ой, рира, рира, рарирау,

Ой, рирау. Кючюклери да керти биелле, къарча-намысны тутта да бил-
ген хан эдиле,

Шаута-Төреге барыучан эдиле, анда бийлеге да оно уа бере да, Къарачайда, Чегемде да джашай эдиле,
Эмина киргинчи сюйгенлерине къызыл будай ашаелле, Хеиштендиде
Уллу къаладан, къуша кибиблей тау элlege уа къарай эдиле.

Ой, рира, рира, рирау,
Ой, рирау. Ма Уллу Къарачайны ёзденлери къозгъалгъанла, эмина сарыннга уа къошудуб барыргъа,
Ой да, бийни сёзю къысхады, оноууу а уллуду, деб, бийни оноуу бла Къарачайгъа къачаргъа.

Ой да, ой, рира, рира, рирау,
Ой, рирау. Бурун тамам акъ сюек а ким эди, бий а туюнюл эди, ёзден эди,
Кючюкlege сый бериучен а кимеди, аны да кертилигин билген а Джюзелейли Къарачай болурмеди.

Ойда, ой, рира, рира, рирау,
Ой, рирау. Сырма дей эдиле сыйлы Къарачайны Ботаишлары ханлагъа, Акъ ёзден да деучен эдиле сырмалагъа, Тёреде керти да орун а й алгъаннга.

Ойда, ой, рира, рира, рирау,
Ой, рирау. Бийле уа келдиле да Уллу Тёреде оноулагъа да къараргъа, оноуда къошмайын тынгларгъа,
Сырмала джыйылдыла да й алайда къара ёзденле бла да оноу а этдиле да этдиле, Уллу Къарачайгъа да атларгъа.

Ойда, рира, рираа, рирау,
Ой, рирау. Гитче Къарачайгъа да эмина кирди, ёлюм а келди, Энди болду да Уллу Эли тау элlege уа джашаучу, ой
Будай орнуна да къара джерлени уа ашаучу, ой.

Ойда, рира, рира, рирау,
Ой рирау. Къайдады да энди сени бёлген бийлеринг да, ханла да, Къарачай,
Сырма Къарачай чачылды уа, Къара Къарачай къайда уа къалды да, Къарачай,
Тенг болду а барысы да энди уа, ахыратынг джаман да болду да, Къарачай.

Ойда, рира, рира, рирау,
Ой рирау, Къара Къарачай а къалды Терк а башында ынгырдай, Джыламукъ табмай, Малкъар къулуу й айтханына уа тынгыламай, Къара Къарачай а къалды Малкъардан келген джети да джесирге джасана,
Джигит болалмаса да, ёзденлигими кетерик эди ауруулай, ой

Ойда, рира, рира, рирау,
Ой, рирау. Кючюклери джогъа уа болдула да, Къарачайда уа тюб а болдула,

*Джарлы халкъгъа уа сыйытла келтириб а, кертти да джюк а болдула.
Сосуранлары да Багъатырдан Къабартыны тау элге иймейин а,
билек болууда уа, хан болдула, ой, болдула.*

Джуккаланы Мужу улу Добайдан (1886 дж.т.) 1991 дж. Учкулан элде
Къаракетлени М. (Дж. улу) джазгъанды.

Кучуковы

Кучуковы являлись атаулом тухума Крымшамхаловых. Они были князьями Карачая. Чегема и Баксана. Братьев Крымшамхаловых по материнской части. кровных братьев Темирболатовых. Еречикауовых, истребил жестокий князь из Бесеней (читай: Бесленей. - *Составитель*). В их истреблении ему оказывали помощь кабардинские князья. Эта трагедия произошла в Чегеме.

Карачаевский Великий князь, собрав дружину решил усмирить этих князей и отправился в Чегем. Часть чегемцев восстала против пришельцев. Восставшим помогли Сосурановы (род Крымшамхаловых). Они смогли одолеть кабардинцев и бесленеевцев, установив в Чегеме свою власть. Они же остановили войну с Кучуковыми. Но в это время Чегем и Баксан поразила чума. От эпидемии погибли почти все Кучуковы и Сосурановы. Вот после этого карачаевские князья потеряли свою власть в этих местах. После этого крестьяне Кучуковых получили свободу и им разрешили брать в свою собственность землю и строить на ней свой квартал. Их в Карачае называют старые вольноотпущенники или азат-кулы. Их не называли кул того или иного князя, а называли государственные крестьяне.

*Ой, рира, рира, рира, рирау,
Ой, рирау. У Кучуковых были дела в горах,
Эй, теперь в Большом Карачае их могилы,
Ой, вот таким образом теперь их могилы здесь.*

*Кучуковы по истине были настоящие князья,
Кабардинских князей за князей не считали, в Карачае силой были,
Опорой в Чегеме были они, в Карачае слугами народа были они.*

*На большую битву вступили Кучуковых храбрые сыны,
Одев кольчуги, покрасив [в красный цвет] кожаную обувь,
Да шлемы в белый цвет покрасив.*

*Кабардинские села разорив, девиц их в полон взяв,
Их матерей заставляя плакать, в Малкар они прибыли.
Решение карчинского тѣре до малкарцев довести, да и погостить у
Абаевых прибыли они.*

*Сосурановы нападают на Карачай, житья от них нет, они сказали.
Хотя мы князья но Сосурановым мы не противники, силы у нас нет,
ответили малкарцы.*

Сосурановы Великого Карачая истинные князья, Большого Чегема правители они, ответили малкарцы.

Сосурановы воспитывали Темирболатова Карчу, братья они Темирбо-

латовым.

Как Карча они с собаками не сравнивали кабардинских князей.

Ай, ханом быть Сосурану, рабу быть хранителем очага, сказав, они князей (их) родственниками собак считали.

Сосурановых рыжеволосые девицы были совестливые, благонравные, Рабыня пока не придет и не вызовет мои волосы из огня я исполняя княжеский этикет, не вызволю их из огня, так они княжеский этикет выполняли.

Княжеское достоинство их было высоко чтимо всеми их детьми.

На князя Гилястанова Азнаура нет никакой управы, а на Сосурановых и подавно.

В Малкар, Холам, Безенги святым гостям что покажут в Кабарде.

Кабардинские князья на Большое тёре не приезжают, родственные отношения с Кучуковыми водят они теперь,

Сосурановы на Крымского хана смотрят, вместо кабардинцев горские села разоряют,

Дань наложив на них в роскоши живут, горские села угнетая.

Теперь Карачай что ли будет выполнять эти грязные деяния, Рыжеволосых девиц заставлять плакать что ли, сказав, Кучуковы на Уллу тёре решение приняли переехать в Карачай.

Кучуковы настоящие князья, карчинский этикет соблюдают как ханы, На шаута тёре они ходили решение принимать, да в Карачае и Чегеме они жили.

Пока чума их не скосила пшеницу они ели, да в Хаштенди проживая как орлы горские селения охраняли.

Вот в Большом Карачае уздени взбудоражены, чтобы пойти на плач по поводу чумы,

Ой да, князь немногословен, но дела его большие, сказав, решили они бежать в Карачай (от чумы).

В прошлом, кто белой костью был, не князь был, а уздень был, Поистине почет и славу Кучуковым старый Карачай давал.

Великим узденем называют настоящего хана Боташа,

Белым узденем называют сырма узденей, поистине на Тёре заседающих.

Князья пришли на Большое Тёре на решение его посмотреть,

Не вмешиваются они на его заседания, а слушают,

А решение белых и черных узденей - переехать в Карачай.

В Малый Карачай чума пришла, смерть пришла,

Уллу Эль теперь в горах очутился, ой,

Вместо пшеницы земель в горах питаются, ой.

Где они теперь тебя разделившие князья, Карачай,

Чистый Карачай рассыпался, Черный Карачай где остался, Карачай,

Все уравнилось, плохим стал конец твой, Карачай.

*Черный Карачай остался на Теркбаши,
Слез у него не нашлось. Крестьянскому Малкару слово у него не нашлось,
Черный Карачай остался из Малкара семи пленным довольствуясь,
Если и утерил свою доблесть, но несмотря на это достоинство не утерял.
Вот Кучуковы в Карачае исчезли всем своим родом,
Вот бедному народу горе тем самым принесли, обузой стали,
Вот Сосурановы не позволяют Кабарде перейти через Багатыр, тем самым опорой народу стали.*

Записал М.Д. Каракетов в 1991 г. в ауле Учкулан у Д.М. Джуккаева, 1878 г.р.

Татаркъанни табхан тулпар ананы джыры

*Батыр Татаркъанни да тау ауушлада ызлары,
Аны табхан тулпар келин - ол Дотдайланы кызлары.*

*Тебердиден Къарачайгъа, хой, келин болуб келгенди,
Джаш келинни тулпарлыгъын, о, къайын ата билгенди.*

*Хоншу Къабартыдан бизге багъалы къонакъла келдиле:
«Эй Бичесында да таууш ачайыкъ!», – дедиле.*

*Ала къартла бла да бир оноу этиб къайтдыла –
Тутушда джыкъгъаннга джер ёчле берирге айтдыла.*

*Эй, къайын ата да бир келиб айтды келинге.
Ай, келин, барыб а ангылатыб эрине,*

*Ол чачын джайды да, энди эркишича кийинди.
Алай къайиш бууду да ол тулпар келин белине,*

*Къайын агъачдан да къалын къабукъ союб алдырды,
Ай, байлау, сапын а бу хызенине салдырды.*

*Къайын атасыны да, о, тилеклерин тындырды:
Келген а гёджебни да эки кысха илигин сындырды.*

*Ала джаш келинни да ма тулпарлыгъын сайлалла,
Экиси да алыб а гёджебни билеклерин байлалла.*

*Аны бёркю тюшдю да, о, къутас чачы тёгюлдю,
Эй, джаш келинге да энди джер саугъала берилди:*

*Аны джай джайлыгъы да - ол Эки сыртыны арасы;
Эй, кыш кышлыгъы да энди - Багъатырны таласы.*

*Бизни талабызны да, ой, эшитмеген киши джокъ,
Ислам улу Татаркъаннга, о, башхаланы иши джокъ.*

20 июнда 1997 джыл Хурзук элде Байкъулланы Нанакъдан (1932 дж. т.) бу джырыны аудиокассетагъа (Фонотека (фольклор). кассета № 19) Акъ-байланы Мудалифни джашы Харун джазгъанды. Нанакъ айтханнга кёре.

бу джырыны анга 15 джыл болгъан сагъатында Ёздеилени Исмаилдан (1917 дж.т.) эшитгенди.

Песнь о богатырской матери Татаркана

*Следы Татаркана обнаруживаются в его деяниях по горным ущельям,
Его же этим мужеством наделившая мать его – дочь Дотдаевых.
Из Теберды в Карачай была сосватана она,
О ее богатырской силе знавал ее свекор.
Соседи Карачая, благородные гости-кабардинцы прибыли:
«Эй, на Бийчесыне мы хотим состязания устроить», – сказали они.
Вместе со старейшинами к единому решению об этом пришли.
«Кто выиграет на состязаниях, тому землю даруем», – сказали они.
Эй, свекор об этом решении сказал своей невестке,
Ай, молодуха, оповестив мужа о своем желании состязаться,
Собрали свои волосы, да нарядилась в мужскую одежду.
Да, еще затянула поясицу кожаным мужским поясом,
Да, еще бересту взяла.
Ай, из бересты веревку сделав, мыло в суму свою положила.
Да, тем самым просьбу свекра выполнила,
Да, на состязаниях борцу кости ног сломала.
Они, увидев эдакое, посчитали ее самой сильной.
Схватили ее два боровшихся,
В это время у нее шапка с головы слетела, да волосы девичьи рассыпа-
лись по плечам,
Эй, после этого молодой невестке подарили они:
Летовку посередине Эки сырта,
Зимовку – поляну Багатыр.
О нашей поляне молва идет по всей округе,
Дела нет теперь ни у кого посягать на Исмаилова сына Татаркана.*

Записал на аудиокассету Х. М. Акбаев 20 июня 1997 г. в ауле Хурзук у Нанака Байкулова (1932 г.р.). Сам Нанак, будучи 15-летним юношей, слышал и перенял эту песню от Исмаила Узденова (1917 г.р.).

Осият (Завешанне)

Бу джырыны эртде, эски эминаланы заманында Кючюклени бир бийче кызы сюйгенине, бий джашха, эмина тийиб, ёлюрюню аллы бла этгенди. Бурун мени анамы атасыны къарт анасыны заманында, Къарачайгъа эмина кириб, кёб адам кырылгъанды. Кючюклери эм онглу бий тукъум болуб, Къырымшаухалла деб, бийлик тутхан къауумгъа да киргенди. Ала барысы да кырылгъанларында, аланы эллери чачылыб, Басхандан Къарачайгъа кёчюб, тийреле къуралгъандыла. Ал эмина уа экинчи эминады, кеси да мени къарт атамны анасыны Текеланы Мат-Герийни кызы Ханиш-Амману аллында болгъанды. Ол а битген эмина болгъанды. Киндигинги тюбюне бигиб, бишиб, топ деб тюшсе, сау къалгъандыла, алай болмаса уа, адам ёлюб къалгъанды. Сёз ючюн, Джуккаланы Къала Герийни джети джашы болгъанды, джети келини, джети да туудугъу, джангыз да кызы барысы да эминадан кырылыб къалгъандыла. Мени джаш заманымда ол болумну

эслеринде тутуб кьатын кьауум былай кьаргъаб эшитгенме «Джуккаланы Къала-Герийни эшигинлей джабылсын эшигинг», - деб. Джуккаланы Къала-Герий онглу. бай адам болгъанды, аны мингден артыкъ кьою, эчкиси да болгъанды, джылкы да тутханды. Аны башына юч джыйырма гаммеш да болгъанды. Ала асыры семиз болгъандан алагъа Джуккаланы хазарджик-гаммешле дегендиле. Ол адам кеси да бек ёткюр адам болгъанды. Бир джол, кьабартыла чабыуул этиб, малын кеслерине сюрюрге излегенинде, Джукка улу Джуккаланы тийрени кьатынларын джыйыб кьабартыланы кьуру сизни бла сермеширге джетеди кючлери. деб, кьайда, кючюгюзню сиз да алагъа бир кёргюзюгюз, англатыгъыз, - дегенлей, кьагынла кьолларына джаркъаланы алыб. малланы сюрюб баргъан кьабарты аскерни ызынлан джетиб. кёбюсюн кьырыб, бир бёлегинда, джесир этиб. Къарачайгъа сюрюб келгендиле. Андан бери Къарачайда сёз да джюрюйдю «*Таякъ излесенг Джуккалагъа, сёз излесенг Чотчалагъа*». Чотчалары сёзге уста болгъанлары ючюн, бу сёзде аланы да юслеринден айтылады.

Эту песню сочинила умиравшая от чумы девушка из княжеского рода Кучуковых (тухум Крымшамхаловых).

I

*Осият эте турама мен сеннге,
Къыйырдан алда тынгыла,
Осиятны этмесенг аур а борч
болады
Сен да й алайын ангыла.*

*Завещание я составляю для тебя,
От и до его послушай,
Если завещание не сделать – плохо,
Это тоже ты пойми.*

II

*Ол кёкде баргъан кёксюл`а кёжюр-
чюн,
Къанатын джаяды чалманнга,
Не бек къыйналыб, ауруудан
алым,
Сен мени кюсеба ангыла.*

*На небе летящий голубь,
Крылья распластал на изгородь,
Несмотря на горечь утраты,
Ты меня не забывай.*

III

*Къыйынды къыйналад, кюсейди
деселе,
Чыдаялмасанг барырем,
Эшикден юйге кирирге унамаай,
Сени джюрегинги джарырем.*

*Он, если скажут, страдает по тебе,
Если не стерпишь, прииду,
С улицы не войдя в дом,
Разорву я твое сердце(огорчу).*

IV

*Огъай бош айтама мен й алгъа
ёлейим,
Мен ёлсем, джылар кишим
джокъ,
Ай, мен ёлсем а сен да бир джы-*

*О нет, я пошутила, да умру я
раньше,
Когда я умру, по мне некому пла-
кать,
Ай, если я умру, поплачь обо мне,*

ларса,
Кесинг билмеген ишим джокъ.

Нет у меня того, что тебе не из-
вестно.

V

Мени кыйналмагъан бир кюнюм
джокъду да,
Сени таныгъанлы беричин,
Ёлсем сал агъачымы тута да
барырса,

Нет у меня дня, чтоб я не
горевала,
С тех пор как я знаю тебя.
Когда я умру,
погребальные носилки
ты понеси,
Когда я умру, до кладбища [понеси].

Ёлсем къабырлагъа деричин.

VI

Эй, къабырлагъа да йалыб да ба-
рырса,
Элтиб къабыргъада салырса,
Къабырланы ичинде къонакъ а
кечемде,
Къабырымы сакълаб къалырса.

Эй, до кладбища ты понеси
И в могилу положи [меня],
Ни кладбище во время поминок (в
ночь посещения)
Останься и постереги
мою могилу.

VII

Мени къабырыма кесинг да сал,
наным,
Топракъ ууучунг бла, кетерсе,
Ёнгелеге уа билялмасанг да,
Суйген хатерими этерсе,

В мою могилу сам положи, мой
любимый,
Горсть земли, [потом] уйдешь,
О другом если не догадаешься,
Хоть этим любовь мою
удовлетворишь.

VIII

Мени къабыргъа салгъан зама-
нынгда,
Разыма, хариб, деб тилерсе,
Мен сеннге йаны тилеб а й ай-
тама,
Беи-алты айны къара киерсе.

Когда будешь ты меня опускать в
могилу,
Я признателен тебе, – скажешь,
Я тебя об этом только
прошу,
Пять-шесть месяцев траур неси.

IX

Осият этдим санга уа, ой, на-
ным,
Й акъылынгы бел да тынгыла,
Осиятны этмей къойсанг а, ауур а
борчду да,
Сен да й алайын ангыла.

Завещание я оставила тебе, Лю-
бимый,
Разумом это послушай,
Если завещание не сделаешь- это
тяжелая ноша [перед богом],
Ты это разумей.

1992 дж. Морх элде Шидакъланы Исмаилны къызы Айшатдан (1901
(паспортуна кёре)-1992 дж.дж.), Къаракетлени М.Дж. бла Бийбертла-
ны С.Х. джазгъандыла.

* * * * *

Записали М.Д.Каракетов и С.Х. Бибердова в 1992 г. в с. Морх эли у А.И. Шидаковой (1901 г.р. по паспорту).

Ох, ох, Тейри...

Бу джырны бир кьул джаш ёзден кьызгъа этгенди. Алалмазлыгъын ангылаб, къачырыргъа умут этгенди. Къачыралмагъанында кьызыны атасыны атларын урлаб, бауларын. от салыб кюйдюрюб, кёб заран салгъанды. Эм артында, аны мыртазакъла тутуб, сибирге ашыргъандыла.

I

*Ох, ох, Тейри ючюн, шау боллукъ,
мен сени амалтын ёлеме,
Сени кёрюр ючюн кюн сайын,
ма, былайлагъа келеме.*

*Ох, ох, во имя Тейри,
чтобы ты умерла,
Я по тебе горюю,
Чтобы тебя видеть,
каждый день,
Сюда прихожу я.*

II

*Сени кёрюр ючюн салыб келеме,
кёрмесем мыдах къайтама,
Ангылаймыса, ариучукъ,
бу сёзню сенинге айтама.*

*Чтобы тебя увидеть,
сюда прихожу,
Если не вижу [тебя], с
горечью возвращаюсь
Ты пойми, красивая,
Эти слова тебе адресую [я].*

III

*Сени кёрюрючюн салыб келеме
келмез джеримде былайгъа,
Сенден къалсам кетерикме, Тейри
Соджукай деген даулатха.*

*Чтобы тебя увидеть,
сюда прихожу я,
Где меня не ждут,
Если тебя не увижу, уеду, ей
богу,
В Османскую империю.*

IV

*Мени миннген атым кюушениб
чыгъады эшик аллына арбазгъа.
Сенден къалсам, Тейри, ант эт-
генме
ёмюрде къатын алмазгъа.*

*Мой резвый конь с шумом выхо-
дит во двор.
Если я без тебя
останусь, клянусь я
В жизни ни на ком не жениться.*

V

*Эй да, мен сени сюеме ариу,
адам адамны сюеди,
Кече да, кюн да бир солуу бермей*

*Эй да, я тебя люблю,
Человеку свойственна
любовь,
И ночью и днем, не давая
покоя,*

бу гяур джюрек кюеди.

Сердце мое горит.

VI

Мени суймесенг, кьайгьырмаз,
ариу,
кишиден кёлюм кьалмайды.
Чархды заман, айланыб келед
артыкълык узакъ бармайды.

Если ты меня не любишь, что
делать,
Ни на кого я обиду не держу,
Время странное сейчас возвра-
щается,
Время хаоса уже видно.

VII

Мен сени сайлаб алгъанем, ой, ариу,
сау бир элни уллу кьызындан,
Сени менге кьоярыкъ болмазла -
кёбле айланадыла ызынгдан.

Я тебя, родная, выбрал
Из всех в стране девушек,
Тебя, наверно, мне не оставят,
Многие сватаются к тебе.

VIII

Айда, билигиз, мена бир ариуну
сюеме,
сауулуб алыннган сют кирик,
Ай, сенден кьалсам, айланлыкъ
болурма
орам орамлада калак ит кирик.

Айда, знайте, я люблю красивую,
Словно молоко она бела,
Ай, если я на ней не
женюсь,
Буду ходить я словно бездомная
собака.

1992 дж. Морх элде Шидакъланы Исмаилны кьызы Айшатдан (1901 (паспортуна кёре) –1992 дж.дж.) Къаракетлени М.Дж. бла Бийбертланы С.Х. джазгъандыла.

Записали М.Д. Каракетов и С.Х. Бибердова в 1992 г. в ауле Морх эли у А.И. Шидаковой.

Джангы байла (Новые богатеи)

I

Джангы байла, джазыкъла,
кьалай мусхамегиз акьылдан.
Чахтанайгъа джол табалмаегиз
тургъан джеригиз такъырдан.

Новые богатеи, бедняги,
какие вы слабые умом,
В отхожие места дороги
у вас не было
из-за малости ваших земель.

II

Джангы байла сабан сюредиле -
ала тюзелдиле кечирек.
Аланы кьалай танымайсыз,
джашила,
кёк драфтагъа ёчюрек.

Новые богатеи на пашне
работают,
они поздно научились,
Что-ли вы не видите,
надевать синие (не княжеские)

III

Хей, ёзденледен ала кетдиле
акъ патчахны оноуу бла,
Хей, кеслерин тыялмайдыла

бийсиз болгъан оноуу бла, намыс
бла.

Хей, от узденей они освободились
по решению белого царя,
Хей, безобразную жизнь
они ведут,
не оставшись в лоне княжеской
совести.

IV

Эски байланы джашлары кёреем
кынгыр боюнлагъа мингенле.
Джангы байланы къалай таны-
майсыз

бири да къалмай джыджым джю-
генле.

Старых богатых сыновья, оказы-
вается,
на гнедых конях восседающие,
Как же вы не замечаете
новых богатеев,
все они вместо уздечки
веревкой пользуются.

V

Эски байланы джашлары кёреем,
джортуулгъа барыб, элни сакъ-
лагъан.
Джангы байланы сыйлары
джокъду,
бары да Къарачайны талагъан.

Старых богатых сыновья,
оказывается,
в набегах страну охраняющие.
У новых богатеев нет
совести,
все они Карачай разоряющие.

VI

Эски байланы джашлары кёреем,
Къарча намысны керти да тут-
хан.
Джангы байланы джашлары
кёреем,
маджарлылача садакъа джыйгъ-
ан.

Старых богатых сыновья,
оказывается,
карчинский этикет соблюдающие.
Новых богатеев сыновья, оказывает-
ся,
как маджарцы, милостынню соби-
рающие.

VII

Эски байланы джашлары кёре-
ем
тал чыбыкълача ёсгенле.
Ууакъ къарала, эки кыркъгъ-
анла,
четен тюбю акъгъанла,
Кетигиз орам маскеле.

Старых богатых сыновья, оказыва-
ется,
рослые, стройные как тополя,
Эй, вы, мелкая чернота, дважды
волосы стрижушие, пустоголовые,
Уходите, бездомные моськи.

1992 дж. Морх элде Шидакъланы Исмаилны кызы Айшатдан (1901 (паспортуна кёре)–1992 дж.дж.) Къаракетлени М.Дж. бла Бийбертланы С.Х. джазгъандыла. бу джыр къулланы башларына бош этген заманда этилгенди.

В 1992 г. в ауле Морх эли у А.И. Шидаковой записали М.Д. Каракетов и С.Х. Бибердова.

Башынгдагъы джаулугунг...
(На голове у тебя белый платок...)

I

*Башынгдагъы джаулугъунг,
Аны ортасында джибеги,
Сиз муну бла ойнамагъыз, тенгле,
Бу алтын таукъну джюджеги.*

*На голове у тебя белый платок,
Посредине его вышивка,
Вы, друзья, не шутите с ней,
Она золотой курицы цыпленок*

II

*Башынгдагъы джаулугъунг,
Ортасында окъадан тигилген
аласы,
Сиз муну бла ойнамагъыз, тенгле,
Бу джумарыкъ тауукъну баласы.*

*На голове у тебя платок,
Посреди него золотом вышитый
узор,
Вы с ней не шутите, братицы,
Она куропатки птенец.*

III

*Юсюндеги чепкенни,
этегинде барды къартасы,
Ай, муну меннге берге айтыучан
эди,
джандетли болсун атасы.*

*На ней платье,
На ее полах кружева,
Ай, ее за меня замуж выдать
хотел,
Царствие небесное ее отцу.*

IV

*Келчи, ариучукъ, алыб кетейим,
Къарачайды бизни элибиз,
Тансыкъ болсала «кел»
деб чакъырырла,
Биз экибиз да келирбиз.*

*Поедем, краса, увезу тебя,
Карачай наша страна,
Если соскучатся твои
родственники,
То мы вдвоем приедем.*

1992 дж. Морх элде Шидакъланы Исмаилны кызы Айшатдан (1901 (паспортуна кёре) – 1992 дж.дж.) Къаракетлени М.Дж. бла Бийбертланы С.Х. джазгъандыла. бу джырны Боташланы бир джаш этгенди.

Записали М.Д. Каракетов и С.Х. Бибердова в 1992 г. в ауле Морх эли у А.И. Шидаковой. Эту песню сочинил юноша из фамилии Боташевых.

Чотчаланы кызлагъа Меккяланы Ёрюзмекни чам джыры
(Шуточная песня Ёрюзмекка Меккяланы о Чотчаевских девушках)

I

Атанг Къайсыннга келечи ийдим,

*Отправил я к отцу
твоему сватов,*

Сени унамады манга берирге.

*Сенден тюнголсем келечи ийе-
рикме*

Дадаш-кызы Сейирге.

*Ой, Байду тюлдю Акътамакъ,
Чалышдан тийген кюн таякъ.*

Табхада уа барды чын аякъ,

*Сен чын аякълай ууалгын,
Баргъан джерингден кѳууаннгын.*

*Алтын окъадан кѳреме,
Ананг Къарабабушну къабтал
джырмачы.*

Эрсейден уллу оноучу келсе,

*Къайсын - Къарачайны уллу
тылмачы.*

Бизни ишибизни баджаралмайды

*Дадашны къатыны ариу Хаджи-
ят.*

Ишибизге заран а болады

Орусбий-кызы Саният.

*Ишибизге уллу заран ким болгъан-
ды десенг,*

Муссаны гитче кызы Хабибат.

Аманнга, игиге да къошулмайды,

Муссаны улду кызы Байдымат.

*Хыйны-халмеш бла бизни къой-
майды,*

Тенгизбий-кызы молла Абидат.

*Аны къоймаса, Гыджыккыгъа бар-
лыкъма,*

Кесинде къалыр ючюн къярахат.

*Тебя он не захотел за меня от-
дать,*

*Если от тебя отвернусь я, сватов
отправлю к дочери*

Дадаша Сейир.

II

*Ой, не Байду она Белошняя,
Через плетень сверкающий
солнечный луч,
На полке находится
китайская чаша,
Да разобьешься ты как она,
Да возрадуешься в доме жениха.*

III

*Из золотой нити, оказывается,
Матери твоей, Карабабуш, накид-
ка.*

*Если из России большой человек
приедет,
То главным переводчиком выступи-
ет Кайсын.*

IV

*Наши пожелания не удовлетво-
ряет*

Дадаша красивая дочь Хаджият,

*Пожеланиям нашим
преградой является
Дочь Орусбиа Саният.*

V

*Если спросишь, кто главная пре-
града нам -*

Младшая дочь Муссы Хабибат,

*Не встречается ни в
плохое ни в хорошее*

Старшая дочь Муссы Байдымат.

VI

*Наговорами своими жить нам не
дает*

Дочь Тенгизбиа мулла Абидат.

*Если нас в покое не оставит, к
Гыджыккы
схожусь, чтобы она ее успокоила.*

VII

Гыджыккы ол ишни тындырмаса,
Барлыкма айбай-кюмюшчю
Хаджибаргъа,
Биз тилегенге къошар ючюн, та-
яныкма
Къарачайда сыйлы къабыргъа.

Если Гыджыккы это
не сделает,
Пойду к великому знахарю
Хаджибару.
Чтобы наша просьба испол-
нилась,
Поклонюсь святой в Кара-
чае могиле.

VIII

Ой, Чотчаланы кызла баралла,
Чопна чаппигъа къараргъа,
Джангыз терекни къатында къа-
лалла,
Байрым оюнун джакъларгъа.

Ой, Чотчаевские девушки идут,
На чабур Чопны смотреть,
Около Одинокого Дерева оста-
лись,
Байрыма торжества справ-
лять.

IX

Эй, кьоймайдыла да мени джа-
шаргъа,
Чотчаланы ариу кызылары,
Эй, Запишлары таба мен бир ба-
райым
Сарайма кызыланы азд оюнлары,
Эй, кюсегенлеге мен бир къарайым.

Эй, не дают мне житья,
Красивые девушки Чотчаевых,
Эй, к Запишевым [к Каракето-
вым] я убежу,
У их [служилых узденей] девушек
нет игр,
Эй, посмотрю я на них.

X

Эй, тюзюн а айтыб мен къуту-
лайым,
Къайры барлыгъымы, кёлюмю,
Сизнида кьоюб къайры барайым,
Чотчалары тийредед ёлюрюм.

Эй, правду скажу я,
Куда пойду я, душу свою
Вам оставив, куда я денусь,
У Чотчаевского квартала моя
кончина.

XI

Ой, мен отуннга баргъанма,
Сакълал къолну кьоюб Аккайгъа.
Келечилигими айтарыкма
Шыйых-кызы Хаппайгъа.

Ой, я отправился по дрова,
В Аккай, оставив Сакал-кол,
Скажу о своем желании сватать
Дочь Шыйыха Хаппаю.

XII

Ай, сырадан толуба турады,
Ма тапхадагъы чын аякъ.
Къызлагъа ийнар этиб кьой-
майды,
Ёрюзмек деген кюл аякъ.

Вот, наполнившись пивом, стоит
На полке находящаяся чын чаша,
Не оставляет в покое девушек своими
песнями
Ёрюзмек, который путешественник.

XIII

*Саны-санауу джокъду да,
Тёре джыйылгъан Гырнайла.
Чотчаланы тебен джанында бола-
ды
Чоппачыла сыйпагъан төре ташла.*

*Много их –
Тёре – Гырнайев,
Ниже Чотчаевых,
Где восседают страники на камнях.*

XIV

*Уллу Төрени оноуна къошулады
Чотчалары деген къобузчу къа-
бакъ.
Аягъынг тубюнден тырнайла,
Бу сёзге уста ёзден а къабакъ.*

*В Большом Тёре решения
предлагающие –
Чотчаевых селение – музыканты,
уздени,
Будоражат [людей].
Чотчаевы ораторы, узденский род.*

1991 дж. Учкулан элде Ахтаулары Б.А. (1904 дж.т.), 1997 дж. Джингирик элде Махаметланы М.К. (1918 дж.т.), Къаракетлени М.Дж. джазгъанды.

Записал М.Д. Каракетов в 1991 г. в ауле Учкулан у Б.А. Ахтауовой (1904 г.р.) и в 1997 г. в ауле Джингирик у М.К. Махаметовой (1918 г.р.).

Мындан ары джазылгъан халкъда джюрюген сьймеклик джырланы, ийнарланы, кюулени Къарачай шахарда Чотчаланы Шахим-Герийни къызы Надияхандан (1935 дж. т.) 1999 дж. Къаракетлени М.Дж. джазгъанды.

Все последующие лирические песни и песни-плачи записал в 1999 г. в г. Карачаевске у Н.Ш. Чотчаевой (1935 г.р.) М.Д. Каракетов.

Сьймеклик (Любовь)

*Мен сьймекликден дюккюч
болгъанма,
Бир чырпы болсам, чакъмазлай,
Менден артыгъынг не эди сени,
Мен сени сьиюб табмазлай?*

*От любви я иссякла (словно пе-
нек),
И даже если я буду кустом – не
зацвету,
Чем ты лучше меня,
Чтобы ты мне не достался.*

II

*Ой, кёкде баргъан аяз тубанла,
Ол исси кюнню сууутхан,
Ах, сенден сора кёрмедим, гяур,
Адамны нюрюн кърутхан.*

*Ой, на небе плывущие как ветерок
облака,
Они прохладу создают (в жаркий
день),
Ах, кроме тебя я не видала, дурень,
Чтобы человеческий огонь(сердце)
тушил.*

III

*Хар къру айтханынг ётюрюк
сени,
Сен алай бла кетерсе,*

*Все, что ты говоришь – все обман,
Ты так и проживешь свою жизнь,*

*Бойнуму кесмей къанымы ичдинг, Ты испил сполна мою кровь,
Сен кимге игилик этерсе? Способен ли ты на что-либо доб-
рое?*

Къызны джыры (Песня девушки)

I

*Ах, аны киши уа сюеди деселе, мен отдан кѣлек киеме.
Джанына салыб сора эсегиз да, мен нанымы уа сюеме.*

II

*Сен суйгенинге уа бирсанг а деселе, бир мамукъ отдан кериди.
Заманны бош ашырыб барады, ах, мени наным телиди.*

III

*Къабхакъ башына уа барыб да къарасам, кѣрмесем, джылаб къайтама,
Огъай, огъай, телиуи туююлдоу, асыры суйгенден айтама.*

* * * * *

I

*Ах, когда говорят, что его кто-то любит, я вся пылаю как огонь.
Даже если вы об этом скажете мне и спросите [меня], скажу, что я
его люблю.*

II

*Если мне скажут, что ты к другой пошел, то я в горе.
Время он проводит зря, ах, мой любимый не совсем в себе.*

III

*На пригорок когда я поднимаюсь, не увидив его, я печалюсь,
О, нет, о, нет, он вовсе не дурак, от сильной любви я говорю так.*

Ахмат къаяда ...

I

<i>Ахмат къаяда бал барды, дейле,</i>	<i>На горе Ахмат, говорят, мед</i>
	<i>есть,</i>
<i>Мен узалама джеталмай.</i>	<i>Я до него не дотянусь.</i>
<i>Къатынгда олтуруб турама, на-</i>	<i>Около тебя сижу я, любимый,</i>
<i>ным,</i>	
<i>Къатынгдан узакъ кеталмай.</i>	<i>Не в состоянии уйти</i>
	<i>от тебя далеко.</i>

II

<i>Ахмат къаяда бал барды, дейле,</i>	<i>На горе Ахмат,</i>
	<i>говорят, мед есть,</i>
<i>Узалам киши джеталмаз.</i>	<i>Его никто не достанет.</i>
<i>Суймеклик аурууу бир къыйын ауруу,</i>	<i>Любовная болезнь –</i>
	<i>сложная болезнь,</i>
<i>Дарманлыкъ киши эталмаз.</i>	<i>От нее лекарства</i>

никто не найдет.

III

*Къая башында бир зат джылтырайд,
Мыяламыды, къармыды?
Ах, суймекликден кюйюб барама,
Мынга бир мадар бармыды?*

*На скале что-то блестит,
Стекло это или снег это?
Ах, от любви я сгораю.
Это состояние излечимо ли?*

IV

*Ахмат къаяда бал барды, дейле,
Мен узалайым, алайым.
Мындан кёб мени термилтме, наным,
Джанынга къурман болайым.*

*На горе Ахмат, говорят,
есть мед,
Дотянусь и возьму.
Дальше меня ты не
испытывай,
Да буду я жертвой твоей.*

Сакъларма (Дождусь я)

I

*Не кюрешсем да къараяллыкъ тюлме,
Мен сени кюйюб башхагъа,
Кюнню къалагъа джылтыраб
тийгени,
Къалай бек ушайды, ах, санга.*

*Сколько я не хотела бы
взглянуть,
Тебя забыв, на другого,

О, как похожи лучи солнца
На тебя.*

II

*Мени суйгениме алай ушайды,
Кюнню къалагъа тийгени,
Былай тас болуб, табылмайын
къалсын,
Ах, сени джауунгу суйгени.*

*На моего любимого так похожи
Лучи солнца.
Пусть потеряется и не вернется

Ах, любимая, только враг.*

III

*Аскер чепкенинг ариу джарашады,
Санларынг субай токъду да,
Ариу Нарсана эрши кёрюнеди,

Ах, наным мында джокъду да.*

*Военная форма так тебе идет,
Твоя осанка [в ней]отчетливая.
Красивая Нарсана [Кисловодск]
хуже смотрится
Ах, из-за того что в ней нет
любимого.*

IV

*Сени тюрсюнюнг ишлене турады,
Мени кёзюмю ичинде.
Ах, сенден ариу киши да кёрмедим,

Саулай дунияны юсюнде.*

*Твой лик строится
В моих глазах.
Ах, красивее тебя я никого не
видела
Во всем мире.*

Сени суюгенли джюрюючу болдум,
Ол сен джашагъан орамда.

Ах, сени къайда къараб да кёрейим
Бу тегерекде къарамда.

С тех пор, как полюбила
тебя, прохожю
По той улице, на которой
ты живешь.

Ах, как мне тебя увидеть
В этой округе.

VI

Мен къарайма да, киши да кёрмейме,
Ах, наным санга ушагъан,
Менден къыйынлы, джарлы да
болурму,
Джашауун былай бошагъан?

Я смотрю, никого не вижу,
Ах, кто на тебя был бы похож.
Кроме меня разве есть так
страдающие бедняги,
Жизнь свою так завершающие?

VII

Тамам суюгенлей, къара уа кюйген-
лей,
Барлыкъма болджал джетгинчи.
Къаным къанынгдан, джаным
джанынгдан,
Унутмам аджал а джетгинчи.

Сильно любя, до черна сгорев-
шая,
Буду мыкаться до смерти.
Кровь моя от твоей крови,
душа моя
от твоей души,
Не забуду я до самой смерти.

VIII

Ах, заман кёзюу айланнга эди да,
дуниябыз былай кетгинчи.
Джаным джанынгдан, саным да
санынгдан,
сакъларма аджалым джетгинчи.

Ах, хоть бы судьба улыбнулась,
Пока не закончился срок земной.
Душа от твоей души, тело от
твоего тела,
Буду ждать, пока не умру.

Суюгеним (Мой любимый)

I

Суюгеним эте да, суюгеним
эте
Башымы сёзге къалдырдым,
Манга келсин бир аджал -
Суюгениме къатын алдырдым.

О любимом говоря, о любимом гово-
ря,
Это стало известно всем,
Да, пусть я умру.
Коли допустила жениться ему на
другой.

II

Аны къатыны да, ах, дженгил къа-
тыб,
Ол башын бери атхаед,

Мени кёзюуюм да, ах, анга айла-
ныб,

Пусть его жена скорее скончатся,
Он, сломя голову, прибежит ко
мне,
Пусть моя участь, ах, ему дос-
танется,

Ол джыл тёшекде джатхаед.

И он год больным полежит.

III

*Тарала-термиле бир кёб джыл
турдум,*

*Сюймеклигими билдирмей,
Энди уа ауузума мухур салайым,
Халкны кесиме кюлдюрмей.*

В горечи, тоске я долго находилась,

*Свою любовь [ему] не открывая,
Теперь же я уста свои запечатаю,
Чтоб люди не насмеялись надо
мною.*

IV

*Бу джарлы джюрегим кюйюб ба-
рады,*

*Джаханым отда джаннганча,
Ол ариу кёзлени унутурмамы,*

Кюн таяк тауда джаннганча?

Бедное мое сердце сгорает,

*Как в аду сгорающие,
Эти красивые глаза разве мне
забыть,*

Как не забываются лучи солнца.

Сакълайма (Жду я)

I

*Худжу Нарсанагъа келиб да
тургъаным,*

*Джарашмады джарлы джаны-
ма.*

*Ах, сени къайгъынг уу болуб
джайылды,*

Мени туу кибик саныма.

*Мое пребывание в проклятой Нар-
сане,*

*Моей бедной душе пошло не на
пользу.*

*Ах, твое поведение как яд распро-
стрилилось*

По моему телу.

II

*Ненча кюн ётер, ненча джыл
ётер,*

*Ах, ариуум, санга тарала,
Джашауубуз да бир кюнча кетер,
Къатылыкъ этме сен манга.*

*Сколько дней пройдет, сколько лет
пройдет,*

*Ах, милый мой, по тебе страдая,
Наша жизнь словно день пройдет,
Не будь жестоким ко мне.*

III

Сени тюрсюнюнг кёзюмден кетмейд,

*Кечеси, кюню да, хар къайда,
Джюрекден джюрекге джол барды, дейле,*

Сени келиринги сакълайма.

*Твой облик с глаз моих
не сходит,*

*И днем и ночью, везде,
От сердца к сердцу путь
есть, говорят,*

Твоего прибытия я жду.

Табар дарманнга (Найдет меня для излечения...)

I

*Мени сюйгеним а, о, кызла,
Чачын бир джаллы тарайды.*

*Мой любимый, о, девчата,
Волосы зачесывает на бок.*

*Сюйгенчигимден а кёлюм чыкыгъанды,
Кёблеге кёзю къарайды.*

*В любимом я разочаровалась,
Так как на других он смотрит.*

II

*Гюнахдан, айыбдан хапары болмай,
Нактырда этед кызлагъа.
Эндиги тойда уа башха бла тебсеб,
Ачыу этерме мен анга.*

*Не зная греха, стыда,
Заигрывает с девушками.
В следующие вечера я с
другим станцую,
Чтобы разозлить его.*

III

*Андан да иги да бек кёб джаш барды,
Ах, сюймекликге не этейим?
Джанымы былай кыйнарыкъ эсе,
Мен узакъ джары кетейим.*

*На свете есть много
других юношей,
Ах, что же мне делать
с любовью?
Если он будет и дальше
меня мучать,
Я тогда уеду далеко.*

IV

*Бу тегерекде уа мени кёрмесе,
Кюн мутхуз болур наныма.
Джюреги кыйналыб, ауруб къалса
уа,
Ол мени табар дарманнга.*

*Если в округе меня не увидит,
День пасмурным покажется
милому.
Если сердце у него
заболит,
Во мне найдет свое лекарство.*

Сынау (Испытание)

I

*Анам да мен да олтуруб тургъанлай,
Сюйгеним кириб келгенди,
Мен анама уа сынаб соргъанымда,
Кюёуюбюз болад, дегенди.*

*И матушка моя, и я
сидели вместе,
Когда любимый мой вошел,
Я маму когда спросила, кто это,
Она ответила: зять наш.*

II

*Анамдан уялыб, кыб-кызыл кы-
зарыб,
Къайры кирирге билмедим.
Наным да ышарыб, менден кёзюн
алмай,*

*Мать свою я постеснялась, по-
краснела,
Куда деть себя не зная.
Любовь моя, улыбнувшись,
от меня не отводя глаз,
Дал понять, что любит меня.*

Тамам сюйгенин билдирди.

III

*Бек кёбден бери тура эдик, на-
ным,*

С давних пор мы были, любовь моя,

*Бир бирибизге таралыб,
Ташагъа кириб бир кѣб а джыла-
дым,
Анам айтхандан уялыб.*

*В страданиях,
Тайно я много проплакала,
Стыдясь того, что мне мать ска-
зала.*

Акъ джаулукъчукъ (Белый платочек)

I

*Ой, башынгдагъы уа акъ джаулукъ-
чукъунг
Чырмалыб тюшсюн бойнунга.
Ариу чачынгы уа кесим сылайым,
Олтурсанг мени къатыма.*

*Ой, на голове твоей белый пла-
ток,
Пусть твою шею обовьет,
Красивые волосы твои я
сама поглажусь,
Если сядешь рядом со мной.*

II

*Ой, башынгдагъы уа акъ джаулукъ-
чукъунг,
Бир ариу джарашад бетинге.
Ол къара чачынг да
джым-джым джылтыраб,
Кюн таякъланы ийед меннге.*

*Ой, на голове твоей белый
платок,
Как к лицу он тебе.
Он на темные твои волосы
золотом лег,
Словно лучи солнца они мне.*

III

*Субай санларынгы бир ариу
къыяд
Юсюнге кийген чепкенинг,
Джюрек ауруугъа уа балхам
болады,
Джумушакъ айтхан сѣзлеринг.*

*Стройное твое тело так облегает
Черкеска, что носишь ты,
Страданиям сердца лекарством
бывают
Нежные твои слова.*

IV

*Акъыллы къараб а, сынаб туралла
Ол уллу ариу кѣзлеринг,
Сени буйюругъунг а манга болсун деб,
Олду дуняда излерим.*

*Умно смотрят, испытывают
Твои большие красивые глаза,
Твоя судьба пусть моей станет,
Вот чего я хочу я на свете.*

Кюу (Плач)

Бу кюуню тюркѣ бла къазауат этген заманда бир къыз скойгенине этгенди.
(Эта песня-плач сочинена во время русско-турецкой войны 1877–1878 гг.)

I

*Бюгюн болур да мени кѣрлюгюнг,
Ызына айлан да бир къара.
Кеси ёмюрюмде унутмаз кирик,
Салгъанса энди бир джара.*

*Коль только сегодня ты меня уви-
дишь,
Оглянись назад, и посмотри еще
раз.
Такую рану нанес моему сердцу,
Что никогда не заживет.*

II

Ол джарлы атам, джангыз кьар-
нашым,
Худжу кьазауатда тас болду.
Сен да кетесе, ах, джан тенгчи-
лим,
Дуниям булутдан толду.

Мой бедный отец, единственный
брат
Пропали на проклятой войне.
И ты уходишь, мой ненаглядный.

Жизнь моя наполнилась
туманом.

III

Таиайыб кетме, ах, джарыкь кю-
нюм,
Ызынгдан бир кесек кьарайым.

Мен да биргенге кьазауат этерем,
Анамы кимге кьояйым!

О, солнце яркое, подожди, не
прячься,
Дай посмотреть ему вслед хоть
немного.
Я бы вместе с тобой ушел на вой-
ну,
Но кому оставить мать свою?

IV

Узайыб, мени, кьоюб бараса,
Джолунга мамукь болайым.
Сен соджукьланы хорлаб ке-
лирсе,
Аллынга кьараб турайым.

Оставив меня, все больше отдаля-
ешься,
Быть мне ватой на пути твоём.
Ты вернешься, победив османов,
Я буду ждать тебя.

Ексюзюк (Сиротство)

Бу джырны. эминатаны аллында (XVIII ё. — Ред.) джапахъан бир джашчыкь этгенди. Крым ханны кьуллаары, бесенейле Кьарачайгъа чабыуул этиб. джашчыкьны джесирге алыб, тюрклю ханнга сатхандыла. Дагъыда. аны кибиб, биргесине сатылгъан бир кьарачай джаш болгъанды. Ол, андан джырны эшитиб. Кьарачайгъа кьачыб келгенден сора. джашчыкьны хапарын да билдириб. джырын да халкьгъа белгили этгенди.

I

Джамагъатым, айтайым,
Сиз хапаргъа тынгылагъыз,
Джетген кьыйынлыкъланы,
Улду-ситче ангылагъыз.

Джамагат мой, я[вам] скажу,
Вы послушайте сказ
Про трагедии, пережитые мной,
И мал и стар [про них] узнайте.

II

Ёлдюле атам-анам,
Къалдым джашлай атылыб,
Кьараргъа кишим болмай,

Умерли отец и мать,
Остался ребенком один.
Некому было защититъ —

Джалчылыкъга сатылыб.

В рабство продали меня.

III

*Бу кыйыхыда-боранда,
Къайда кече къалайым?
Бу кыйыхыда-боранда,
Кимге джалбарайым?*

*В такой холод, в бурян
Где мне искать ночлег?
В такую зиму, в пургу
Кому просьбу высказать.*

IV

*Ёксюзлюкде, тарлыкъда,
Джылау джашауум болду,
Зарауатлыкъ зорлукъда,
Кюнюм булутдан толду.*

*В сиротстве, в нищете
Жизнь превращается в плач.
В бедственном насилии
День превращается в мрак.*

V

*Башынгдан кюн кюйдюрюб,
Тюбюнгден къум кыздырыб,
Тура эдим джесирде,
Амалсыздан юйрениб.*

*Голову солнце печет,
Снизу жжет песок.
В плену безысходном
Привыкаешь.*

VI

*Тарала эмда джылай,
Джылларым кетди талай,
Тарала эмда джылай,
Джашауум кетер саулай.*

*В плаче и в стенаниях
Проходят годы мои.
В горьких слезах, в рыданиях
Проходит жизнь моя.*

Арюу Алий (Красивый Алий)

I

*Ой, ариу, Али, ким тарагъанды
Бурма чачынгы бир джаллы?
Нюр джаухардан санлары иш-
ленген,
Сюйгеним барды мен джарлы.*

*Ой, красивый Алий, кто зачесал твои
Курчавые волосы на бок?
Из божьего луча соткано твое тело,*

У меня есть любимый, о я несчастная.

*Орайда, райда, орайда, райда,
Орайда, райда орира,
Орайда, райда, орида райда,
Орайда, райда, орайда.*

II

*Келчи ариу, барайык да
Лабадан салкын тау болмаз,
Сюйгенинден къалгъан кызны,
Ах, джюрегинде джау болмаз.*

*Поедем, мой красивый,
Нет прохладнее горы Лаба,
У девушки, потерявшей любимого,
Ах, нет сердца (букв. масла в сердце нет).*

*Оридара, орида райда,
Орайда райда орира,
Ойда ори ориди райда,
Орайда райда орайда.*

III

<i>Ол ариу ала кёзлеринги,</i>	<i>Эти свои красивые глаза</i>
<i>Кётекке этиб джаширма,</i>	<i>Не прячь в тень,</i>
<i>Дуниябыз ётюб бара турады,</i>	<i>Жизнь наша уходит,</i>
<i>Кюнлени зыраф ашырма.</i>	<i>Попусту дни не провожай.</i>

*Ойда ори оридара да,
Орида райда орайда,
Ори, ори, орида райда,
Орида райда орайда.*

IV

<i>Мен джукъ да билмей тургъ- аглайыма,</i>	<i>Я ничего не помня сидела,</i>
<i>Бир тенгим салды жсеме,</i>	<i>Подруга мне напомнила об этом,</i>
<i>Ала эсенг, ал, кёзбауум,</i>	<i>Если женишься на мне, так женись, ненаглядный,</i>
<i>Хата салама кесиме.</i>	<i>А не то на себя руки наложу.</i>

*Орийда, ори, ой, орайда,
Орида райда орийда,
Орайда, рийда, орирайда,
Орайда рийда орайда.*

V

<i>Белингдеги белибауунг,</i>	<i>На тебе пояс,</i>
<i>Ол кюмюшмюдю, нилмиди?</i>	<i>Он из серебра или из слоновой кожи?</i>
<i>Кёлюме келгенни мен айта- рыкъма,</i>	<i>То, что в душе накопело, выскажусь,</i>
<i>Алмай кёоярынг тюлмюдю.</i>	<i>Самое худшее, что сделаешь — не же- нишься на мне.</i>

*Орайдара, орийда, райда,
Орийда райда орайда,
Орийда райда, орийда райда,
Орайда райда орийда.*

VI

<i>Кёшунгдагъы итлеринг, Алий,</i>	<i>В твоём коше собаки, Алий,</i>
<i>Юсюнге къараб улусун,</i>	<i>Пусть воют глядя на тебя,</i>
<i>Айтханг сёсюнге толу болма- дынг,</i>	<i>Не сдержал ты обещания,</i>
<i>Сени толу кёшунг кёурусун.</i>	<i>Да пусть сгинет твой богатый кош.</i>

* * * * *

Къыз Хаджи-Осман деб. бир джашха баргъанында. ол джыргъа дагъы-
да кёшханьы болгъанды:

Когда девушка вышла замуж за Хаджи-Османа, она досочинила такие
слова:

VII

<i>Хаджи-Османнга тон эте эле,</i>	<i>Хаджи-Осману шубу шили,</i>
<i>Кьолуму салдым тоңуна,</i>	<i>Руку положила на нее,</i>
<i>Мен Хаджи-Османны аууштурмайма,</i>	<i>Я Хаджи-Османа не променяю</i>
<i>Ма Алий кибик онуна.</i>	<i>На десять таких парней, как</i>

Акъ тана (Белый теленок)

I

<i>Ары джанында акъ тана да,</i>	<i>С той стороны у него белый теленок,</i>
<i>Бери джанында кёк тана,</i>	<i>С этой стороны у него синий теленок,</i>
<i>Сизни кьызла джаиш кёрселе,</i>	<i>Ваши девчата, увидав юношу,</i>
<i>Омакъ болуб махтана.</i>	<i>Наряжаются любят.</i>

II

<i>Ары джанында акъ тана да,</i>	<i>С той стороны у него белый теленок,</i>
<i>Бери джанында кёк тана,</i>	<i>С этой стороны у него синий теленок,</i>
<i>Сизни кьызла джаиш кёрселе,</i>	<i>Ваши девчата, увидав юношу,</i>
<i>Чачла тараб махтана.</i>	<i>Расчесывать любят волосы,</i>

III

<i>Ары джанында акъ тана да,</i>	<i>С той стороны у него белый теленок,</i>
<i>Бери джанында кёк тана,</i>	<i>С этой стороны у него синий теленок,</i>
<i>Сизни кьызла джаиш кёрселе,</i>	<i>Ваши девчата, увидав юношу,</i>
<i>Джаулукъ кьысыб махтана.</i>	<i>Любят платки повязывать.</i>

IV

<i>Ары джанында акъ тана да,</i>	<i>С той стороны у него белый теленок,</i>
<i>Бери джанында кёк тана,</i>	<i>С этой стороны у него синий теленок,</i>
<i>Сизни кьызла джаиш кёрселе,</i>	<i>Если ваши девчата юношу увидят,</i>
<i>Тойда тебсеб махтана.</i>	<i>То любят на тое танцевать.</i>

V

<i>Орамларыгъыз тюз тюлесе.</i>	<i>Если ваши улицы кривые,</i>
<i>Тюз этиучу биз туююл,</i>	<i>То выпрямлять их не наше дело,</i>
<i>Сизни кьызла джалынмасала,</i>	<i>Если ваши девчата не будут умолять,</i>
<i>Джалыныучу биз туююл.</i>	<i>Мы не любители просить.</i>

КАРАЧАЕВЦЫ И БАЛКАРЦЫ: ЯЗЫК, ЭТНОГРАФИЯ, АРХЕОЛОГИЯ, ФОЛЬКЛОР

Научное издание.

Редактор: *Соловьева Л.Т.*
Художник: *Арутюнова Н.С.*
Компьютерная верстка: *Федотов Д.В.*
Художественное оформление: *Орлова Е.В.*

Утверждено к печати ордена Дружбы народов Институтом этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН и Центром цивилизационных и региональных исследований при отделении международных отношений РАН

ISBN 5-89930-060-4

Подписано к печати 04.04.2001 Формат 60х84 1/16 Усл.-печ. л. 23,5

Уч.-изд. л. 27,0 Тираж 1000 экз. Заказ № 11

Участок оперативной полиграфии
Института этнологии и антропологии РАН
117334 Москва, Ленинский проспект, 32а