

НАРОДЫ и КУЛЬТУРЫ

Карачаевцы. Балкарцы



НАУКА

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

ИНСТИТУТ
ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ
им. Н.Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

КАРАЧАЕВО-ЧЕРКЕССКИЙ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
им. У.Д. АЛИЕВА

Серия
«НАРОДЫ И КУЛЬТУРЫ»

Основана в 1992 году

Ответственный редактор серии

В. А. ТИШКОВ



МОСКВА
НАУКА
2014

Карачаевцы. Балкарцы

Ответственные редакторы:

М.Д. КАРАКЕТОВ, Х.-М.А. САБАНЧИЕВ



МОСКВА
НАУКА
2014

УДК 39
ББК 63.5(2)
К216



*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 13-01-16035*

Ответственный секретарь серии “Народы и культуры”
Л.И. МИССОНОВА

Рецензенты:

член-корреспондент РАН С.А. АРУТЮНОВ,
доктор исторических наук Т.Ю. КРАСОВИЦКАЯ,
член-корреспондент РАН А.И. ОСМАНОВ,
доктор исторических наук Г.В. ЦУЛАЯ

Карачаевцы. Балкарцы / отв. ред. М.Д. Каракетов, Х.-М.А. Сабанчиев ; Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН ; Карачаево-Черкесский государственный университет им. У.Д. Алиева. – М. : Наука, 2014. – 815 с. – (Народы и культуры). – ISBN 978-5-02-038043-1 (в пер.).

Очередной том фундаментальной серии “Народы и культуры” посвящен карачаевцам и балкарцам, их этногенезу, этнической истории, этнографическому облику. Выход в свет труда имеет большое научное, общественное и культурное значение, знаменуя собой более чем 100-летнее изучение истории и быта карачаевцев и балкарцев. В книге содержатся подробные сведения о географии Карачая и Балкарии, динамике численности населения, а также в научный оборот вводятся ранее не опубликованные материалы о социальных отношениях, политико-правовых институтах, письменной традиции. Ценными являются также данные по антропологии.

Для этнологов, историков, культурологов и широкого круга читателей.

По сети “Академкнига”

ISBN 978-5-02-038043-1

- © Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН, Карачаево-Черкесский государственный университет им. У.Д. Алиева, 2014
- © Российский этнографический музей, Санкт-Петербург, иллюстрации, 2014
- © Российская академия наук и издательство “Наука”, серия “Народы и культуры” (разработка, оформление), 1992 (год основания), 2014
- © Редакционно-издательское оформление. Издательство “Наука”, 2014

ВВЕДЕНИЕ

Северный Кавказ на карте мира выглядит довольно узким перешейком, соединяющим два огромных массива суши – степную равнинную часть западной Евразии и очень сложную по рельефу обширную юго-западную часть Азии. Этот перешеек разделяет водные бассейны – черноморский и каспийский. На небольшой по масштабу территории живут десятки народов, принадлежащих к различным языковым семьям, исповедующих различные религии. К народам Северного Кавказа относятся карачаевцы и балкарцы, историко-этнографическому облику которых, их этнической истории, духовной и материальной культуре, религиозным воззрениям, традициям и обычаям посвящена настоящая монография, представляющая очередной том серии “Народы и культуры”. Основная часть карачаевцев и балкарцев живет в Карачаево-Черкесской и Кабардино-Балкарской республиках. За их пределами балкарцы и карачаевцы проживают почти во всех регионах России, а также в Казахстане, Узбекистане, Киргизии, Турции, Египте, США, Сирии, Италии, Голландии и других странах.

Изучение истории, языка, культуры и быта, территории расселения карачаевцев и балкарцев началось с конца XVIII в. Хранящиеся в архивах России источники XVII–XVIII вв., в основном из собрания Российского государственного архива древних актов (РГАДА) и Российского государственного военно-исторического архива (РГВИА), стали активно использоваться исследователями во второй половине XIX в. Начало их публикации было положено работой Кавказской Археографической комиссии, опубликовавшей с 1866 по 1904 г. 12 томов архивных материалов (Акты, собранные Кавказской Археографической комиссией. Архив Главного управления наместника Кавказского. Далее – АКАК, АГУНК. Тифлис, 1866–1904). Ряд важных документов собрания Московского архива Министерства иностранных дел (РГАДА) были опубликованы в 1880-е годы (Белокуров, 1887, 1889). Другие материалы увидели свет в серии “Русская историческая библиотека” и в изданиях Русского исторического общества и Общества истории и древностей российских (Донские дела, 1909; Памятники дипломатических сношений Московского государства с Крымским ханством и Ногайской Ордой и с Турцией, 1912; Дела греческие, ногайские и грузинские, 1918). Их научное осмысление стало возможным с начала XX в. Появились работы, имеющие принципиальное значение, непосредственно посвященные Карачаю и Балкарии. Продолжилась эта тенденция и в советский период.

С 1940-х годов благодаря трудам советских ученых были изданы сборники документов по истории Кавказа и его народов: Русско-кабардинские отношения в XVI–XVIII вв., 1957; Русско-дагестанские отношения в XVII –

первой четверти XVIII в., 1958; *Кушева*, 1963; Русско-чеченские отношения. Вторая половина XVI–XVII вв., 1997; Документы по истории Балкарии: 40–90-е годы XIX века, 1959; Социально-экономическое, политическое..., 1985; Правовые нормы адыгов и балкаро-карачаевцев, 1997; Сборник документов по сословному праву народов Северного Кавказа. 1793–1897 гг., 2003.

Ученые отмечали слабую изученность письменных источников относительно средневековой истории карачаевцев и балкарцев (*Анчабадзе*, *Волкова*, 1993. С. 42). Так, известное сегодня упоминание о балкарцах содержится в отписке терского воеводы И.А. Дашкова (1629 г.) (Русско-кабардинские отношения..., 1957; *Малкондуев*, 2001. С. 110–137). Другие сведения о балкарцах и карачаевцах присутствуют в русских документах за 1636, 1639–1640, 1643, 1650–1652, 1655, 1657–1655 гг. и др. (Русско-кабардинские отношения..., 1957. С. 120–122, 125, 222, 407; Народы Кавказа. 1960. С. 349–351; Очерки истории Карачаево-Черкесии. 1967. С. 231). Ранее в документе 1501 г. упоминается территория Караче-Крак или Карачеркасская земля (СИ РИО. 1884. Т. 41. С. 71, 358). Проведенная авторами тома работа по выявлению турецких, русских и грузинских средневековых источников, а также изучению взаимоотношений карачаево-балкарских обществ с Российским и Османским (Турецким) государствами и грузинскими царствами, княжествами и владениями позволили переосмыслить некоторые выводы авторов XX в. и по-новому подойти к прошлому карачаево-балкарского народа. Важно отметить, что впервые вводятся в научный оборот документы XVIII в. из Российского государственного военно-исторического архива, в которых описываются социальные отношения, экономика, этнография и расселение.

Памятники различных исторических эпох привлекали внимание исследователей, религиозных и военных деятелей начиная с XVIII в. С этого же времени начали изучать быт, язык и историю карачаево-балкарского народа (*Марковин*, 1988. С. 8–32; *Биджиев*, 1988. С. 32–65). Интерес к Карачаю и Балкарии усилился после их вхождения в состав Российской империи. Из дореволюционных авторов, затронувших и исследовавших язык, культуру, фольклор и быт карачаевцев и балкарцев, можно назвать И.А. Гильденштедта, Г.-Ю. Клапрота, А. Фирковича, М. Алейникова, В. Сысоева, С.-А. Урусбиева, Н. Урусбиева, Н. Кириченко, Бекира (Чекку-Улу), А.-К. Хубиева, Е. Баранова, М. Абаева и др. В советский период изучению истории, материальной и духовной культуры, языка, литературы, социальных отношений, фольклора посвящены исследования авторов следующих поколений: И.У. Тамбиева, А.К. Боровкова, И.А.-К. Хубиева, У.Дж. Алиева, Г.А. Кокиева, Х.О. Лайпанова, Л.И. Лаврова, У.Б. Алиева, Б.А. Калоева, М.А. Хабишева, Е.П. Алексеевой, Я.С. Смирновой, Ш.Х. Акбаева, В.П. Алексеева, Н.Г. Волковой, А.Я. Кузнецовой, С.Я. Байчорова, Х.-М. Сабанчиева, Х.Х. Малкондуева, И.М. Мизиева, А.И. Мусукаева, Ж.М. Гузеева, Т.М. Хаджиевой, М.Д. Каракетова, Р.Т. Хатуева, М.И. Баразбиева, Р.М. Бегеулова и др. Следует отметить, что за последние 50 с лишним лет выявлены новые источники, наука существенно обогатилась археологическими и этнографическими материалами, трудами по языку и фольклору.

На основе собранного исследователями материала и источников был сделан вывод о том, что ко времени монгольских завоеваний карачаево-балкарское общество находилось на стадии феодальной раздробленности, выразившейся в появлении самостоятельных удельных княжеств и владений от р. Уруп до р. Урух. В XIII–XIV вв., а также в ходе разрушительных походов Тамерлана (1395 и 1400 гг.), эпидемии чумы 1428–1430 гг. и других событий территория расселения карачаево-балкарцев ограничивалась верховьями Кубани и Терека. По немногочисленным источникам и данным фольклора, как отмечают авторы исторической части тома, в указанные века владетельные роды *Карачай* и *Карча*, названия которых сходны с наименованием тюркской феодальной верхушки *Карача*, *Карча*, *Карачи*, *Карачай*, *Карачей*, начали постепенно утрачивать свои позиции на территории Балкарии и Карачая, что привело в конце XV – второй половине XVI в. к укреплению власти в первом – князей Басиатовичей, а во втором – Крымшамхаловичей.

Авторы тома приводят ранее неопубликованные сведения о последующих исторических событиях в Карачае и Балкарии, согласно которым с начала XVII в. и вплоть до 1855 г. были периоды признания карачаевской знатью покровительства Османской империи; часть карачаево-балкарской элиты выражала желание присоединиться к Российской империи. В 1826 г. российская военная администрация на Кавказе подписывает соглашение с карачаевской знатью о взаимном доверии. В 1827 г. князья баксанского, балкарского, безенгиевского, холамского и чегемского княжеских владений подали прошение о присоединении к Российской империи. В 1828 г. после Хасаукинского сражения владетели дуутского, картджуртского, учкуланского и хурзукского обществ Большого Карачая подали такое же прошение. Часть карачаевцев считала себя зависимой от Российской империи до этого события и еще в 1812 и 1821 гг. выдавала ей аманатов.

После окончательного присоединения Карачая и Балкарии к Российской империи карачаевцы и балкарцы за короткий срок смогли занять достойное место среди ее народов. Из их среды вышло немало государственных служащих, офицеров, например, генерал-майор К.Л. Крымшамхалов, а также лиц, получивших высшее юридическое, медицинское и другое образование. Были среди них и награжденные высшим российским военным орденом Святого Георгия, Георгиевским оружием, также кавалеры различных орденов и медалей, большинство которых были получены за участие в Крымской кампании, Русско-турецкой (1877–1878 гг.), Русско-японской и в Первой мировой войнах.

После Февральской революции 1917 г. процесс политического самоопределения привел к образованию Карачаево-Балкарского штата в составе первой Горской республики. В 1920 г. созданы Карачаевский и Балкарский округа в составе Горской АССР. В 1922 г. образованы Карачаево-Черкесская и Кабардино-Балкарская автономные области, в 1926 г. – Карачаевская автономная область. В 1936 г. Кабардино-Балкарская автономная область была преобразована в АССР. В годы Великой Отечественной войны, несмотря на весомый вклад карачаевцев и балкарцев в победу над фашистской Германией, их автономии были ликвидированы, а сами народы подверглись насильственному выселе-

нию в Среднюю Азию и Казахстан. Национальная государственность карачаевцев и балкарцев была частично восстановлена после XX съезда КПСС 1956 г. Тогда же в родные места вернулось основное население.

В предлагаемом труде впервые затронут вопрос о письменной традиции карачаево-балкарского народа и их предков. На территории Карачая и Балкарии обнаружено немало древнетюркских письменных памятников IX–X вв., а также эпиграфические памятники на греческом (например, сентийская надпись X в.) и арабском (архызские надписи) языках. В настоящее время известно множество памятников, на которых запечатлены отдельные карачаево-балкарские слова, выражения или тексты – это Карт-Джуртский, Бийчесынский и Холамский памятники (1695, 1711 и 1715 гг.). Карачаево-балкарозязычные эпистолярные памятники (письма, прошения), судебные дела, рукописные книги, а также переводы восточной поэзии – яркий пример развития письменной культуры народа конца позднего Средневековья и периода до 1917 г. В начале XIX в., до присоединения Карачая и Балкарии к Российской империи, неоднократно издавалась Библия на языке “Карачаевских татар”, “Басиан”, что свидетельствует и о существовании печатной книги.

Духовная культура карачаево-балкарцев представлена в томе описанием нартского эпоса, других жанров фольклора, музыкального искусства, народного театра, народных танцев. Религиозным воззрениям посвящена отдельная глава. С конца раннего Средневековья в среде карачаевцев и балкарцев было распространено христианство, следы которого сохранились во многих элементах культуры, например в календаре, вплоть до XX в. Ныне карачаевцы и балкарцы – мусульмане-сунниты ханафитского мазхаба.

Главы книги, посвященные историко-этнографическому облику, политико-правовой системе, языку, письменной традиции карачаево-балкарского народа дополнены богатым этнографическим иллюстративным материалом из фондов Российского этнографического музея и других музейных фондов, а также личных архивов. Искреннюю благодарность выражаем сотрудникам Российского этнографического музея – директору В.М. Грусману, заместителю директора Н.Н. Прокопьевой, заведующей Отделом этнографии народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана Л.Ф. Поповой и сотруднице отдела Л.С. Гусян, а также хранителю музыкальных инструментов А.А. Гаджиевой. Подготовка тома “Карачаевцы. Балкарцы” осуществлялась в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда “Народы и культуры Кавказа” (№ 11-01-00275а).

Редакторы выражают благодарность членам-корреспондентам РАН С.А. Арутюнову и А.И. Османову, члену-корреспонденту РАН С.Д. Каракотову, доктору юридических наук, профессору Б.С. Эбзееву, доктору исторических наук Г.В. Цулая, доктору исторических наук Т.Ю. Красовицкой, доктору исторических наук А.Е. Тер-Саркисянц, кандидату исторических наук И.М. Чеченову, кандидату исторических наук А.Х. Курмансеитовой и другим коллегам, оказавшим консультативную и организационную помощь в подготовке рукописи к изданию. Выражаем особую признательность издательству “Наука”, прежде всего редактору Л.В. Абрамовой.

Ценные предложения, сообщения и замечания по карачаево-балкарской этнонимии и языку авторы получили от члена-корреспондента РАН

А.В. Дыбо, докторов филологических наук А.В. Суперанской и О.А. Мудрака, по древнетюркской рунической письменности – от доктора исторических наук И.Л. Кызласова, работы которых представлены и использованы в главах, посвященных этнонимии, языку и письменности карачаево-балкарского народа и его предков. Помощь в подборе и составлении иллюстративного материала оказала Л.А.-А. Батчаева, иллюстрации письменных памятников и комментарии к ним предоставил А.А. Глашев, источники по вооружению – А.И. Айбазов, которым также выражаем благодарность.

Со стороны Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН в подготовке тома участвовали Н.В. Павлова, Е.А. Юрина, а также кандидат исторических наук В.В. Степанов, разработавший и подготовивший картографический материал.

КАРАЧАЕВЦЫ И БАЛКАРЦЫ В ЭТНИЧЕСКОЙ КАРТЕ МИРА



1. ГЕОГРАФИЧЕСКИЕ ДАННЫЕ

Территория Карачаево-Черкесии и Кабардино-Балкарии лежит на стыке Западного и Центрального Кавказа. Общая площадь ареала составляет 26,8 тыс. км², в том числе Карачаево-Черкесии 14,3 тыс. км², Кабардино-Балкарии 12,5 тыс. км². Карачай и Балкария занимают южные части своих республик. С запада на восток протяженность территории Карачая и Балкарии по Кавказским горам составляет более 350 км, с севера на юг – более 100 км. Рельеф республик весьма разнообразен. Самой низкой точкой является с. Хазнидон в долине Терека – 150 м (Кабардино-Балкария), наиболее высокой – г. Эльбрус (5642 м). В Карачаево-Черкесии все точки располагаются выше 400 м над уровнем моря (Хапаев, 1981. С. 26). По характеру поверхности здесь можно выделить три зоны. К равнинной относят территорию в северной части Карачаево-Черкесии от 400 до 700 м и северо-восточной части Кабардино-Балкарии с высотами 200 м, среди сравнительно ровной местности возвышаются холмы различной высоты. Занимает эта зона в основном территории Адыге-Хабльского и Прикубанского районов Карачаево-Черкесии и Майского, Прохладненского, Терекского районов Кабардино-Балкарии.

Предгорная зона имеет границу с равниной по линии аул Бесленей – г. Черкесск – севернее сел. Николаевское в Карачаево-Черкесии и по Терскому и Кабардинскому хребту в Кабардино-Балкарии. Эту зону отмечают четко выраженные водораздельные пространства. Высоты здесь имеют тенденцию роста к югу, поверхность пересечена балками и короткими ущельями рек. В пределах зоны возвышаются хребты Пастбищный и Скалистый (исключается правобережье Кубани). Самая крупная зона в регионе – горная, включает всю восточную часть Скалистого хребта, Боковой и Главный Кавказский хребты. Здесь находятся вершины высотой более 5 тыс. м – Эльбрус, Дыхтау (5204 м), Коштантау (5151 м), Пик Пушкина (5100 м), Казбек (5033 м), Мижерги (5025 м) и др.

Особенности климата Карачая и Балкарии определяются их географическим положением, близостью Черного моря, сложностью и разнообразием рельефа. Можно выделить несколько климатических поясов, во многом сов-

падающих с природными зонами. В целом климатические условия в долинах рек и межгорных котловинах Карачая и Балкарии благоприятны. Но климат высокогорья на высоте 2000–5000 м над уровнем моря иной. Здесь он умеренно холодный со среднегодовой температурой – 2°–4°С и безморозным периодом 80–125 дней. Осадков в год выпадает до 2000 мм.

Река Кубань – самая длинная на Северном Кавказе. Она берет начало у ледников на западных склонах Эльбруса при слиянии р. Учкулан и Уллу-Кам, и, принимая в свои воды многочисленные притоки, течет на протяжении 941 км. Одна из крупнейших рек Северного Кавказа – Терек. Его протяженность 623 км, из которых 80 км ее вод протекает по Кабардино-Балкарии. Для региона – это транзитная река. Крупнейший приток Терека – Малка (216 км) – берет свое начало на северных склонах Эльбруса и питается водами многих ледников. В пределах Карачаево-Черкесии на протяжении 40 км протекает р. Кума, которая относится к бассейну Каспийского моря.

В Карачае и Балкарии насчитывается несколько сот озер. К крупнейшим в Карачае относятся Уллу-Кель (бассейн р. Учкулан) и Хурла-Кель (левобережье р. Худес), Муруджу (Мурутчу), Клухор, Тубанлы-Кель, Бадук, Хаджибийское, Кынгыр-Чат, Кара-кель. В Балкарии расположены Чирик-кель (Голубые Озера), Салтан кель, Тонгуз-Орун-кель и др. Карачай и Балкария богаты разнотипными минеральными источниками. Особенно много их в Приэльбрусье. Только в бассейне р. Уллу-Хурзук сосредоточено их более двух десятков. Несколько из них нарзанного типа имеются в долинах р. Учкулан и в бассейнах рек Дуут, Индыш, Худес, Мара и др.

Основными формами охраны природы в регионе являются заповедники, национальные парки, памятники природы, заказники, заповедно-охотничьи хозяйства. Организованный в 1935 г. Тебердинский заповедник располагается в Карачаево-Черкесской Республике на северных макросклонах Главного Кавказского хребта и состоит из двух участков: Тебердинского и Архызского; расстояние между ними около 30 км. На территории Урупского района Карачаево-Черкесии находится часть Кавказского биосферного заповедника, расположенного в бассейнах Большой Лабы. В 1976 г. был создан Кабардино-Балкарский высокогорный заповедник, раскинувшийся на территории Черекского и Чегемского районов площадью 74 081 га. Здесь находятся все “пятитысячники”, за исключением Эльбруса и Казбека. Это один из центров современного оледенения Кавказа, поэтому ледники занимают 62,9% площади высокогорного заповедника. Государственный природный национальный парк “Приэльбрусье” организован в 1987 г. на площади 101,1 тыс. га, занимает территории Эльбрусского и Зольского районов Кабардино-Балкарии.

2. ДИНАМИКА ЧИСЛЕННОСТИ НАСЕЛЕНИЯ

До переписи населения 1897 г. Источники XVII в. практически не дают данных о численности населения. Единственным выявленным на сегодня источником, по которому можно дать приблизительную численность черекских карачаево-балкарцев, является документ 1694 г., в котором указывается, что верховный князь балкарского общества Кючюк Абаев послал сопровождать грузинского царя Арчила тысячу “своих улусных людей” (*Бегеулов*,

2009. С. 38). Как известно, податное население, согласно нормам права, для такого предприятия не привлекалось, поэтому представляется, что эта 1 тыс. воинов составляла дворянскую дружину, собранную от узденских семей. Исходя из того, что уздени, как правило, составляли до 40% населения, можно предположить, что численность населения Малкара в это время могла достигать около или более 10 тыс. человек.

Исторические источники последующего периода также содержат противоречивые сведения о численности Карачая и Балкарии. По данным Ксаверио Главани, в 1724 г. в “Округе Чегем” насчитывалось 500 жилищ (АБКИЕА. 1974. С. 160). Через десять лет А. Тузов свидетельствовал о 300 дворах Чегема (Азаматов, 1968. С. 15). Учитывая характерное для традиционного быта карачаево-балкарских обществ преобладание больших семей, можно приблизительно определить численность чегемцев в пределах 9 тыс. и более человек, из расчета 3 семьи по 5–7 человек на двор.

В 1768 г. ротмистр А. Шеляков сообщал о 400 карачаевских дворах (КРО. 1957. Т. 2. С. 188). Здесь речь идет о “некоторых” дворах верхнетерских (кумских и баксанских) карачаевских узденей и небольшой группе верхнекубанской их части, которые входили в тесные отношения с находившимися в российском подданстве князьями Большой Кабарды, с целью аренды земель для ведения своего хозяйства. Учитывая, что в арендные отношения владельцы вступали не всем двором, который объединял от 3 до 5 семей, а отдельной семьей, можно определить их число в 400 или чуть более семей, а исходя из количества человек в семье в 5–7 человек, можно предположить численность данной части карачаевцев от 2,4 до 3 тыс. человек. В этой же записке Шелякова отмечается, что “Чегем [состоит из] 700”, “Караджау – 100”, “Балкар – 50”, “Дегор – 150” и “Балсу – 10” дворов, которые были в тесных отношениях с Кабардой, тогда как от 1 и 2 тыс. до 3–4 тыс. семейств, указанных в других документах, были вне этих отношений. Сведений этого периода о численности другой, находившейся вне сферы влияния Российской империи, части карачаевцев пока не обнаружено. В то же время в труде Леона Багратиони “Описание Карталинии и Кахетии” 1794–1798 гг. отмечалось, что “между черноморским побережьем в горах Кавказа среди поселений есть... Карачи. Карачи одна община, в целом им приписаны 3025 дымов” (Иоанн Царевич. S. 3693).

Примерно такую же картину дает П.Г. Бутков. По собранным им сведениям, до 1803 г. селения карачаевцев имелись по обоим берегам р. Дуут у подошвы Эльбруса, по рекам Хасаука, Хурзук, Эльбуздук, в вершинах Эшакана и в части течения р. Хасаут и на равнине Кицерган. В целом данный автор указывал, что у карачаевцев “только в одном ущелье... [было] до 17 селений, из коих некоторые содержат до 500 дворов” (РГВИА. Ф. 482. Оп. 1. Д. 192. Л. 135–143). По другим данным в 1770-х годах численность карачаево-балкарского народа дается таким образом: малкаров (балкарцев) – 1 тыс. семейств, безенгиевцев – 100, холамцев – около 100, чегемцев – 360 семейств (АБКИЕА. 1974. С. 207, 212, 213). В целом в этих сведениях терских карачаево-балкарских семейств определялось в 1560 семейств. Так как в них не указываются дворы, а приведены семейства (большие семьи), то мы можем предположить, что в балкарском обществе было до 5–7 тыс. человек,

безенгиевском и холамском – от 700 до 1 тыс. человек, чегемском – от 2 тыс. до 3,5 тыс. человек, или более 10 тыс.

В 1786 г. численность населения определяется таким образом: балкарцы – 1 тыс. семейств, безенгиевцы – 300 очагов, племя Шакмена (холамцы) – 114 домов, чегемцы – 400 домов, урусбиевцы – 160 душ (АБКНКА. 1974. С. 212, 213). Из другого документа, датированного этим же годом, известно, что карачаевцы, обитавшие в верховьях Белой речки (территория современной Кабардино-Балкарии), проживали в 120 дворах (Из документальной истории кабардино-русских отношений... 2000. С. 39). В конце XVIII в. число балкарских семей или дворов определяли по разным данным, от 1 тыс. и 1200 (1779 г.) до 1450 и 2 тыс. (1770 г.). Чегемцев в это же время насчитывали от 1 тыс. семейств (1770 г.) до 360 (1779 г.), или 300 семейств (по данным Ренника) (РГВИА. Ф. 482. Оп. 1. Д. 192. Л. 137–143). Вероятно, не упомянутые в документе урусбиевцы, холамцы и безенгиевцы включены в состав балкарцев, чегемцев или карачаевцев. По сведениям Гильденштедта, в обществах Балкарии насчитывалось до 1560 семейств (Азаматов, 1968. С. 15, 16). В 1795 г. численность карачаевцев, которые признавали покровительство российских властей, определяется в 3,6 тыс. человек, а балкарцев – в 10,2 тыс. По различным документам именно об этой части карачаевцев в 200, 280 и даже 600 дворов информировали российскую администрацию кабардинские владельцы.

В 1812 г. у полковника Буцковского в Балкарии было 2070 дворов или из расчета, что “каждый балкарский двор состоял в среднем из 8 человек” – 16 560 человек (Азаматов, 1968. С. 16), тогда как число дворов карачаевцев определяется им в 600, могущих выставить до 1 тыс. хорошо вооруженных людей (СЭПКРНКЧ. 1985. С. 34). Исходя из того, что карачаевские “дворы” или усадьбы включали в среднем до 3 семей, то можно предположить о 2 тыс. семей или из расчета 8 человек в одной семье – свыше 16 тыс. человек, не считая зависимое население и тех карачаевцев, которые проживали вне верховьев Кубани. В целом следует отметить, что число дворов, семейств, усадеб в Карачае и Балкарии было достаточно большим для периода до присоединения их к Российской империи.

В 1827 г. численность балкарцев определена в 1800 человек, холамцев – 360, безенгийцев – 360, чегемцев – 900, урусбиевцев – 528 человек, что в целом составляет – 3948 человек. Эти данные о численности народа следует отнести к части балкарцев. То же самое касается сведений 1841 г., в которых она равнялась 5200 человекам, из которых урусбиевцы показаны даже в уменьшенной цифре – 500. По традиции этого времени, численность народа определялась по числу мужчин, или же по количеству семей высших сословий. Тем не менее эти показатели о населении терских карачаево-балкарцев не дают основания для исследования ее динамики, так как вряд ли она могла за такой длительный период при отсутствии экзо- и эндогенных катаклизмов увеличиться всего на 1252 человека или уменьшиться за 20 лет с 16 с лишним тыс. человек до 3948 человек.

В 1830 г. в рапорте князя Бековича-Черкасского графу Паскевичу отмечается, что карачаевцы имели 800 дворов, а вооруженных людей (постоянных воинов) – до 600 человек, балкарцы – 300 дворов и 300 вооруженных людей, безенгийцы и холамцы – 120 дворов и 50 вооруженных людей, урусбиевцы –

88 дворов и 60 вооруженных людей, чегемцы – 150 дворов и 150 вооруженных людей (АКАК. 1894. С. 906). В целом, согласно этим сведениям, карачаево-балкарцы проживали в 1458 дворах и имели вооруженных людей в количестве 1160 человек. По этим данным численность карачаевцев можно определить также в 25–27 тыс. человек, а балкарцев (658 дворов) – не менее 15 тыс. человек. В целом карачаево-балкарцев в 1830-е годы можно приблизительно определить в 40 тыс. человек. Для горских народов этого периода такая численность населения была достаточно внушительной. Для сравнения можно привести данные по осетинам: в 1783 г. – 35 750 и 20 200 человек в 1826 г., тогда как в 1831 г. – 16 тыс. человек (Блиев, 1970. С. 20, 21), кабардинцам – в 1830-е годы около 45 тыс. человек (ЦГИА Гр. Ф. 2. Оп. 1. Д. 2459. Л. 63–69) и т.д.

В 1833–1834 гг. И.В. Шаховской, называя карачаевцев “карачаевцы или аланы”, определяет количество их дворов – 700, вооруженных людей – 800 пеших, не считая конных, а “народонаселение оного можно положить до 5000 душ [мужчин среднего возраста]” (РГВИА. Ф. ВУА. Ед. хр. 19247. Л. 1–33). Скорее всего, данные И.В. Шаховского касались части представителей высшего сословия, поскольку в этом же году общая численность карачаевцев определяется в 24 тыс. человек. При этом, в отличие от И.В. Шаховского, в его же время число карачаевских дворов определяется в 1100.

В первой половине XIX в. основную часть узденских дворов представляли так называемые дома-крепости (*салалы юй* – букв. дом с вооружением, или чаще *башы джабылгъан арбаз*), в которых проживало до 3–5 семей, а в некоторых – до 10 семей, плюс домашняя прислуга. Количество помещений в таких замках доходило до 10 и более единиц. Поэтому общее количество семей в Карачае в это время должно было составить более 4 тыс. семей плюс до 1 тыс. бессемейных (казаков и караушей), а численность народа – 25–27 тыс. человек. Численность семей в Чегеме, Безенги, Холаме, Малкаре, Баксане была приблизительно такая же. Даже в 1886 г. размер балкарской, как правило, малой семьи достигал 10–12 и более человек (Мусукаев, Першиц, 1992. С. 17, 18).

В пореформенный период во всех ущельях Балкарии насчитывали до 730 дворов: урусбиевцы – 90, чегемцы – до 150, хуламцы – до 70, безенгиевцы – до 60, малкарцы – до 360 (РГВИА. Ф. ВУА. Ед. хр. 19247. Л. 15–33об.). При этом в этих дворах проживало несколько семей, а во владельческой их части – немало домашней прислуги и патриархальных рабов, или как отмечалось в документах XIX в., “дворовых” (казаков и караушей). Некоторые азаты, вольноотпущенники и часть чагар-кулов, т.е. крепостные крестьяне не имели дворов, а ютились в пристройках при усадьбах своих господ.

По документу 1840 г. численность мужского населения карачаевцев определяется в 8800 человек. Численность карачаевцев вместе с ногайцами в 1841 г. составляет 34 тыс. человек (Зап. Императорского... 1864. Кн. 1. С. 1–6). Учитывая, что по другим источникам население в этот же период проживало в 2482 дворах и составляло 16,5 тыс. человек, а в 1838 г. из-за переселения в другие регионы их насчитывалось 12 тыс. человек (Там же), то численность карачаевцев должна была составить около 22 тыс. человек. Правда, в 1833 г. этот показатель, по сведениям военной разведки, равнялся 24 тыс. (Кабузан, 1996. С. 144, 145). По данным 1846–1852 гг., после морозных болезней, эпидемии холеры карачаевцы жили в Карт-Джурте в 311 дво-

рах, в Хурзуке – в 311 дворах, Учкулане – в 278 дворах (всего – 900 дворов) (Тамбиев, 1931. С. 6). Исходя из того, что на двор приходилось 3–5 семей, а в каждой семье было 5–7 проживающих, можно допустить, что численность карачаевцев составляла 27–29 тыс. человек.

Здесь не учтены данные по количеству семей в дворах, а также о карачаевцах других регионов Центрального Предкавказья. Они в это время жили в хуторах по Маре, Кубани, около Каменного моста (по 20 дворов), а также по Малке, Мушту, Лахрани и в Хасауте (РГВИА. Ф. 38. Оп. 7. Л. 1–5об., 9–15; РГВИА. Ф. 482. Ед. хр. 192. Л. 142). Далее, немало карачаевцев проживало в Баксанском ущелье, например, в древних аулах Учкумель, Гижгит и других, которые сначала были заселены баксанскими карачаевцами, затем – выходцами из Безенгиевского общества, потом к оставшимся коренным жителям присоединились вернувшиеся обратно карачаевцы верховьев Кубани (Робакидзе, 1963. С. 183). Есть сведения о проживании карачаевцев в Пятигорске в “Карачаевской слободке” или “Карачаевке” и в хуторе “Карачаев” под Армавиром (Виноградов, 1995). По всей видимости, на территориях вне верхней Кубани было не более 500 дворов карачаевцев. По данным 1851 г., численность балкарцев оценивалась таким образом: балкарцы – 5250 человек, холамцы – 600, безенгиевцы – 750, чегемцы – 1825, урусбиевцы – 445 человек. В целом – 8870 (Битова, 1997. С. 25–29). В 1858 г. численность карачаевцев определяется в 24 тыс., балкарцев – в 8,9 тыс. человек (Кабузан. С. 144, 145).

Интересные сведения о численности карачаевцев можно почерпнуть из донесений 1859 г.: они насчитывали “9870 душ мужского пола” (Военный сборник. 1864. № 10. С. 164–170). Формально приравнявая численность мужчин и женщин, мы получаем 19 740 человек. Вполне возможно, что в это число не входили патриархальные рабы, жившие в усадьбах и домах владельцев, крепостные крестьяне, не имевшие дворов, жившие в кошах, расположенных на достаточно большом расстоянии от селений. Если ориентироваться на эти данные, можно предположить, что карачаевцев было не менее 25–27 тыс. человек. Балкарцев в этом же 1859 г. исчисляли в 4919 человек, холамцев – 1150, безенгиевцев – 800, чегемцев – 3086, баксанцев или урусбиевцев – 717 человек (81) или 10 672. В том же году, по сведениям другого источника, их численность определяется в 11 263 человека (Территория и расселение... 1992. С. 86). Таким образом, все карачаево-балкарское население ко времени крестьянской реформы можно приблизительно определить более чем 35 тыс. человек.

До 19 февраля 1862 г., т.е. до прокламации графа Евдокимова, у карачаевцев насчитывалась 2801 семья (ГАКК. Ф. 574. Оп. 1. Ед. хр. 507), что можно считать вполне достоверным фактом по отношению к их кубанской части, поскольку к этой прокламации готовился документ, в котором его составители исходили из определения количества удобных земель (25 925 дес.), которыми владели 1477 семей княжеского (бий), узденского трех степеней (ёзден) сословий и лично свободных граждан общества с привилегиями – каракиши и без привилегий – эскиазат или саркит. В 1865 г. численность карачаевцев определена по четырем селениям: Карт-Джурт и Дуут – 4429 человек, Учкулан – 4216, Хурзук – 4816 или в целом 13 461 человек (Невская, 2002. С. 143), и это не считая населения Дуутского, Тебердинского и Хасаутского ущелий.

Однако, по неполным сведениям 1867 г., карачаевцев было 17 тыс. человек, а балкарцев, чегемцев, безенгиевцев, баксанцев, холамцев – 11 тыс.

В 1872 г. карачаевцев исчисляли в 18 144 человека, а спустя десять лет их численность не претерпела существенных изменений, составив 18 799 (Шаманов, 1997. № 67. 20 авг.). По сведениям же 1873 г., в Большом Карачае было 3017 дворов с населением 15 907 человек (без учета аулов в Терской обл. и аула Теберды Кубанской обл.) (Памятная книжка... 1873. С. 274). Но эти сведения расходятся с приведенными ранее, по которым в 1200 дворах проживало 17 205 человек. Следовательно, не умаляя эти данные, становится важным более детально изучить расселение карачаевцев вне Эльборусского округа. Архивные материалы свидетельствуют, что часть карачаевцев в 1873 г. переселилась в пределы Османской империи (Бегулов, 2002. С. 157). Кроме того, карачаевцы проживали также в Терской области. Что же касается численности балкарцев, то она в 1874 г. определяется в 13 608 человек.

На 1880-е годы приходится очередная волна мухаджирства – переселения горцев в Османскую империю. По расчетам ряда исследователей, в 1884–1887 г. из Карачая переселилось не менее 5 тыс. человек, а из Балкарии – не менее 2 тыс. (Кипкеева, 2000. С. 29). Поэтому при определении численности карачаево-балкарского народа последующих лет следует учесть и эти данные. По сведениям Е.Д. Фелицина (1848–1903), карачаевцев Кубанской области насчитывалось 18 468, а по данным января 1886 г. было 18 525 человек (10 селений, 2764 семьи, 9501 человек мужского пола и 9024 – женского), тогда как к августу того же года их численность резко увеличилась, достигнув 23 334 (10 селений, 3086 семей, 12 028 человек мужского пола, 11 306 – женского) (ГАКК. Ф. 460. Оп. 1. Д. 209. Л. 7–8). При этом авторы переписи приводят сословную принадлежность учтенных, среди которых князья и дворяне (уздени и каракиши) составили 27%, а остальные крестьяне различных категорий до 70%. В этих документах различают первые данные от вторых выражением “приблизительные данные” и “данные после поверки”.

В 1882 г. балкарцев насчитывалось 12 774. Через два года, в 1884 г., балкарцев определяли в 5008, холамцев – 1045, безенгиевцев – 1825, чегемцев – 2721, урусбиевцев – 528; в целом – 12 776 (Битова, 1997. С. 29). За два года (1882–1884 гг.) их численность почти не изменилась. В то же время представляется, что эти данные нельзя считать полными, так как вряд ли при высокой рождаемости и низкой смертности населения численность балкарского народа не росла.

Таким образом, динамика численности карачаево-балкарского населения за период с конца XVIII по 80-е годы XIX в. менялась не существенно, а в некоторых его обществах даже сократилась. В Карачае и Балкарии за этот период перестали существовать селения по рекам Лахрани, Мушту, Аманколу, Джаланколу, Малке и т.д. Следует также обратить внимание на влияние миграции населения во второй половине XVIII – начале XIX в., вызванные усилением противостояния как между османским и российским государствами, а также политикой российских властей по отношению завоеванных народов, земельными реформами, урезавшими права местных владельцев и крестьян на владение и распоряжение землями, лесами, эпидемиями чумы, холеры.

Население в период между переписями 1897 и 2010 гг. Во второй половине XIX в. в Российской империи стали обладать более точными данными о численности населения, в том числе карачаево-балкарского народа. По Кубанской области численность карачаевцев составила за 1897 г. 26 877 человек (Первая всеобщая перепись... 1902. Т. 65. С. 3), тогда как многие карачаевцы проживали в Терской области (не менее 5 тыс.). После анализа населения других регионов удалось получить данные, согласно которым в Российской империи в 1897 г. проживало 33 тыс. карачаевцев. В результате этой переписи наблюдается новая волна переселения в Османскую империю (1905–1906 гг.). За 20 лет только из одного Карачая переехало 17 200 человек, и это без учета переселенцев в другие годы.

После установления советской власти учет численности населения стал важным инструментом в утверждении в стране плановой экономики. В 1926 г. карачаевцев в Карачаевской автономной области насчитывалось 52 503 (26 283 мужского пола и 26 220 женского), а балкарцев в Кабардино-Балкарской автономной области – 33 197 (17 061 м.п. и 16 136 ж.п.). Небольшое число карачаевцев и балкарцев проживало в Армавире, Нальчике и др. Почти за 30 лет, с 1897 по 1926 г., общая численность карачаевцев и балкарцев выросла с 50 тыс. до 90 тыс. Согласно переписи 1937 г., в РСФСР карачаевцы и балкарцы или как в переписных листах “карачаево-балкарцы” насчитывали 108 455 человек (ВПН... 2007. С. 89), из которых в Кабардино-Балкарской АССР проживало 39 145 человек, а в Орджоникидзевском крае, куда входила Карачаевская автономная область – 69 310 человек (Там же. С. 93, 100). В СССР же проживало 108 545 человек (ВПН... 2007. С. 86). По данным последующих советских переписей численность карачаевцев и балкарцев представлена таким образом (табл. 1):

Таблица 1

Национальность	1939 г.	1959 г.	1970 г.	1979 г.	1989 г.
Карачаевцы	75 763	81 403	112 741	131 074	155 936
Балкарцы	42 685	42 408	59 501	66 334	85 126
Всего	118 448	123 811	172 242	197 408	241 062

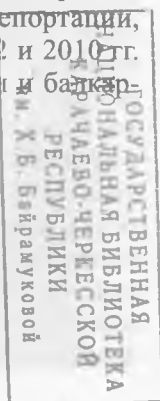
Источник: РГАЭ. Ф. 1562. Оп. 336. Д. 5944. С. 57–67.

За период с 1939 по 1959 г. численность карачаевцев и балкарцев практически не увеличилась в результате их массовой гибели во время депортации, преступного изгнания с исторической родины. По переписи 2002 и 2010 гг. численность населения, идентифицировавшей себя карачаевцами и балкарцами, составила (табл. 2):

Таблица 2

Национальность	2002 г.	2010 г.
Карачаевцы	192 182	218 403
Балкарцы	108 426	112 924
Всего	300 608	331 327

666729



Таким образом, за период между переписями населения 1897 и 2010 гг. численность карачаевцев и балкарцев увеличилась с 50 тыс. до 331 327, т.е. более чем в 6 раз. Необходимо подчеркнуть, что в странах Средней Азии и Казахстане карачаевцев, у которых и мать и отец являются карачаевцами, составляет не более 10 тыс., тогда как всех лиц карачаевской национальности, родившихся в том числе в смешанных браках, исчисляют до 22 тыс., а балкарцев – до 10 тыс. человек. В целом карачаево-балкарского населения в России и зарубежных странах насчитывается около 460 тыс. человек.

3. АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ДАННЫЕ

В антропологическом плане карачаевцы и балкарцы недостаточно изучены. Все же на основе разнообразных исследований было показано, что оба народа имеют кавказские корни (Алексеев, 1960, 1974; Алексеева, 1963, 1971; Батчаев, 1986; Гадло, 1994; Мизиев, 1971). Рассмотрим разные виды антропологических данных, которые могут быть использованы в анализе проблемы происхождения карачаевцев и балкарцев.

Палеоантропология. 1) Палеоантропологические материалы представлены всего тремя незначительными средневековыми сериями, имеющими увязку с местным населением: из В. Чегемского могильника (XIII–XIV вв.) в Кабардино-Балкарии (Алексеев, 1974), из плиточных могил Курноятского могильника (Алексеев, 1980) и серией из склепов в Черекском ущелье XVII–XIX вв. (Алексеев, 1974).

2) С очевидностью можно утверждать генетическое родство карачаевцев и балкарцев с другими центрально-кавказскими народами и что тюркизация не сопровождалась сменой населения и нарушением генетической преемственности между населением до и после тюркизации (Алексеев, 1974; Алексеев, Гохман, 1984), что говорит о том, что биологическое смешение если и имело место, то носило спорадический и немассовый характер.

Соматология. М.Г. Абдушелишвили изучил по одной мужской выборке карачаевцев (101 человек) и балкарцев (100 человек). Проведя классификацию 160 кавказских групп по комплексу признаков, детали которой изменялись от работы к работе, он констатирует принадлежность карачаевцев и балкарцев кавказскому типу, имеющему местное, кавказское, происхождение. По кавказскому масштабу это высокие, круглоголовые люди, с большими продольным и поперечным диаметрами черепа, очень высоким и широким лицом, широким лбом, с сильным ростом волос на груди и слабо растущей бородой, с очень светлыми глазами, с большим процентом складки верхнего века и т.д. По сумме признаков обе группы чрезвычайно сходны друг с другом и рассматриваются автором как единое целое. Они сближаются на этническом уровне с народами Северного Кавказа – чеченцами, ингушами, осетинами, черкесами, кабардинцами (Абдушелишвили, 1994; 2003). Произведенный по данным М.Г. Абдушелишвили кластерный анализ матрицы морфологических дистанций между 12 этносами Кавказа выявил скопление, в котором тесно сходные карачаевцы и балкарцы объединились с осетинами, чеченцами и ингушами. Таким образом, многомерный статистический анализ



Старейшины княжеского тухума
Урусбиевых (Балкария). (Из кн.:
Текеев, 1989. Ил.)



Карачаевки из княжеских родов Крым-
шамхаловых и Коджаковых.

Из личного архива З.Б. Кипкесвой



Ильяс Батчаев, начало XX в.
Из личного архива З.Б. Кипкессвой

подтвердил выводы М.Г. Абдушелишвили относительно круга народов, с которыми карачаевцы и балкарцы наиболее сближены (Хить, 2004. С. 158, 159).

Крупномасштабное исследование, в котором были обобщены данные разных авторов о 220 группах Кавказа, в том числе материалы М.Г. Абдушелишвили, выполнено В.Е. Дерябиным (2003; 2008). Применением многомерного канонического анализа были выявлены три скопления выборок. Самое крупное из них объединило большинство выборок, относящихся к балкано-кавказской расе – одному из вариантов южноевропеоидной расы. В пределах этого кластера обособился нахско-дагестанский субкластер, включивший также карачаевцев и балкарцев. Соматологически все группы этого субкластера характеризуются чертами кавкасионского типа.

Одонтология. Р.С. Кочиев в 1968–1969 гг. собрал слепки зубов 107 школьников г. Карачаевска и 104 балкарцев Советского района Кабардино-Балкарии. Рассмотрев эти группы на фоне остальных кавказских популяций, он обнаружил их взаимное сходство по зубным характеристикам. В результате статистического анализа обе группы расположились на периферии компактного скопления, сформированного остальными выборками (Кочиев, 1979).

В.Ф. Кашибадзе в 1985 г. изучила школьников Карачаевского района Карачаево-Черкесии (131 человек) и балкарцев Эльбрусского района Кабардино-Балкарии (127 человек). Обе группы характеризуются чертами южного грацильного комплекса, в виде его западного варианта, к которому относятся также население Северного Кавказа, горцы Большого Кавказа, включая Дагестан, а кроме того, армянские и прибрежные западнотурецкие группы. Особенностью карачаевцев и балкарцев является комбинация повышенных частот встречаемости четырехбугорковых форм первых нижних моляров и пониженных частот четырехбугорковых форм вторых нижних моляров (что обнаруживается также у осетин и ингушей). Это сочетание маркирует аланский компонент, особенно проявляющийся у карачаевцев. По остальным признакам карачаевцы и балкарцы не выделяются на общекавказском фоне.

Дерматоглифика. Г.Л. Хить в 1966–1967 гг. исследовала две дисперсные группы школьников: карачаевцев г. Карачаевск (104 мальчика и 82 девочки) и черкесских балкарцев с. Советское Кабардино-Балкарской АССР (101 мальчик и 85 девочек (Хить, 1983). Новые материалы, собранные в последние годы, пока не введены в научный оборот. Обе группы характеризуются чертами, свойственными народам Северного Кавказа, и необычайно сходны: практически это народы-близнецы. В системе 41 выборки из всех основных этносов Кавказа карачаевцы и балкарцы, тесно сблизившись друг с другом,

объединились в одном кластере с основными грузинскими субэтнотносами, а также с греками Кавказа, грузинами-мохевцами, кумыками и армянами (Хитъ, 1983. С. 101). При увеличении числа кавказских выборок до 84 (Хитъ, Асланишвили, 1986; Хитъ, 2004) карачаевцы по комплексу признаков оказались наиболее близки к балкарцам, в меньшей – к азербайджанцам, абазинам, адыгейцам, кабардинцам, абхазам и армянам. Балкарцы, в свою очередь, обнаружили максимальное сходство с карачаевцами, в меньшей степени – с абазинами, азербайджанцами, кабардинцами, армянами, абхазами, черкесами и осетинами. На дендрограмме, отражающей взаимоотношение выборок по комплексу признаков, очень тесно сближены карачаевцы и балкарцы, которые вместе с азербайджанцами образовали “тюркский” кластер, слившийся затем с “абхазо-адыгским” (адыгейцы, черкесы, кабардинцы, абхазы). Присутствие азербайджанцев как одной из наиболее близких к балкарцам и карачаевцам групп на дендрограмме можно было бы расценить как артефакт, вызванный статистической процедурой кластеризации, так как по величинам и сочетаниям признаков азербайджанцы являются носителями развитого южноевропейского комплекса, значительно ослабленного у всех популяций Северного Кавказа. Однако и в ряду индивидуальных расстояний между карачаевцами и балкарцами, с одной стороны, и перечисленными выше народами – с другой, азербайджанцы постоянно присутствуют в качестве одного из близких народов. Этот факт заставляет подумать о наличии общих элементов в расогенезе тюрков Кавказа (исключая популяции ногойцев).

В заключение подведем итоги антропологического изучения карачаевцев и балкарцев. Оба народа имеют аборигенное происхождение. Об этом говорит их краниологическое сходство с другими горскими народами, ретроспективно прослеживаемое вплоть до I тыс.н.э. В формировании карачаевцев и балкарцев принимали участие различные пришлые группы различной языковой и расовой принадлежности. Однако ни аланский компонент, ни присутствие групп центральноазиатского происхождения в золотоордынское и постзолотоордынское время не сыграли значительной роли в формировании антропологических особенностей населения более позднего времени. Их основу составил древний местный субстрат, на который наслаивались различные антропологические компоненты, связываемые с генетическим влиянием пришлых групп разной языковой принадлежности.



Чукай и Дюгерхан Хаджиевы в период депортации.

Из личного архива Т.М. Хаджисвой



Карачаевец, старшина аула (конец XIX в.).

Фотоархив КБНЦГИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 6
(Карачасвцы. Балкарцы)



Карачаевка, конец XIX в.

Фотоархив КБНЦГИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 6
(Карачасвцы. Балкарцы)

Карачаевка, конец XIX в.
Фото Ф. Энгеля



Мальчик, семья князя Тау-Солтана
Крымшамхалова.
Фото Д.И. Ермакова



Девочка. Чегем, XIX в.
Фотоархив КБНЦГИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 6
(Карачаевцы. Балкарцы)

Однако это влияние не было настолько сильным, чтобы существенно изменить комплексы признаков рассмотренных систем.

В результате обнаружено близкое сходство обоих народов по признакам соматологии и дерматоглифики, что говорит об их общих корнях и единстве. Редкие случаи расхождений могут объясняться как несовпадением выборок, изученных разными авторами, так и различиями в природе признаков, методах их определения и статистического анализа данных. Так, по строению зубных коронок карачаевцы и балкарцы несходны и выделяются на общекавказском фоне благодаря максимальной выраженности “аланского” комплекса признаков. Соматологически карачаевцы и балкарцы относятся к кавкасионской расе северокавказских популяций с ослабленной южноевропеоидной основой.

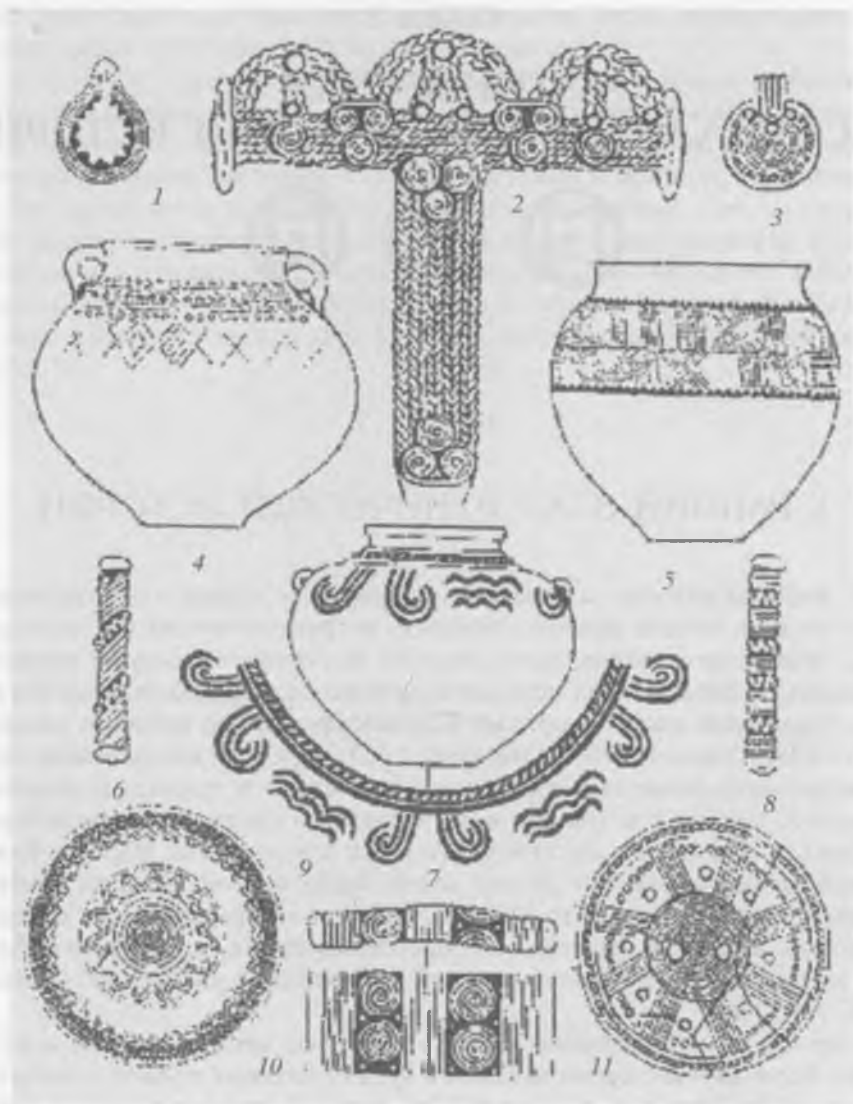
ЭТНИЧЕСКАЯ И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ



1. РАННИЙ ЭТАП ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ

Проблема этногенеза карачаево-балкарского народа в основном решается на основе археологических, антропологических и этнографических материалов, исторических источников, которые позволяют утверждать об автохтонных истоках карачаево-балкарской этнической общности, уходящими своими корнями в древнекавказскую историю (Алексеев, 1972. С. 129; Крупнов, 1960; Алексеева, 1963). Древние автохтонные племена Центрального Кавказа явились основным ядром в этногенезе карачаево-балкарского народа, с которыми в последующем слились тюркоязычные, а, возможно, и ираноязычные этнокультурные компоненты. Народы Кавказа “следует рассматривать как реликт древнейших племен Кавказа”, заселявших предгорья Центрального Кавказа, который сформировался “на той же территории, какую он занимает и в настоящее время, в результате консервации антропологических особенностей древнейшего населения” (Алексеев, 1974. С.196, 206).

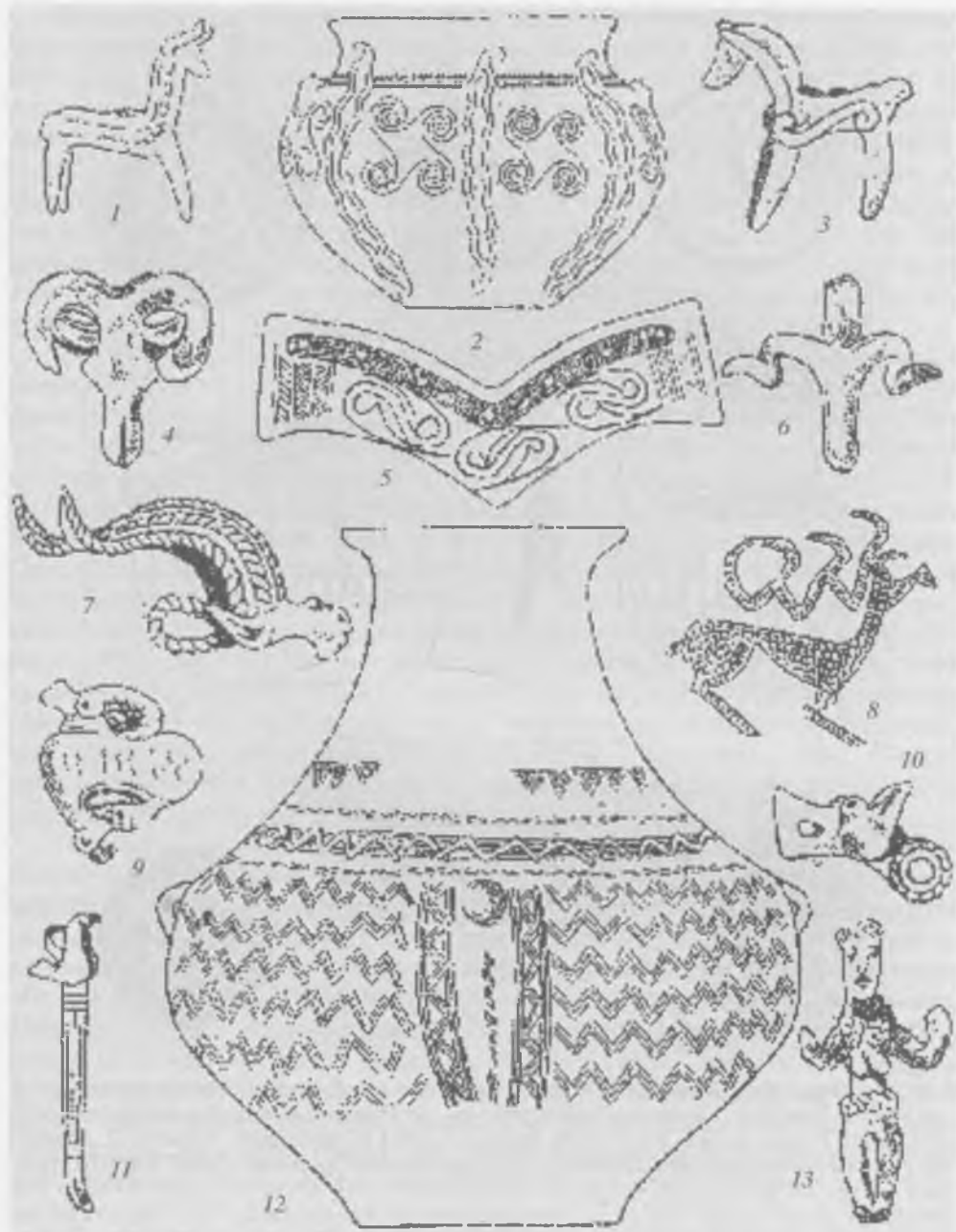
В период раннебронзового века (IV – первые века III тыс. до н.э.) территория Карачая и Балкарии входила в ареал обитания племен – носителей майкопской культуры, в формировании которой прослеживаются как коренные, сугубо кавказские основы, так и переднеазиатское влияние (Мунчаев, 1975. С. 376). Следует отметить, что территория предгорной части Центрального Кавказа входила в ареал расселения более древних племен, на которые наложились пришлые этнокультурные элементы “майкопцев”. В то же время майкопцы оставили за собой, если основываться на данных физической антропологии и материальной культуры горских племен указанного выше периода и более позднего времени, не очень глубокие следы, а, наоборот, испытали на себе влияние населения предшествующего времени. Данная эпоха отмечена появлением в регионе элементов степных культур, в первую очередь связанных с носителями древнеямной (курганной) культуры. Кроме того, в майкопское время как в нагорную часть Карачая, так и в предгорно-равнинные районы Центрального Предкавказья проникают какие-то племена – строители монументальных дольменообраз-



Керамика и бронзовые украшения II тысячелетия до н. э. из территории Кабардино-Балкарии: 1-3, 6-8, 10 - из с. Былыма, 4-5 - из с. Лечинкая, 9 - из с. Чегем-2, 11 - из г. Прохладного (4-5 - из раскопок В.М. Батчаева и И.М. Чеченова; 9 - из раскопок И.М. Мизиева, Р.Ж. Бетрозова и А.Х. Нагоева; 1-3, 6-8, 10-11 - находки в разрушенных погребениях)

ных гробниц, раскопанных в г. Нальчике, у с. Кишпек и др. (Чеченов, 1984. С. 228, 252).

В среднебронзовом веке на рассматриваемой территории формируется смешанная в этнокультурном отношении так называемая Северокавказская культура (около середины III - первой половины II тыс. до н.э.), в ранней стадии которой сохранялись определенные следы влияния майкопской культуры (Марковин, 1960. № 99. С. 30-86; Бетрозов, Нагоев, 1984. Т. 1. С. 85). Тем не менее она в целом существенно отличается от майкопской



Искусство I тысячелетия до н.э. (керамика, статуэтки, графические изображения). 1-4 — из с. Быльма, 5 — из с. Гижига, 6 — из с. Заюково, 7, 13 — из с. Лашкуты, 8 — из с. Нартана, 9 — из с. Нижнего Чегема, 10 — из с. Бедика, 11 — из с. Советского, 12 — из с. Каменномостского (1, 3-7, 10, 11, 13 — случайные находки, хранятся в Государственном Эрмитаже, КБКМ и КБИГИ КБНЦ РАН; 2, 8, 12 — из раскопок В.М. Батчаева; 9 — из раскопок П.Г. Акритаса)



Искусство сарматского периода (III в. до н.э. – III в. н.э.). 1, 8, 9 – из Чегемского ущелья, 2–3 – из ущелья Узун-Кол (Карачаево-Черкесия), 4–6 – из Нижне-Джулатского могильника близ г. Майского, 7 – из с. Хабазы. (1, 9 – по Е. Зичи; 2–3 – по Т.М. Минаевой; 4–6 по М.П. Абрамовой; 7–8 – случайные находки, хранятся в Государственном Эрмитаже и КБИГИ КБНЦ РАН)

культуры и широко известна среди исследователей под названием “северокавказская историко-культурная область”. Степное влияние на “северокавказцев” усиливается со стороны носителей катакомбной культуры, которые с самого начала наложили существенный отпечаток на формирование северокавказской исторической общности (Чеченов, 1984. С. 234). Их памятники, относящиеся ко второй половине III – середины II тыс. до н.э. выявлены в предгорной зоне Карачая (у г. Усть-Джегуты, с. Холоднородниковского).

В эпоху поздней бронзы и раннего железа этнические процессы стали более интенсивными и разнообразными, что привело к формированию новой культуры, известной под названием “кобанская культура” (XII–IV вв. до н.э.), которая стала важной субстратной основой в последующем формировании почти всех современных народов Северного Кавказа (Козенкова, 1989. С. 267). Её ареал охватывал обширное пространство от верхнего течения р. Урупа на западе до северо-западного Дагестана на востоке. От своих предков носители “кобанской культуры” унаследовали определенные черты “не только в традиционности форм отдельных предметов, например, кинжалов и булавок, но и в элементах местного гончарства, в приемах сооружения погребальных камер” (Козенкова. С. 257).

На заре железного века на территории Центрального Предкавказья появилась третья (после “ямников” и “катакомбников”) волна степных племен – киммерийцы (IX–VII вв. до н.э.), которых сменили скифы (VII–VI вв. до н.э.), закрепившие за собой ряд стратегически важных пунктов в предгорьях Кавказа и частично смешавшиеся с “кобанцами” (Батчаев, 1985. С. 54), а скорее с союзом племен, носителями различных этнокультурных начал, но обладавшими общими чертами хозяйственно-культурного типа. Предполагается, что примерно к рубежу IV–III вв. до н.э. в плоскостной части Центрального Предкавказья процесс смешения расселившихся здесь скифов и позднекобанского населения находился на стадии завершения (Кереев, 1988. С. 101). Причем интересно отметить, что ряд исследователей указывают на неоднородность скифов в этническом и языковом отношении (Менгес, 1979. С. 29), и на наличие в скифском массиве древнеираноязычных, прафинноугорских, прототюркских племен (Чистякова, 1961; Сибирский вестник. 1888. Т. 87. С. 3, 4; Лаппо-Данилевский, 1887; Мищенко, 1884; Аристов, 1896; Менгес, 1979. С. 29).

Период расселения сарматов и их потомков в степях и предгорьях Центрального Кавказа охватывает III в. до н.э. – III в. н.э. В этот период в черноморско-каспийском междуморье известны такие племена сарматского круга как аорсы, сираки, тохары, а также массагеты, а с I в. н.э. – аланы. Археологами отмечается, что “в горных районах в сарматскую эпоху продолжали обитать местные племена – прямые потомки древних кобанцев” (Абрамова, 1989. С. 271, 272). Вполне возможно, что именно в первые века н.э. начались новые процессы смешения среди населения Кубано-Терского междуречья, включая горную и предгорную зоны региона. Гай Плиний Секунд (I в. н.э.) в своей “Естественной истории”, сообщая о народах, расселившихся от берегов Меотиды (Азовского моря) до Ставропольской возвышенности, упоминает камаков, автаков, оранов, карастасеев. Последних он локализует “у Кавказского хребта” (Подосинов, Скрижанская, 2011. С. 187). Такие сведения позволяют предполагать, что в результате смешения автохтонного населения со степными племенами на Центральном Предкавказье сформировалась новая этническая общность под именем карастасеи. При этом следует заметить, что схожее с именем карастасеев название местности – Хорузон, имя народности гарша, киарус-р, к.р.г(ч).р или к.р.г(ч).ре, сохраняется в трудах авторов VI–X вв.

2. ЭТНИЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В СРЕДНИЕ ВЕКА И НОВОЕ ВРЕМЯ

Средние века. Огромное влияние на изменение этнической карты Северного Кавказа сыграло Великое переселение народов, отсчет которого ведется с 372 или 374 г., когда из-за Волги в пределы Восточной Европы началась массовая миграция гуннских племен; в 395 г. они фиксируются уже в Приазовье и районе транскавказских перевалов, занимая тем самым “пустынную страну” (*Артамонов*, 1962. С. 52, 53). Следует отметить, что проникновение племен гуннского круга на Северный Кавказ началось задолго до упомянутой даты. Одна из армянских летописей сообщает, что царь Армении Хосров II (217–238), воевавший с Сасанидским Ираном, “открыл” Аланские ворота (т.е. Дарьяльский проход) и призвал с Северного Кавказа гуннов (*Новосельцев*, 1990. С. 132, 133). История Армении Февастоса Бузанда сообщает, что при Хосрове II в Армению вторгся маскутский царь Санесан, в войске которого были гунны (*Февастос Бузанд*, 1953. С. 15). Оба источника указывают на то, что какая-то группа гуннов проникла на Кавказ задолго до IV в. В позднеантичных источниках сообщается, что до IV в. у Меотиды жили тюркские племена “алпидзуров, алцидзуров, итимаров, тункарсов и баисков” (Вопросы языковых контактов. 1982. С. 47).

Под натиском гуннов на Центральный Кавказ переместилась часть аланов, которых завоеватели “подчинили себе, обессилив частыми стычками” (*Иордан*, 1997. С. 91). К 550-м годам в пространстве от “Каспийских ворот” (здесь: Дарьяльского прохода) до озера Меотиды (Азовское море) поселились многочисленные гуннские племена, которые включили в ареал своего расселения и влияния прилегающие к абасгам горы (Прокопий из Кесарии. 1950. С. 402), т.е. территорию Карачая и Балкарии.

Захарий Ритор (VI в.) сообщал, что к северу от Каспийских ворот, т.е. Дарьяльского прохода “болгары.., у них есть города, и аланы, которые имеют пять городов”. Имеются также сведения о 13 племенах, живших в шатрах: оногуры, огуры, сабиры/савиры, кутригуры, абары, хазары, сарагуры, эфталиты /“белые гунны”/ (*Алемань*, 2003. С. 506, 507). В связи с этим интересно сообщение Прокопия Кесарийского (490/507–562 гг.) о событии, связанном с завоеванием римлянами территории Абхазии: “Правитель абасгов Олсит с небольшим отрядом сумел бежать и удалился к жившим поблизости гуннам, в пределы Кавказского хребта”, причем эти гунны именуются им как сабиры (*Прокопий Кесарийский*, 1996. С. 17, 40).

В топонимии народов Северного Кавказа также встречаются названия, связанные с савирами: высокий отрог Главного Кавказского хребта – Собер-Баш (Кабардино-Балкарская Республика), Сафири-ком, прежнее название Дигорского ущелья, или Сапыры-ком (Сапыров ущелье) (*Цагаева*, 2010. С. 96–98; *Ворошилов*, 2007. С. 188–190).

В конце VI в. Северный Кавказ, включая проживавшие здесь гуннские племена, входит в состав Тюркского, а после его раздела в 604 г. – Западно-Тюркского каганатов, в которых правила династия Ашина. В его недрах возникают государственные образования племенных объединений из числа гуннского круга – хазар (во главе с ветвью того же рода Ашина) и болгар



Оборонительная башня в Хумаринском городище (VII–X/XI вв.) (по Х.Х.-М. Биджиеву)

(во главе с родом Дуло), которые обретают самостоятельность после 630 г. с распадом Западно-Тюркского каганата.

К V–VI вв. относится миграция в регион, в том числе в Центральное Предкавказье, значительные группы болгарских племен (огуры, биттогуры, сарагуры, утигуры, кутигуры, оногуры и т.п.), которые застали здесь смешанное, состоящее из проникших в этот регион в более ранний период булгар и алан, включая роксалан. В армянских источниках той поры называются четыре племени кубанских болгар: дучи-болгар, купи-болгар, огхондор-болгар и чдар-болгар. С болгарским наследием исследователи связывают множество памятников древнетюркской рунической письменности от р. Чегема (Балкария) на востоке до р. Большой Лабы на западе (Карачай), а также элементы местной топонимии: например, гидроним и ороним Агур в верховьях рек Кыфара и Теберды в Карачае (Кузнецов, 1980. С. 103; Биджиев, 1989. С. 45), само название Балкарии (Мизиев, 1991. С. 137).

Болгарский (булгарский) компонент в историко-культурном наследии карачаево-балкарской общности хорошо иллюстрируется материалами языка. Специалистами отмечается, что “своеобразие карачаево-балкарских словообразующих аффиксов заключается в том, что часть их имеет булгарский фонетический облик” (Хабичев, 1989. С. 21, 22). К этому же можно добавить многие слова, например, тырхан (тархан), самыр (волкодав), къандагъай (клоп) и других слов и словосочетаний, которые имеют исключительно булгарскую огласовку, отличаясь от такой же огласовки в других тюркских языках.

К концу VII в. территория Северного Кавказа, в том числе Карачая и Балкарии, вошла в состав Хазарского каганата, который предпринял энергичные меры по укреплению своих позиций по транскавказским перевалам и прилегающим районам Центрального Кавказа. На Хумаринском плато хазары возвели одну из самых мощных крепостей Восточной Европы с цитаделью.

В хазарский период формируется так называемая салтово-маяцкая археологическая культура. В ее создании, наряду с болгарами и хазарами, участвовали аланские, а позднее и печенежские племена верховий Кубани и Терека. Территория распространения данной культуры охватывала пространство от верховий Дона и Донца на севере до предгорий Северного Кавказа на юге, от Восточного Крыма на западе до степей Поволжья на востоке. “Богатство и целостность этой культуры не вызывали сомнений в том, что она должна принадлежать сильному государственному объединению, а таким объединением в те столетия в восточноевропейских степях был Хазарский каганат” (Мастыкова, 1997. С. 80).

Хазарский компонент в культурном и религиозном наследии карачаево-балкарского народа выявляется многими исследователями. Еще в 1920-е годы А.Н. Самойлович указывал, что общий хазарский пласт объединяет “в той или иной степени чувашей, карачаевцев, балкаров, месчеряков и некоторые финские народы Поволжья” (Самойлович, 1924. С. 210). “Название дней недели у карачаевцев и балкаров частично обнаруживает знаменательную связь с названиями дней недели у крымчаков и караимов, с одной стороны, и у чувашей с башкирцами – с другой, как далекий отзвук культурных (а не языковых) отношений в эпоху Хазарского царства” (Самойлович, 1926. С. 6). Топонимы, связанные с именем хазар, обнаруживаются в Карачае (Кузнецов, 1980. С. 87–92) и Балкарии, где у селения Былым располагается городище Гацар-Кала, т.е. “Хазарская крепость” (Биджиев, 1993. С. 268, 269). В карачаево-балкарском фольклоре, особенно в паремиях, встречается имя древнего правителя “Обади”, сопоставляемое с именем хазарского царя Обадия (Биджиев, 1993. С. 269). С хазарскими терминами *гила* “владелец” + *тархан* “служилый” связывается имя героя карачаево-балкарского нартского эпоса Гилястырхана (Каракетов, 1995. С. 299. Примеч. 5). Немало терминов и религиозных обрядов в карачаево-балкарской обрядово-культовой жизни также восходят к хазарской эпохе.

Таким образом, на территории Центрального Предкавказья в VI в. весьма отчетливо вырисовывается тюркское присутствие, которое практически в неизменном виде сохраняется вплоть до X в. и сохраняется во многих элементах материальной и духовной культуры населения X–XV и последующих веков. Все это дает основание для вывода о формировании на территории современных Карачая и Балкарии в VI–VII тюркского ядра средневековой карачаево-балкарской народности.

В конце IX в. в каганате расселились печенеги, наследием которых, по-видимому, является обозначение карачаевцами, балкарцами и кумыками поселений как “кент”, не характерное для кипчакских племен, например: Кара-кент (напротив Хумаринского городища), Огъары Тургъул-кент (совр. Кяфар), Тёбен Тургъул-кент (местность между станицами Кардоникской и Зеленчукской), Бабу-гент, Урду-кент (Карачай и Балкария), а также кумыкские – Карабудах-кент, Кая-кент и др. Спецификой карачаево-балкарских названий раннесредневековых поселений – “гата” (Ам-гата, Инджур-гата, Дже-гата, Гендже-гата, Тун-гата (Дон-гат), Грау хуналы гата (как именовалась Хумара). В связи с этим важно напомнить об обозначении печенежских крепостей термином “гата/гаты/ката/каты”, что отражено в труде Константина Багрянородного “Об управлении империей” (945 г.): Салма-Каты, Кра кна Каты, Гизу Каты, Тун Гаты, Сака Каты.

Следует отметить, что известные тюркологи, в частности Л.С. Левитская, приводят достаточно серьезные доводы в пользу принадлежности печенежского языка к кыпчакской группе тюркских языков по фонетическим особенностям: изменение $g > j > 0$ и $g > w$ в середине и конце слова; изменение $a > \bar{a}$ под влиянием последующих j и $\bar{c}$; сужение $\bar{a} > e$ и $e > i$ в первом слоге; неопределённость распределения губных гласных в первом слоге. Наряду с этим этот же язык по Махмуду Кашгари имел сходные черты с языками болгар и сувар: сокращение конца слова (утрата g); наличие z в середине и конце слова вместо d и j др. тюркских диалектов; наличие причастия на $-asy$ (Левитская, 1975. С. 508, 509), что свойственно и для карачаево-балкарского языка.

О пребывании печенегов в пределах Центрального Предкавказья, ссылаясь на более ранний источник, отмечает Леонти Мровели (XI в.), указывая на то, что “Цари Картли – Азорк и Армазел... привели царей овсских – братьев-голиафов по имени Базук и Анбазук – с войском овсским. И привели они с собой пачаников и джиков” (Мровели Леонти, 1979. С. 33) “так как Пачаникети граничила в ту пору с Овсети по ту сторону реки Овсетской, и Джикети была там же” (Там же. С. 85), т.е. на Кубани.

Часть печенегов или входившее в состав печенежского союза племен скорее всего являлась носителями имени карча и карача. В данном аспекте интересны сведения Анны Комнин о военачальнике великом этериархе аргире Караца/Карача, жившего при ее отце Алексее Комнине (XII в.) и являвшимся печенегом по происхождению. При этом он, как и другой военачальник Уз, назван по имени народа, которому он принадлежал (Анна Комнина, 2010. С. 13, 209, 240, 241, 274, 544, 686, 687), т.е. карачаям.

Во второй половине X в., вследствие упадка Хазарского каганата, народы Алании (Алемань, 1903. С. 51; Выписки из Ибн-эль-Атира., 1854. Т. II. С. 659) обретают независимость, создав государственное образование – Аланское царство. Его столица располагалась на территории нынешнего Карачая (Нижне-Архызское городище). К тому времени среди полиэтничного населения Центрального Кавказа (Кубано-Терского междуречья) доминировали алано-асские, болгаро-хазарские, гунно-савирские, а в части предгорной и даже горной зоны рассеялись печенежские племена, составившие основу раннефеодального государства Алании. При этом по старой традиции эти земли, Кубано-Терское междуречье вслед за Прокопием Кесарийским древнегрузинские летописцы именуют “земли гуннов” (Мровели Леонти, 1979. С. 89).

Развитая военная организация, выгодное географическое положение, контроль над важнейшими транскавказскими перевалами, связывающими Восточную Европу с Передней Азией, обладание стратегически важными природными ресурсами, в первую очередь рудными для развития металлургии, а также обширными альпийскими пастбищами, позволявшими вести отгонное животноводство, т.е. основной отрасли региональной экономики той поры, и демографический потенциал способствовали политическому доминированию алано-булгарских племен и Хазарского каганата (Чеченов, 1986, 1987) на всем пространстве Центрального Предкавказья. По словам арабского историка X в. Ибн-Русте, “правитель аланов – могущественный, очень сильный и влиятельный среди царей, может выставить 30 000 всадни-



1 – фреска на стене Холамской церкви; 2 – бронзовая подвеска из окрестностей г. Нальчика; 3–4, 7–13 – украшения из с. Хулам; 5 – статуя воина из ущелья р. Б. Зеленчук; 6 – накладка на колчан из Дардонского могильника; 14 – глиняный сосуд из Усть-Тебердинского могильника; 15 – статуэтка из с. Гиджида; 16 – бляшка из Дардонского могильника; 17 – глиняный сосуд из Зеленчукского р-на КЧР (1, 14 – по В.А. Кузнецову; 2 – случайная находка; 3–4, 7–13 – из раскопок В.М. Батчаева; 5 – по Т.М. Минаевой; 6, 15–17 по Е.П. Алексеевой)

ков. Его владения состоят из непрерывного ряда поселений, расположенных настолько близко друг к другу, что если кричат петухи, то они откликаются друг другу от одной стороны царства до другой” (Алемань, 2003. С. 348). В период расцвета Алании в X–XII вв. и укрепления связей с другими государствами усиливается влияние Византии, проводившей, начиная с VII в., со стороны Крыма и Закавказья миссионерскую деятельность по распространению в Алании христианства (Кузнецов, 2002. С. 19–21, 25–28).

Если затрагивать распространение христианской терминологии греческого, византийского происхождения, то их количество убывает с запада (Карачая) на восток (Осетия), что говорит о значительном влиянии Византии на западе и меньшем на востоке Алании. Здесь обнаруживается влияние христианской Грузии. Тем не менее сходство в карачаево-балкарско-осетинских названиях дней недели и месяцев, общие ритуалы почитания христианских святых – Георгия, Николая, Андрея, Евстафия Плакида, Марии и других говорит о более раннем распространении христианства в Алании из Византии, нежели из Грузии.

После очередного, неудачного для себя военного конфликта с Хазарским каганатом (932 г.), аланская знать официально отреклась от христианства, чьи церковнослужители были изгнаны из страны (*Кузнецов*, 1978. С. 64, 65). Утрата связей с Византией способствовала возрождению и укреплению жреческого института и домонотеистической обрядово-культовой жизни. С традиционными верованиями был связан основной комплекс погребальной обрядности, что отразилось в использовании для захоронения каменных ящиков (шыякы), катакомб (*Биджиев*, 1993. С. 212). В X в. часть населения использовала скальные погребения, склепы, устроенные в скальных нишах.

Следует также отметить, что в период Аланского царства (X–XII вв.) в его западных пределах доминировал тюркский этноязыковый компонент, связанный не только с хазаро-булгарскими, гунно-савирскими и печенежскими, а с конца X или начала XI в. куманскими этническими группами или народами, но и говорившими в это время на печенежском или тюркском языке аланами и асами. Еще в период господства Хазарского каганата на территории Алании распространяется древнетюркская руническая письменность (*Кузнецов*, 1963. № 1. С. 298–305; 1974. С. 76–94; *Биджиев*, 1983), приписываемая булгарам или родственным им хазарам и появившимся на Северном Кавказе в конце IX в. печенегам и судя по месту их обнаружения тюркоязычным аланам. Наличие на территории Алании “кубанского варианта” древнетюркской рунической письменности (72 надписи), распространившейся не только здесь, но и на Дону и Волге, позволило изменить взгляды на раннесредневековую этническую историю верховий Кубани и Терека. Значение данного открытия решает и другие вопросы о наличии среди населения письменной традиции. В указанный период в западной Алании начинает распространяться ислам, о чем свидетельствует относящаяся к 1044 г. плита из Нижне-Архызского городища с текстом, выполненным куфической разновидностью арабского письма.

Особое место в изучении этнической истории, этнографического и политико-правового облика тюркского населения западной части Алании занимают восточные источники. В трудах авторов XII–XIV вв. ал-Идриси (1099/1100–1165), Ибн-Саида ал-Магриби (1214–1274/1286) и Абу-л-Фиды (1273–1331) (*Коновалова*, 2006; 2009) упоминаются названия поселений, которые сохраняются в карачаево-балкарской топонимии и поныне. При этом многие приведенные ими данные о тюрках-аланах и тюрках-ассах скорее всего были взяты из трудов более ранних арабских авторов, знавших работы и сведения Менандра Византийского (VI в.), Константина Багрянородного “Об управлении империей” (X в.), ал-Бируни (X–XI вв.), хазарского царя Иосифа (X в.) и др. При этом упомянутые аланы и асы или ясы, говорившие

на печенежском или тюркском языке, или земля под названием “Хорузон”, народ с именами “киарус-р”, “куарча-чур”, “крг[ч]р/крг[ч]р.е” или “тау-лас”, локализируются в пространстве, включавшем территории Центрального Предкавказья, Ставропольской возвышенности, Таманский полуостров и низовья Дона.

О тюркоязычии алан и асов или ясов отмечали и другие авторы. Известный ученый Абу Рейхан ал-Бируни (973–1050), сообщая о “племени аланов и асов” – “*джинс ал-Лан ва-ль-Ас*”, живших в нижнем течении реки Амударьи, а затем переселившихся на побережье Каспийского моря, пишет, что язык алан являл собой смесь из хорезмийского и печенежского (Алемань, 2003. С. 333). Анонимный древнерусский летописец XII в. в своем переводе Иосифа Флавия “Иудейская война”, комментируя то место, где речь идет об аланах, делает пояснительную вставку: “...язык же ясьскій ведомъ есть, яко от печенежского рода родися” (Мещерский, 1958. С. 454, 533). Тем не менее считать всех алан и асов тюрками вряд ли возможно, поскольку фиксируемые средневековыми авторами тюркские топонимы в основном концентрируются в верховьях Кубани и Терека, т.е. части Алании, тогда как в пределах всей Алании немало таких названий местностей, рек и т.д., которые восходят к восточноиранским языкам, к которым прежде всего относится осетинский язык.

Наибольшая концентрация христианских памятников на территории Центрального Предкавказья обнаруживается в долине Архыза, в том числе в местности Эски-Джурт (Мизиев, 1991. С. 33), название которых зафиксировано у авторов раннего и начала позднего Средневековья как Аскасиййа, Аркашийа и ат-аркаш. В записях Дюбуа де Монпере (XIX в.) отмечается, что Архыз именовался “на тюркском (карачаевском) языке Эски-Шехир – Старый Город” (Кузнецов, 2002. С. 59). На стене Среднего Зеленчукского храма майором Потемкиным в 1802 г. зафиксирована фреска с греческой надписью “Осиос Николаос, Аспе [в зарисовке Аске] патрос” – “Святой Николай, покровитель Аске” (Бутков, 1825. С. 430–433). Храм был построен не позже первой половины XI в., что дает основание для уточнения даты происхождения названия Эски-Джурт, которое скорее всего падает на X в.

О проживании карачаевцев в Архызе говорится в большинстве преданий. Н.Г. Петрусевич в “Записке о горцах Баталпашинского уезда” (1873 г.) отмечал, что “Карачаевцы жили прежде в долине Иркыза и Загзана” (ЦГА РСО – А. Ф. 262. Оп. 1. Д. 71. Л. 109–119об.; Динник, 1884. С. 348; Мизиев, 1991. С. 38). То же самое отражено в труде Н. Иваненкова (1912 г.), отмечавшего, что “карачаевцы... указывают там [в Архызе] даже место своего поселения, называя его “Старым жилищем” (Иваненков, 1912. С. 25) или Эски-Джурт, букв. “Старая родина”.

Согласно одной из версий преданий о богатыре и хане Бёкюрлю Карачай говорится, что он родился 971 год назад в Эски-Джурте и похоронен там же (ПМ. 1990, 2001 г., инф.: Боташев Хасан, 94 г. аул Морх-эли; Джуккаев Добай, 1886 г. р., аул Учкулан; Тотуркулов Унух, 1884 г. р., аул Ак-Кала). Здесь же проживал предводитель народа Карча (ЦГА РСО – А. Ф. 262. Оп. 1. Д. 71. Л. 102–119об.).

Археологические исследования Архызской долины свидетельствуют о двух рядом находящихся населенных пунктах. Известное в археологии

Верхнеархызское городище у истоков р. Большой Зеленчук (Алексеева, 1992. С. 43–45) именуется карачаевцами Эски-Джурт (Мизиев, 1991. С. 36). Над городищем высится крепостное сооружение XIII–XIV вв., а возможно и более раннего периода, называемое карачаевцами именем правителя Карачая – “Къарча-Кала” (“Крепость/Замок Карчи”) (Мизиев, 1991. С. 41–43; Алексеева, 1992. С. 45; Кузнецов, 2008. С. 174). Нижнеархызское городище, расположенное недалеко от Верхнеархызского, именуется карачаевцами собственно Архызом. Здесь найдены древнетюркские и арабская надписи IX–X и XI вв. (Алексеева, 1992. С. 45). Известно и другое наименование данной местности – Мингкьошмакъ-Сынты (ПМ. 1990, инф.: Джуккаев Добай, 1886 г. р., аул Учкулан; Джуккаева Гемха, 1892 г. р., сел. Учкёкен). В этих же местах, у входа в Архызское ущелье, в 1939 г. и в последующие годы были исследованы докипчакские древнетюркские каменные балбалы или статуи с изображением лиц с европеоидными чертами, определяемые археологами VIII–IX вв. или X–XII вв. (Алексеева, 1992. С. 50). Таким образом, в ранне-средневековой Алании до нашествия монголов имелись центры ремесла и торговли, религиозной и политической жизни, которые располагались не только в Архызе, известном по упомянутым трудам как *Аркәшиийа* или Архыз и Эски-Джурте или *Аскисиййа*, но и в Теберде – Астабрийа, Боргустане, Ас-Кала и других местах. Следует отметить, что если этимология названия Эски-Джурт прозрачна, то значение понятия Архыз, бытующего исключительно в карачаево-балкарском лексиконе, остается открытым.

В целом следует отметить, что очередной приток тюркоязычного населения в IX в. в район Центрального Предкавказья, включая предгорную и горную его части, восточноазиатских орд изменил этническую карту региона, в которой значительную роль стали играть западные аланы, носители тюркского языка и письменной традиции. С этого времени начинают формироваться основные признаки новой этнической общности на территории самой западной части Аланского царства. Постепенное объединение тюркоязычного и тюркизированного к этому времени населения привело к образованию в X в. древнекарачаево-балкарской этнической общности.

Позднее Средневековье. Начало позднего Средневековья стало тяжелым испытанием для народов Северного Кавказа, в том числе карачаево-балкарцев, что было вызвано вторжением восточноазиатских орд в 1221 г. Летопись “Тарихи-Гюзиде” (XIII в.) сообщает, что монгольский хан Туши правил “над Хазарами, Булгарами, Саксином, Аланами, Асами, Русами”. В этой же хронике говорится о том, что Чингисхан покорил Асов, Аланов, Саксин, Рус, Киргизов (Дорн, 1875. С. 114). Историк Хамдаллах Казвини (XIV в.) пишет, что сыну Чингисхана, Тушихану, были “вверены область Хорезм, Дешт-и-Хазар, Булгар, Саксин, аланы, асы, Микес, башкирды и те пределы” (Хамдаллах Казвини, 1941. Т. II. С. 91). Второй поход в западную Аланию монголы начали осенью 1238 г., когда их армию возглавлял полководец Менгу. В 1239 г. его войска добрались до города Мкс, видимо, аланская столица Маас или Магас/Минкас, жители которого “по многочисленности своей были (точно) муравьи или саранча, а окрестности были покрыты болотами и лесом до того густым, что (в нем) нельзя было проползти змее” (Рашид ад-Дин, 1952. С. 229). Монгольские войска закрыли все выходы из горных ущелий, тем самым местное население было лишено возможности сезонного перегона

скота на зимовья в равнинной части своей территории. Такая тактика военно-экономической блокады вынудила их последовать примеру равнинных соплеменников и признать власть Монгольской империи. В весьма распространенных среди карачаево-балкарского народа преданиях период нашествия восточноазиатских орд назван Сары-Гыбы джаугъан заман – Нашествие Желтых пауков во главе с неким страшилищем Зайын-Мата, имя которого скорее всего восходит к имени хана Батыя – Саину.

В этот период на территории современных Карачая и Балкарии, от р. Большой Зеленчук на западе до р. Урух на востоке, активизировалось строительство укреплений с названием Карча-Кала, что скорее всего было вызвано консолидацией карачаево-балкарских обществ перед натиском ордынских полчищ. Объединительные процессы отразились также в упоминании асов и алан в единстве авторами XIII в. (*Рубрук*, 1957. С. 57, 106, 111). Византийский автор XIII в. Г. Пахимер в горах указывал народ “аланы или акасы” (ОГРИП. 1967. С. 112), от тюркского *ак* “белые” + этноним *ас*, т.е. “белые асы”.

За короткий период в городском населении Золотой Орды знать и торговый люд из Алании заняли одно из заметных мест, а в ее городах возникли целые кварталы, как, например, в самом известном из них – Маджаре, в окрестностях которого располагалась летняя резиденция хана. Археологи выявили образцы поливной керамики, фрагменты облицовочного мрамора, доставленного сюда из Теберды. Другой крупный ордынский город располагался на месте Нижне-Джулатского городища. Здесь были выстроены монументальные сооружения каменного зодчества, некоторое время функционировал монетный двор. В Усть-Джегуте археологами были также обнаружены руины памятников мусульманской архитектуры, а также кладбища золотоордынской эпохи (*Алексеева*, 1992. С. 132). В это же время продолжало существовать и старое тюркское поселение Аркашыййа или Архыз в Архызской долине, в котором найдены ордынские монеты.

Катастрофические последствия для населения Карачая и Балкарии имели походы Тимура (1395–1396 гг.). Согласно летописям, когда его войска разгромили войска золотоордынского хана Тохтамыша, некоторые военачальники, например, эмир Утурку, имя которого сохранилось в топонимии Балкарии, скрылись в горах. Оставив на р. Куре часть своих войск с обозом, Тимур двинулся за Тохтамышем, и хотя “днем и ночью шел по его следам”, не смог настичь и вынужден был вернуться и осесть в г. Азаке (Азове). Отсюда поздней осенью 1395 г. он двинулся на Нижнюю Кубань. Пока он несколько дней отдыхал, его отряды опустошили и ограбили черкесские улусы. Далее Тимур продолжил движение вверх по Кубани и вторгся на территорию Карачая и Балкарии. Здесь, в районе горы “Эльбурз” (Эльбрус), он обрушился на владения князей Буракана и Буриберди (от карачаево-балкарского бёрю – волк, кан/хан и бёрю – волк, берди – данный), где было много крепостей и без числа больших областей (*Ртвеладзе*, 1976. С. 104).

Источники утверждают, что разорив область [племя] Иркувун, Тимур двинулся против крепости Пулада (вероятнее всего, речь идет о крепости Болат-Кала или Карча-Кала в верхней Балкарии) к Кабчигаю или Капчигаю, так называется горный массив на р. Чегеме, где укрывался бежавший в горы Утурку – военачальник Тохтамыша. Крепость Кабчигаи “находилась в чрез-

ქ. შავთაჲსი ცხვანის ქუჩისუკუდსი. რაზა ერისთავსი. შუ-
პიჭანესი. ორი სკოლაჲ მამული ზეზუბანსი. მამული. მთათაჲ. ლ
ბარათაჲ. ცხვანისი. უღაჲ. ქმინდისიანისი. ბასიანისი. დუტუ-
დი. და. ჟენისი. სკოლათაჲ. თაჲი ღაჲსსენი. აზა შუპიტანესი.
არ. მამულსი.



„Спасъ Цховатскій, я, Квенишвелии ерпставъ Рузѣя,
пожертвовалъ Цховатской Пречистой Богоматери имѣніе
двухъ дымовъ въ Зевубовѣ съ его горами и равнинами. По-
палъ въ плѣтъ въ Басіанѣ и выкуплся твоими вещами.
Пусть никакой владыка не изымить!“

Цховатский крест XIV–XV вв. с упоминанием Басиани, Балкарии.
Древнегрузинский текст и перевод (по И. Мизиеву)

вычайно труднодоступном месте, и тамошние жители, заняв вход в ущелье... отчаянно стали сражаться”. Пройдя через заросли, сквозь которые “даже ве- тер не мог пройти”, захватчики овладели Кабчигаем. Правда, трем группам защитников крепости удалось уйти (среди них и Утурку), хотя позднее они были захвачены и казнены. В Чегемском ущелье сохранились топонимы, связанные с походом Тимура, например, Асхак Темирни бодуркасы. После захвата Кабчигая Тимур направил в Чегемское ущелье отряд во главе со своим сыном Мираншахом. Отряд шел из Чегемского ущелья по маршруту: перевал Кёк-Таш – Баксанское ущелье – перевал Кырдык-Аууш – верховья р. Малки – верховья Кумы и Подкумка. Здесь местность была разграблена, а

беглый эмир наконец схвачен и помещен под арест при ставке Тимура. В этом месте, близ впадения р. Эшакона в р. Подкумок, располагается Рим-Горское городище, где после XIV в. “археологический материал не обнаруживается” (Ртвеладзе. С. 117), т.е. исчезновение жизни на нем совпадает со временем походов Тимура. Весной 1396 г. Хромец совершает поход в “Ушкуджа/Ушкуджан” близ Эльбруса, скорее всего в Учкулан.

Главным итогом нашествия Тимура стало резкое сокращение численности населения Карачая и Балкарии, прекращение существования большого числа поселений. Часть населения была истреблена, другая – уведена в плен, третья – спаслась высоко в горах Карачая и Балкарии или на южных отрогах Главного Кавказского хребта, в Абхазии, Сванетии, Мегрелии, Рача и др. Позднее многие беглые семьи и даже роды возвращались на историческую родину, что отразилось в фамильных преданиях карачаевцев и балкарцев о приходе или возвращении их предков из Сванетии, Мегрелии и т.п. Сохранилось имя хромца и в плаче “Гиза Кала” – “Крепость Гиза”, предании “Къызла-Кюйген Къала” – “Крепость, где сгорели Девушки”. С этим периодом связан значительный цикл историко-героических преданий об одном из потомков древнего Карчи, также именованном в народе Карчой или принадлежащем к роду Карчала – Карчаевичам – собирателе, предводителе народа и его потомках. При этом этот Карча именован зятем или родственником Асхак Темира, т.е. Тамерлана. От него ведет начало немалая часть аристократических родов карачаево-балкарского народа. Его же имя отразилось в названии крепостей, башен, балок, хребта, камней от р. Черек до р. Архыз, объединяя тем самым практически всю территорию Карачая и Балкарии.

В это время происходит стагнация социально-политического развития Карачая и Балкарии, которая была вызвана не только последствиями нашествий ордынцев, а также полчищ Тамерлана, но и эпидемией чумы во второй четверти XV в., углублением феодальной раздробленности и дроблением существующих княжеств на более мелкие самостоятельные владения. Можно отметить, что с XV–XVI вв. начинается новый этап в истории карачаево-балкарской народности.

В XIV–XV вв. по территории Карачая и Балкарии проходил Генуэзский торговый путь (Алексеева, 1992. С. 188). Память о генуэзцах – “франках” (кар.-балк. ференкле/перенкле) отражена в преданиях карачаево-балкарцев, согласно одному из них, предводитель карачаево-балкарского народа Карча считается “внуком” жившего в храме Чуана Френка или Перенк-хана. В другом предании говорится о вооруженной борьбе против “франков” князя Карачая (Джашауну оюулары..., 1988. С. 13–15). Остатки сооружений “с четырьмя круглоплановыми строениями по сторонам” у Верхнего Баксана местные жители называли “Ференкской крепостью” (Чеченов, 1987. С. 97). Все это свидетельствует о связях карачаево-балкарского населения с генуэзскими миссионерами, влияние которых распространилось на церковно-строительные навыки местного населения – генуэзцы привнесли некоторые традиции европейско-католической архитектуры. Со “второй волной” (католической) христианизации связываются и каменные кресты XIV–XV вв. (Чеченов. С. 94–99).

Часть карачаевцев и балкарцев, именуемых аланами, проживая в “гористой стране Джулад”, принадлежала “к ордену кармелитов”, и как отмечает

автор XV в., их священники “не знают латыни, но молятся и поют по-татарски [по-карачаево-балкарски] для того, чтобы их прихожане были более тверды в своей вере” (Кубанов, 1991. С. 81).

Процессы дальнейшего развития феодальных отношений, вызвавших углубление политической децентрализации, привели к становлению нескольких территориально-политических образований с самостоятельными правящими княжескими династиями во главе, известных в период позднего Средневековья и Нового времени.

Начиная с середины XVI в. карачаево-балкарские общества, как и другие социумы Северного Кавказа, столкнулись с противоборством Османской империи с Московским царством за влияние на Кавказе, что также серьезно сказалось на этнополитических процессах в регионе. Еще во второй половине XVI в. карачаево-балкарский народ оказался втянут в масштабное региональное противостояние сторонников и противников прорусской ориентации. В 1580-е годы турецкие источники упоминают о карачаевском князе “Карачай бее” Казии оглу Мырза-беке (*Fahrettin Kirzioğlu*, 1998. В. 312), которому, как и другим князьям иных обществ (княжеств) Северного Кавказа, был направлен фирман турецкого султана.

Интерес России к Балкарии связан с поисками в 1628–1629 гг. серебряной руды на Северном Кавказе. Представители “Московии” интересовались возможностью разработок серебряных руд Балкарии. Непосредственные связи России с Карачаем и Балкарией завязываются благодаря развитию русско-грузинских отношений. На перевальных путях, через горы в Грузию, жили балкарцы и карачаевцы. Путь в Имеретию шел по Суканскому и Черекскому ущельям. Перевальные дороги в Сванетию и Мегрелию – через Баксанское и Верхнекубанские ущелья.

Российско-османское противостояние вкупе с лавированием карачаево-балкарской элиты между этими двумя державами продолжились и в последующие столетия. Особую активность на северокавказском направлении проявляло находившееся в вассальной зависимости от Османской империи Крымское ханство. Его войска неоднократно совершали походы на Северный Кавказ как самостоятельно, так и по приглашению местных князей в качестве арбитров в ходе феодальных междоусобиц. Согласно имеющейся информации, еще в начале XVII в. крымские отряды совершили нападение на Карачай. В преданиях данные события описываются следующим образом: “Влево, на небольшой горной террасе расположен... отселок из нескольких дворов самой лёгкой постройки, это – Марджа-Сын, место знаменитой в истории Карачая битвы начала XVII столетия... Крымский хан, ревнуя о распространении ислама на Кавказе, отправил для священной войны два отряда, составленных из храбрейших хаджи (пилигримов в Мекку). Они, во славу Магомета, в долинах Зеленчуков успели обратить в ислам рассеянные и не сплоченные адыгейские племена. У верховьев Кубани отряды встретили сплоченное и независимое дотоле карачаевское племя, которое выступило на защиту своей родины с национальной святыней – идолом, по имени Марджа. Несмотря на все усилия, воинственные проповедники ислама были разбиты на голову и должны были отступить, но и карачаевцам эта победа обошлась так дорого, что они не были уже в состоянии противодействовать дальнейшему натиску врагов, вскоре были покорены и обращены в ислам,

завися от турецкого военачальника, проживавшего в местности, где теперь расположен Баталпашинск” (*Штофф, Бегров*, 1912). В 1636 г. в одном из документов упоминается о пребывании Крымского царевича в Карачае для подготовки похода в помощь дагестанскому правителю шамхалу Султан-Муту (РГАДА. Ф. Кабардинские дела. 1636. Д. 1. Л. 1–5). Таким образом, влиянии Османской империи на карачаево-балкарские общества в начале XVII в. возрастает. Тем не менее данное обстоятельство не помешало налаживать связи Московского государства с горцами, в том числе карачаевцами и балкарцами. Так, посольство Ф. Елчина и П. Захарьева в 1639–1640 гг., направляясь в Мегрелию, останавливалось по пути туда и обратно в Карачае, где гостило у князей Крымшамхаловых. Как писал один из участников посольства священник Павел Захарьев, в октябре 1639 г. русские “пришли в Карачаи и в Карачаех” пробыли 15 дней. А другой член дипломатической миссии – Федот Елчин – “в Карачаех ходил пировать к Карачайским мурзам к Ельбуздке и к Галистану... и к матери их и к зятю их, к Ногайскому мурзе Урыстьямбеку” (*Белокуров*, 1887. Кн. II. С. 304–336). В этих же отписках упоминается карачаевский мурза Ходзьяко, который сопровождал посольство и гостил у мегрельских князей: “И как у Андрея епископа Федот и поп Павел ели и в те же поры у Андрея епископа... [находился] Карачайской мурза Ходзьяко” (Там же). В 1643 г., согласно данным воеводы М. Волинского, “карачаевские черкасы”, фиксируемые под “Пяти Горами” (Бештау, район современного г. Пятигорска), возвратили захваченных в плен российских поданных (КРО. 1957. Т. 1. С. 222).

В 1650–1651 гг. русское посольство в Имеретию, во главе которого были поставлены стольник Толочанов и дьяк Иевлев, останавливалось в Балкарском обществе (*Полиевктов*, 1926). К тому же правители Балкарии были связаны кровнородственными узами с кабардинским кланом Идаровичей, с середины XVI в. традиционно придерживавшихся прорусской ориентации (КРО. 1957. Т. 1. С. 125).

В 1658 г. балкарский князь Артутай Айдабулов побывал в Москве, сопровождая кахетинского царя Теймураза. В сентябре того же года он был принят в Грановитой палате российским царем Алексеем Михайловичем, получив в награду 40 соболей. Балкарский князь пробыл в Москве около года, возвратившись на родину через Астрахань и Терки (Архив Санкт-Петербургского института истории РАН. Ф. 178. Оп. 1. Д. 3420. Л. 1). Однако уже до этого события Айдабулов был известен российским властям как князь, помогавший в 1655 г. российским послам Василию Жидовину и Фёдору Порошину, отправленным в Имеретию. Его сын, Джанбулат, сопровождавший послов, был крещен в их присутствии имеретинским царем Александром (РГАДА. Ф. 110. Оп. 1. 1655. № 2. Л. 35, 53).

Описанные выше события во многом способствовали закреплению разновекторной ориентации западных и восточных карачаево-балкарских этнополитических образований, во многом повторивших политическую традицию средневековой Алании. Если первые (Карачай, частично Орусбий и Чегем), расположенные в относительной близости от османских укреплений и портов Черноморского побережья, в значительной степени тяготели к Османской империи, то вторые (Балкар, Холам, Безенги) нередко занимали пророссийские позиции. Данная традиция в определенной мере сказалась

на особенностях интеграции различных карачаево-балкарских обществ в состав России.

Новое время. В XVIII в. политика Турции, направленная на отвоевание ряда территорий Северного Кавказа, предопределила политический выбор балкарских феодалов и возобладание среди них наметившихся ранее про-российских настроений. Об этом в 1725 г. грузинский царь Вахтанг, находившийся тогда в Петербурге, сообщал русскому правительству, что Турция пытается овладеть рядом районов Кавказа, в том числе “Басиани”, т.е. Балкарией. Но сами балкарцы больше тяготеют к России, и если таубиев принять на службу, то они “в горских местах, где ... будет потребно, города дадут построить. А в них серебряные руды есть...” (*Гемрекели*, 1968. С. 105, 106).

Впервые вопрос о российском подданстве карачаево-балкарцев стал подниматься во второй половине XVIII в. Однако завязавшиеся контакты между представителями местной правящей элиты и российскими властями не увенчались успехом (РГАДА. Ф. Госархив. Разряд XXIII. Д. 9. Ч. 14. Л. 242–246; Русско-осетинские отношения в XVIII в. 1984. Т. II. С. 396–398; РГВИА. Ф. 52. Оп. 1/194. Д. 72. Л. 219об.). Сказывалось желание карачаево-балкарских князей сохранить самостоятельность, устойчивые контакты части правящей элиты с Османской империей, укоренившееся мусульманство, удаленность российских укреплений от территории проживания горцев, развитые связи с соседними народами: адыгами, грузинами, сванами, мингрелами, абзахами, абазинами и другими, что позволяло не только заключать военно-политические союзы, но и поддерживать в достатке экономическую основу жизнедеятельности. Практиковавшиеся карательные походы российских войск в Кабарду нередко сопровождалась разгромом карачаево-балкарских селений в предгорьях, угоном скота. Строительство Кисловодского укрепления и одноименной кордонной линии в начале XIX в., проходившей по рекам Малке и Хасауту, через горы Бермамыт и Гум-Башы, далее по ущелью р. Мары до Кубани (*Махлевич*, 1983. С. 33), значительно усложнили контакты между Карачаем и другими обществами, создавали предпосылки для контроля со стороны России над предгорными пастбищами и пашнями, незаменимыми в хозяйственной жизни карачаево-балкарского этноса. Все это в итоге привело к целому ряду военных эксцессов между карачаево-балкарскими обществами и российскими войсками в конце XVIII – первой четверти XIX в. и осложнению отношения местной элиты с властями России. В то же время военно-политические мероприятия А.П. Ермолова на Центральном Кавказе, включение Кабарды и Осетии в состав России, продвижение линии военных укреплений непосредственно к территории проживания основной массы карачаево-балкарцев, установление имперскими властями контроля над предгорной зоной, необходимой в хозяйственной жизни горцев в условиях отгонного скотоводства, выдача аманатов (заложников) некоторыми карачаево-балкарскими обществами в период столкновений с российскими отрядами в 1820–1821 гг., несоизмеримое военно-техническое превосходство России и т.д. создавали серьезные предпосылки для интеграции карачаево-балкарцев в состав российского государства. В сложившихся условиях княжеская верхушка Балкарского, Холамского, Безенгиевского, Чегемского и Орусбиевского обществ, совместно с представителями соседней Дигории (Западной Осетии), склонилась к мирному решению вопроса о присоединении к

России. 11 января 1827 г. делегация всех балкарских обществ и дигорцев подала прошение о принятии подданства Российской империи. Простение было удовлетворено, что означеновало собой включение, по крайней мере де-юре, большей части карачаево-балкарских этнополитических образований в состав России. При этом балкарцы просили сохранения традиционных обычаев и распорядков, сословных прерогатив знати и свободы вероисповедания. Феодалы же обязались привести к присяге своих подданных, выдать аманатов и поступать на военную службу. Царь с удовлетворением узнал о подданстве горцев, приписал это событие к “благоразумным мерам” и дал свое “высочайшее благоволение” на приведение балкарцев к подданству.

Совокупность приведенных выше условий сводилась к представлению балкарцам российского подданства с правами довольно широкой автономии. В целом эти права соблюдались правительством. Административные нововведения как форма вовлечения балкарских обществ в сферу российской юрисдикции внедрялись постепенно, без грубого вмешательства во внутренние дела горцев и без ущерба их интересам (Батчаев, 2006. С. 155).

Однако данное соглашение не касалось Карачая, правящая элита которого не только продолжала дистанцироваться от российских властей, но и еще пыталась оказать влияние на развитие политической ситуации в этнически близких обществах. Например, в 1827 г. российским властям стало известно, что только половина чегемцев признает имперское подданство, “другая же, столь же сильная, находилась не под зависимостью нашею, представшая к одному старшине Кучуку Каншавову, который имел тесную связь с карачаевцами, заграничными жителями” (Санкт-Петербургский филиал архива РАН. Ф. 32. Оп. 1. Д. 63. Л. 5об. (Фонд А.Я. Купфера)). Таким образом, без включения Карачая в состав России нельзя было рассчитывать на политическую стабилизацию и в других карачаево-балкарских обществах. Но решение этой задачи осложнялось тем, что в 1826 г. верховный князь (оли) Карачая Ислам Крымшамхалов санкционировал подписание договора о переходе данного общества под прямое подданство Османской империи. Не желая осложнять отношения с османами, российские власти предпочли на первых порах заключить с карачаевцами особый договор. В июне того же 1826 г., в донесении командующего войсками на Кавказской линии Горчакова командующему Отдельным Кавказским корпусом Ермолову сообщалось о заключении “условий” между Карачаем и российской военной администрацией на Кавказе. Соглашение “на месте утверждено 60 человеками старшин присягою и приложением печати их эфендия”. Одно из условий присяги, принятой “Карачаевцами июня 25 дня 1826 года в лагере близ горы Хморан” (Хумара), состояло в том, что “Российское начальство со стороны своей дозволяют Карачаевцам попутно в границах России всем необходимым для них припасов и свободную продажу изделий. Войска России не предпримут ничего против Карачаевцев... На исполнение коих они приняли добровольно по своему обряду присяги. Ислам Крымшамхалов, Эльбуздук Крымшамхалов, Карабашев, Ибрагим Хаджи Боташев, Эльмурза Узденев, Мисост Кубаев, Муса-Би Айсандыров, Эфенди Хаджи-Ахмет” (РГВИА. Ф. 14179. Оп. 3. Д. 8. Л. 1–3об.).

При этом обе стороны (российская и османская) продолжали пристально отслеживать ситуацию в Карачае, пытаясь добиться ее дальнейшего разви-



Карачаевские владельцы. Кубанская область. Карт-Джуртский аул. Слева направо сидят: Хаджи-Абдуллы-Рахедан Баташев [Абдурахман-хаджи Боташев]; Гаджи Абдул-Зав [Абдурзак-хаджи] Крымшамхалов; Хаджи Давид-Гери [Даулет-Герий-хаджи] Крымшамхалов; прапорщик Хаджи-Тау [Таусолтан-хаджи] Крымшамхалов. Стоят: Юсуп Баташев; эфенди Алиса Узденов; Асланбек Крымшамхалов.

Из каталога фотографических видов и типов (1896 г.) Д.И. Ермакова

тия в выгодном для себя русле, учитывая важное стратегическое положение данного края. Как писал турецкий чиновник Эс-Сади Эдхем в 1827 г. в докладе султану: “Карачай является замком для границ семи-восьми народов, (но) все они отвернулись от Карачая. Знайте об этом. Он ждет скорейшей помощи от Досточтимого Господина. Если этого не будет, то они уйдут из-под наших рук. Знайте об этом” (BOA NAT. No: 1042-43115-Y. 6 Muharrem 1243). Также губернатор Трабзона и комендант Анапы Хасан-паша в своем письме султану опасался, что карачаевцы своими действиями могут спровоцировать войну между двумя державами (BAO NAT. No: 1087-44255-B).

Тем не менее, несмотря на подписанные соглашения, отношения между карачаевцами и российской администрацией оставались сложными, а главное, что накалялась международная обстановка. Россия и Османская империя были на пороге очередной войны. Она началась в апреле 1828 г., когда, с одной стороны, царская администрация оказалась более не связанной договорами с османскоподданными, а с другой – сами горцы, ориентировавшиеся на Порту, активизировали враждебные действия против России. Военные эксцессы между карачаевцами и российскими отрядами продолжались все лето 1828 г. Об этом упомянутый Хасан-паша 12 июля 1828 г. отмечал “о внедрении на земли Карачаевцев российских войск... Османское государство Российскому государству указало и жестко предупредило о недопустимости нарушения границ земель Карачаевцев войсками” (BAO NAT.



Karachevskiy iz Chigema. (per. s fr.) (vторая половина XIX в.).

“Карачаевец из Чегема” (пер. с фр.) (вторая половина XIX в.).

Из личного архива А.И. Айбазова

№: 1087-44255-Дж. 29 Зил-хиджде (1243). В октябре 1828 г., собрав полуторатысячный отряд, командующий войсками на Кавказской линии и в Черномории генерал Г.А. Эмануэль лично повел его на покорение Карачая. 20 октября (по ст. ст.) в ходе кровопролитного Хасаукинского сражения российским войскам удалось сломить сопротивление карачевского ополчения, потеряв при этом 69 человек убитыми и 193 ранеными. Сам Г.А. Эмануэль сравнивал присоединение Карачая с захватом персами легендарного Фермопильского прохода (в иной транскрипции – “Термопилы”). “Термопилы Северного Кавказа, – писал генерал, – взяты нашими войсками, и оплот Карачаева у подошвы Эльбруса для всех горских народов, враждебных против России, помощью Божией и храбростью войск, под личным моим предводительством разрушен” (ГАКК. Ф. 249. Оп. 1. Д. 980. Л. 11). Значимость похода оценивала и столичная пресса: “Блистательный успех предполагает

путь к успокоению всего края Кавказского... Пример покорения сего народа, почитавшегося у всех горских жителей самым непобедимым, дает прочим подумать о возможности повторить с ними таковое же происшествие” (Газета “Северная пчела”. 1828. № 140. 22 нояб.). Таким образом, Карачаевское княжество вошло в состав России.

Условия присяги не были обременительными. Карачаевцы обязывались не принимать у себя никого из непокорных горцев и не оказывать им помощь, возвратить всех пленных солдат и дезертиров, угнанный скот и другое похищенное имущество, не пропускать через свои земли отряды закубанских горцев, а если не были в состоянии это сделать по причине их многочисленности, то давать знать о появлении неприятеля на ближайший российский пост. Было оставлено в неприкосновенности все внутреннее самоуправление Карачая. Разбирательство судебных дел как внутри общества, так и с соседними горскими народами продолжало осуществляться по народным обычаям и шариату (Бегеулов, 2002. С. 112). В Карачай даже не было пристава. На эту должность попытались назначить Кизлярского Терского казачьего войска зауряд хорунжего Хаджаева, “снабдив его надлежащею инструкцією для руководства во время нахождения в Карачае”. Но хорунжий Хаджаев после прибытия в Карачай донес генералу Г.А. Эмануэлю, что “Карачаевцы принимали его и эфендия Абдулла весьма холодно, кровно быв недовольны его приездом”. Хорунжий Хаджаев 7 марта был отозван “от Карачаевцев, а 16-го марта отправлен к месту прежнего его служения к Главному приставу

Магометанских народов надворному советнику Мензелинцову" (РГВИА. Ф. 13454. Оп. 2. Д. 162. Л. 4об.–5об.). В свою очередь российские власти обещали карачаевцам беспрепятственный доступ на меновые дворы для торговли и возможность пользоваться предгорными землями в окрестностях Кисловодской укрепленной линии. В данном направлении 13 августа 1829 г. решением властей было установлено "ковать слепки с печати" Валя Карачая Ислама Крымшамхалова с тем, чтобы "за таковою Печатью, все имеющие виды подвластные Карачаевского Вали" могли "иметь свободный проезд в пределы России чрез установленные карантинны" (ГА КЧР. Ф. 8. Оп. 1. Д. 1. Л. 32). Однако после вывода российских войск из Карачая ситуация мало изменилась. Обе стороны практически не выполняли условия подписанного ранее договора. Это привело к жестким действиям российских властей, установивших в 1832 г. режим экономической блокады в отношении Карачая, сопровождавшийся чувствительными реквизициями скота. Так, в 1834 г. генерал-лейтенантом Вельяминовым на карачаевцев был наложен штраф в 10 тыс. овец (Бегеулов, 2002. С. 119).

В то же время заинтересованность обеих сторон в мирном решении конфликта позволила начать новые переговоры, в которых с российской стороны участвовал князь И. Шаховской. Они увенчались успехом, и завершились в сентябре 1834 г. возобновлением присяги "на верноподданство Государю Императору" (СЭПКРНКЧ. 1985. С. 48). По новому соглашению подтверждались прежние обязательства, а также назначался русский пристав. Таким образом, в Карачае начала вводиться имперская администрация и вместо упраздняемого Карачаевского княжества в 1834 г. учреждалась новая административно-территориальная единица – Карачаевское приставство.

Становление российской системы управления в Балкарии начинается с 30-х годов XIX в. Постепенно вводились специфические политико-административные институты, направленные на ее изучение, полицейский контроль и управление. В середине 1846 г. в Балкарии был введен институт приставства, чиновники которого назначались кавказской администрацией. Разбор судебных дел находился в компетенции старшины общества и эфенди. Для исполнения судебных функций они приводились к присяге в Кабардинском временном суде. Балкарские общества обнаружили лояльный тип социально-политической адаптации к новым реалиям, а балкарские владельцы изложили свое видение интеграции Балкарии в административно-политическую систему Российской империи (Муратова, 2007. С. 187, 197). В 1852 г. от балкарских обществ была отправлена депутация в Санкт-Петербург "для выражения верноподданических чувств Государю Императору". Николай I принял депутацию и выслушал просьбы таубиев.

Начиная с конца 1830-х годов царское правительство стало проводить в регионе также административные преобразования. В конкретных исторических условиях того периода они во многом носили формальный характер, тем не менее образованное Карачаевское приставство было непосредственно подчинено командованию различных структур Кавказской линии. Карачаевские земли соприкасались по рекам Куме и Подкумку с территориями, управление которыми было возложено на начальника войск Кабардинской линии Центра Кавказской линии, а по р. Кубани – на начальника войск Кубанской линии. Поэтому каждый из этих начальников претендовал на контроль за



Дворянин Джамбулат Байчоров с дочерью и Асланбек. Конец XIX в.

Фото Д.И. Ермакова

карачаевцами. С 1840 г. управление Карачаем прочно закрепилось за начальником Центра Кавказской линии (Бегеулов, 2002. С.125), которому подчинялся пристав Карачая.

В одном из документов 1840-х годов сообщается, что карачаевский народ “состоит в ведомстве начальника кордона Кисловодской линии” (Невская, 1960. С. 25). Согласно “Изложению из политического и статистического обзора о карачаевских народах и соседственных с ними непокорных племенах” от 1 марта 1841 г., “карачаевцы состоят под особым управлением пристава, зависящего от начальника Центра Кавказской линии, а по кордонным отношениям от начальника Кисловодской кордонной линии” (ЦГА КБР. Ф. 16. Оп. 1. Ед. хр. 362. Л. 9–16). В 1848 г. за Карачаевским приставством были закреплены территории,

на которых находились аулы кумских абазин, после чего оно иногда именуется “приставством Карачаевских и Абазинских народов” (СЭПКРНКЧ. 1985. С. 79, 248. Примеч. 32). Как указывает барон Сталь (1852 г.), начальнику Центра Кавказской линии “через карачаевского пристава” подчинялись кумские абазины – четыре аула в верховьях р. Кумы и на Подкумке общей численностью 2550 человек (из числа абуковцев, джантемировцев, трамовцев и лоовцев) (Русские авторы... 2001. Т. 1. С. 204). В 1855–1859 гг. на территории Карачая существовало и Тебердинское приставство, территория которого издревле была частью Карачая. Приставом Тебердинского общества был назначен зять чегемских таубиев Малкаруковых штабс-капитан Безоруков.

Часть территории Карачая находилась в собственности местных владельцев, а другая, важная для жизнеобеспечения – леса, пастбища, сенокосные угодия и даже пашни, была отобрана в казну. Руководители восстания представители князей Карабашевых, Крымшамхаловых, Дудовых, а также кадий Карачая Магомет-эфенди Хубиев и некоторые лица из числа сословий чанка и узденей подверглись преследованию, были лишены права участвовать в управлении Карачаем, а глава духовенства Карачая М. Хубиев укрылся в Абхазии, а на его место назначили иноплеменного священнослужителя. Позднее он получил амнистию и вернулся на родину.

Тем не менее процесс дальнейшей интеграции карачаево-балкарских обществ (особенно Карачая) в состав России проходил сложно и затянулся еще на несколько десятков лет. На ход этого процесса оказывали влияние неурегулированность социально-экономических вопросов, опасения высших сословий потерять власть и привилегии, османская агитация, злоупотребления военных и гражданских чинов на Кавказской линии, заинтересованность части населения в реализации “исламского проекта” политических преобразований, реализуемого в те годы в имамате и у части западноадыгских племен (шапсуги, абадзехи, натухайцы), а также масса других причин субъективного и объективного свойства. Безоговорочно пророссийская часть элиты в карачаево-балкарских обществах начала только формироваться и была еще слишком слаба для того, чтобы контролировать ситуацию. Это во многом понимало командование российских войск на Кавказе. Командующий Центром Кавказской линии князь Голицын замечал в 1840-е годы, что карачаевский народ “разделен на две партии, из которых сильнейшая не в пользу нашу” (Бегеулов, 2002. С. 131).

Определенная часть элиты, в том числе часть узденства, стала поддерживать идею создания общегорского имамата. Как только на Северо-Западном Кавказе появился первый наиб Шамиля – Хаджи-Мухаммад, карачаевцы установили с ним связи. В 1842 г. пристав Мистулов с тревогой докладывал князю Голицыну о том, что карачаевцы собирались “при первом появлении Хаджи-Магомета со скопищем непокорных народов, исполнять беспрекословно все приказания его, не отказывая ни в каких требованиях” (Бегеулов, 2002. С. 134). После смерти Хаджи-Мухаммада, в 1844 г. Шамиль прислал на Северо-Западный Кавказ своего второго наба, Сулейман-эфенди. Последний вел активную работу по установлению связей с сочувствующими карачаевцами и стремился наладить систему координации движения горцев Кубани, в конечном итоге – их объединения. Впрочем, деятельность второго наба не была успешной, а сам он несколько лет спустя перешел на сторону царя и выступал с агитацией против Шамиля. Тем не менее тесные взаимоотношения сложились у карачаевцев и с третьим наибом – Мухаммад-Амином. Апогеем экономических (например, государственное образование Мухаммад-Амина получало из Карачая свинец) и религиозно-политических контактов между сторонами можно считать восстание 1855 г. Антироссийское движение под религиозными лозунгами в августе 1855 г. возглавил духовный лидер карачаевцев, кадий Магомет-эфенди Хубиев (Кадох-улу), а также князь Идрис Карабашев. По имеющимся данным, в восстании приняло участие около 3 тыс. карачаевцев или “вся молодежь” (Щербина, 1913. Т. 2. С. 486). На помощь карачаевцам пришло ополчение Мухаммад-Амина. После ряда боестолкновений, 25 августа в местности Хасаука произошло решающее сражение между объединенными вооруженными группами карачаевцев, закубанских адыгов, абазин и войсками генерала Козловского. Последние одержали верх, наиб Мухаммад-Амин ушел в Закубанье, а на Карачай была наложена контрибуция “разным добром, в том числе и 20 тыс. руб. деньгами” (Алиев, 1991. С. 107).

Несмотря на это и после августа 1855 г. движение карачаевцев не прекращалось. О формальном характере выхода Карачая из Кавказской войны свидетельствовал князь М.С. Воронцов, который в своем письме от 15 сен-

тября 1855 г. генералу князю Г.Р. Эристову отмечал, что “Карачаевцы зовут к себе Магомет Амина... пишу в этом письме имена тех Карачаевцев, которые, как говорят, призывали к себе неприятеля: Магомет Крым Шавкалов, Аслан Мурза Дудов, Шемаха Дудов, Бадра Крым Шавкалов, Адиль Карабашев и Куба Эфенди (Институт рукописей... Ф. 1657. Д. 390. С. 1–3 (Личный архив Е.Г. Вейденбаума)).

В этот период некоторые представители князей Крымшамхаловых и Дудовых, а также внушительная часть карачаевских дворян (узденей), имея опыт неудачного выступления против России на стороне Мухаммад-Амина, повела политику на выход из Кавказской войны и старалась не давать повода, чтобы Карачай стал ареной очередной борьбы Османской и Российской империй. При этом они не забывали о своей присяге Османской империи и при первой возможности старались исполнить предписание представителя османских властей Мустафы-паши, который из Сухум-Кале указывал, чтобы непокорные России горцы, к которым в это время относили и немалую часть карачаевцев, “Магомет-Амина не слушали, а чтобы повиновались во всем Турецкому чиновнику, находящемуся в Анапе” (ЦГА КБР. Ф. 16. Оп. 1. Д. 1632. Т. 1. Л. 89–90об.). Таким образом, для окончательного включения Карачая в состав Российской империи понадобилось почти три десятилетия.

Данное событие оказалось последним в ряду военных столкновений карачаево-балкарцев с царскими войсками в годы так называемой Кавказской войны. Последняя вступала в завершающую стадию, и северокавказский регион начинал постепенно привыкать к новым порядкам и мирному развитию гражданской жизни. Наиболее радикальная часть карачаево-балкарцев, не принимавшая установление имперских порядков и наиболее пострадавшая от российских властей в экономическом плане, сделала выбор в пользу эмиграции в Османскую империю. Однако в среде карачаево-балкарцев мухаджирство не приняло такого обвального и массового характера, как у некоторых соседних народов. Подавляющая часть населения осталась на родине предков и довольно быстро и успешно интегрировалась в политико-правовое и экономическое поле Российской империи.

Характерно, что даже после окончательного присоединения Карачая к Российской империи царская администрация все прошения карачаевских владельцев о предоставлении им, в первую очередь лицам “первой категории”, земли под благовидными намерениями оставляла без ответа. Без сомнения, такое решение было связано с участием карачаевцев в Кавказской войне и принесением присяги правительству Османской империи в 1854 и 1855 гг. В документах прямо указывалось, что из-за таких действий высшие сословия Карачая были лишены прав не только на получение наделов, но и на закрепление за ними родовых земель, несмотря на то что они принадлежали “к более знатным родам, чем получившие личный надел земли” владельцы соседних горских обществ (ГАКК. Ф. 574. Оп. 1. Д. 507. Л. 10). Те же, кто был против движения Шамиля, получили офицерские чины, наделы земли не только в Карачае, но и в других регионах. На все прошения карачаевцев наделить их землей или возратить отобранные в казну или же потерянные в силу различных событий территории оставались без ответа. Такое бездействие властей приводило к решению проблемы самими карачаевскими владельцами. На это еще в январе 1843 г. жаловались жители Тахтомышев-

ских аулов, отмечая, что “с давнего времени [т.е. в период до присоединения Карачая к Российской империи], имея разные спорные дела с Карачаевскими народами по сделанным ими обидам и притеснениям, обращались уже два раза с письменными просьбами к г. генерал-лейтенанту Зассу – о желании разобраться с ними Шариатом, но не получив до настоящего времени никакого по сему предмету решения – [просят] чрез Ваше Превосходительство, покровительствующее их Русское Правительство, о назначении времени и места для разбирательства возникших между нами и Карачаевцами с давнего времени дел” (ГА КЧР. Ф. 8. Оп. 1. Д. 1. Л. 4–4об.).

С 1866 по 1870 г. балкарские общества входили в состав Кабардинского округа, делившегося на четыре участка. Балкарское, Хуламское и Безенгиевское общества Балкарии вошли в Черекский участок; Чегемское и Урусбиевское – в Баксанский участок. Впоследствии все балкарские общества составили один участок – Горский.

В 1861 г. было решено Тохтамышевское приставство, а также несколько аулов абазин, бесленеевцев и “беглых кабардинцев” присоединить к Карачаевскому приставству (Анучин, 2001. Т. 2. С. 261). В этом же году оно было переименовано в Верхне-Кубанское приставство, хотя в письменных донесениях его продолжали именовать “Карачаевским”, а проживающее в нем население – “карачаевскими народами”. По кордонным отношениям карачаевский пристав подчинялся начальнику Верхне-Кубанского военного округа.

Начальником данного округа по должности выступал командир 6-й Хоперской казачьей линейной бригады Кавказского линейного казачьего войска, которому по военной линии и подчинялся карачаевский пристав (Анучин, 2001. Т. 2. С. 257–260, 262). С целью упрощения управления, территория Верхне-Кубанского военного округа была разбита на кордонные линии (Зеленчукская и Кисловодская) и линейные участки (Баталпащинский, Карачаевский, Абазинский, Армянский) (СЭПКРНКЧ. 1985. С. 101). Верхне-Кубанский военный округ просуществовал до 1865 г. включительно (Там же. С. 106). Осенью 1864 г. был создан Эльборусский округ вместо упраздненного Верхне-Кубанского приставства с военно-народным управлением. Штаб-квартира окружного начальника в начале располагалась в укреплении Верхне-Николаевском (ныне хутор Чайный станицы Красногорской), а позднее – в укреплении Хумаринском (ныне – п. Новый Карачай).

Назначаемые в Карачай приставы не смогли создать условий для укрепления позиций России в регионе. Плюс к этому некоторые из них начали серьезно претендовать на его земли, преследовать его жителей. При такой ситуации часть приставов старалась не ездить в Карачай. Значительную роль в управлении Карачаем играло мусульманское духовенство во главе с Мухаммад-хаджи Хубиевым. Условия по укреплению позиций России в Карачае удалось создать грузинскому дворянину армянского происхождения Д.И. Аглинцеву (1858–1864 гг.). С именем Д.И. Аглинцева связано начало реформ в Карачае, составлен план по возвращению исторических земель, а также строительство школ, дорог. Он же подробно описал правовую культуру, систему управления, налогов, штрафов, повинностей в карачаевском обществе. Так, относительно земель, принадлежащих в прошлом карачаевцам, он отмечал: “Общество жителей Карачаевского племени, находясь



Н.Г. Петрусеви́ч, начальник Баталпашинского уезда Кубанской области (XIX в.).
Из личного архива З.Б. Кипкесвой

ныне в числе подведомственных мне туземцев до принесения покорности русскому правительству, т.е. до 1828 года владело поземельными угодьями, которые составляли тогда их собственность, как отдельного и самостоятельного общества. Земли, принадлежащие ныне командующему войсками графу Евдокимову, имели следующие границы: от Каменного моста вверх по реке Малке до Эльборуса по реке Кич Малке с верховьев вниз до соединения с рекою Малкою, по реке Эшкакону вниз до соединения с этой рекой и рекой Подкумком и вниз по Куме до расположения... станицы Белочевной откуда по реке Эльжаршану до соединения с р. Джегутинской до впадения с Кубанью и от Теберды вверх до снежного хребта. Землями этими Карачаевцы пользовались и до принесения покорности Русскому правительству и уже впоследствии соседи их Кабардинцы... мало по малу стали... присваивать себе принадлежащие им

земли, из-за которой постоянные споры и столкновения заканчивались неизбежно кровью... Конец этому распоряжению последовал вследствие предписания Начальника Главного Штаба Кавказской армии от 9 августа 1859 года № 1880, по которому высланный из главного Штаба быть посредником при разделении земель корпуса топографов, полковник... вместе с депутатами обеих сторон в присутствии своем указал следующие границы от г. Эльбруса по хребту притока р. Малки, от притока реки Кубани и через горы Ташбурук, Берломы, Бичесын, Лабрасан, Эшкакон до г. Кумбаши... Таким образом часть земли, издавна принадлежащая карачаевцам, при изменении первоначальных ее границ по разделу этому отошли кабардинцам, точно так же, как часть этих, отошедшая в 1848 году под поселение кумских граждан (абазин) Абукова, Лови Ливхосудова, Джантемирова и Трамова..." (ГАРФ. Ф. 1318. Оп. 1. Д. 432. Л. 41–42).

Неопределенность сохранялась по отношению карачаевских селений таубиев Чипчиковых и узденей Джараштиевых, а также селения Урду, которые в конечном счете были объединены в один аул Хасаут, переданный Терской области (Территория и расселение кабардинцев и балкарцев., 1992. С. 240–242).

Образованный в 1864 г. Эльборусский округ, куда входил Карачай, возглавил дворянин Николай Григорьевич Петрусеви́ч (1864–1870 гг.). Именно к периоду его управления Карачаем здесь была доведена начатая Д.И. Аглинцевым судебная реформа с введением народного суда, в котором заседали князья и дворяне, считавшие как и прежде народом только себя, а зависимые

группы людей – своей вещью. Правда, реформа встречала сопротивление карачаевской элиты, о чем говорится в отчете о военно-народном управлении Кубанской области с 1 января 1863 г. по 1 января 1869 г.: “...высшие сословия [бии и уздени] и муллы, не желая расставаться со своими исключительными правами на судебную власть в обществах, представляли народу в невыгодном свете учреждение судов из выборных от всех свободных сословий и тем замедлили ход выборов” (Невская, 1960. С. 132).

Народные суды были созданы на время перехода от военно-административной системы управления к гражданской и вскоре его заменил словесный суд. Функции, полномочия этого суда и место кадия в нем определяли “Временные правила для горских словесных судов Кубанской и Терской областей”, которые 18 декабря 1870 г. утвердил наместник Кавказа. Согласно этому документу, шариатскому разбирательству в горском словесном суде “могут подлежать из дел, подсудных горскому словесному суду, дела о заключении и расторжении брака, о личных и имущественных правах, из брака вытекающих, о законности рождения и дела о наследстве”. Устанавливалось, что при рассмотрении дел, подлежащих решению по шариату, председательствующий приглашал в заседание суда состоящего при суде кадия. После объяснений сторон, допроса свидетелей и рассмотрения всех представленных по делу доказательств и перед постановлением решения суд выслушивал мнение кадия об относящихся к рассматриваемому делу шариатских постановлениях и о способе применения их. Мнение кадия записывалось в настольный журнал. По делам же собственно бракоразводным – кадий единолично делал постановление на основании шариата.

На конечном этапе Кавказской войны правительство приступило к новому административно-территориальному обустройству Северного Кавказа. В 1860 г. были образованы Кубанская и Терская области, размежевание которых болезненно сказались на положении аулов и земель карачаевцев и балкарцев, которые оказались в разных областях. Примерно треть карачаевского населения издавна проживала в терской части Карачая, т.е. в верховьях Кумы и Подкумка, в долинах рек Эшкакона, Малки, Хасаута, Лахрани, Мушта, Урду, Баксана, Чегема (Бабугент и Тунгата/Донгат). Административный раздел привел к тому, что часть терских карачаевцев были отнесены к жителям Кубанской области, а их земли – изъяты в пользу администрации Терской области. В 1868 г. взамен этого карачаевцы получили из отобранных земель небольшие участки между рек Кумой и Кубанью (26 тыс. десятин) и на левом берегу р. Теберды (14 тыс. дес.).

В ходе аграрной реформы начала 60-х годов администрацией Терской области была предпринята попытка объявить балкарские земли общинными. Однако таубии решительно воспротивились этому. Результаты земельных преобразований свелись к описанию различных форм землевладения и землепользования; к выделению в предгорьях участков для образования новых или укрупнения старых карачаево-балкарских сел (Кёнденен, Кашхатау, Хабаз, Чижок-Кабак и Хасаут), а также к законодательному определению порядка пользования пастбищными землями, находившимися в совместном владении с Кабардой и Карачаем. Проекты решения земельного вопроса в Нагорной полосе Терской области, подготовленные комиссией Абрамова в 1908 г., вызвали резкое неприятие со стороны таубиев. В 1911 г. был выра-



Дворянин Кобан Салпа-
гаров (атаул Хаколары),
старшина аула Учкулан
(конец XIX в.).

Из личного архива З.Б. Кип-
кесвой

Князь Тау-Солтан Крым-
шамхалов.

Фото Д.И. Ермакова





Князь Крымшамхалов, аул Карт-Джурт (Карачай), конец XIX в.
Фото Д.И. Ермакова



Князь Тау-Солтан Крымшамхалов в кругу семьи.
Фрагмент. Фото Д.И. Ермакова

ботан новый проект закона о землеустройстве горского населения Нагорной полосы, разработка которого была попыткой применить к местным условиям положения столыпинского аграрного законодательства с учетом специфики землевладения в горах. Однако утверждение этих правил в законодательном порядке так и не произошло.

Отмена крепостного права в Балкарии была объявлена 18 ноября 1866 г. От разных видов повинностей, в том числе от крепостной зависимости, было освобождено около 5 тыс. человек. Сумма выкупа, полученная владельцами Балкарии, составила 1,5 млн руб. В ходе реформ 1860–1870-х годов, наряду с созданными российской администрацией судебными учреждениями, широкое применение находили Горский словесный, аульные и медиаторские (посреднические) суды. Формирование новой социально-бытовой инфраструктуры Балкарии сопровождалось предпринимательской активностью отдельных лиц. В 70-х годах XIX в. Хамзат Урусбиев, изучив швейцарскую технологию производства сыра, открыл в Баксанском ущелье сыроварню.



Генерал-майор царской армии К.Л. Крым-шамхалов, до 1912 г.

Из личного архива Ш.М. Батчаева

Братья Магомед и Исхак Муллаевы производили разработку киноварной руды в Хуламе и разведку горных богатств Безенги.

1 января 1871 г. вводилась гражданская система управления национальными окраинами России на Северном Кавказе. Упразднялась система округов “с военно-народным управлением”, сыгравшая роль переходной формы административного уклада народов Кубани и Терска. Территория бывшего Эльборусского округа вошла в состав Баталпашинского уезда, центром которого стала станица Баталпашинская, а балкарские земли стали частью Нальчикского округа Терской области. Селения Карачая: Карт-Джурт, Учкулан, Хурзук, Джазлык, Дуут, Тебердинское, Маринское, Хумаринское, Кумско-Абазинское, Джегутинское, а также станицы Усть-Джегутинская, Кардоникская, Зеленчукская, Сторожевая, Преградная, поселки Верхне-Николаевский, Георгиевский (Георгиево-Осетиновский), Греческо-Хасаутский, Марухский,

Еврейский-Джагонасский составили 3-й полицейский участок. Резиденцией участкового пристава оставалось Хумаринское укрепление. Фактически участковый пристав продолжал исполнять те же административные функции, которые ранее возлагались на окружного начальника, а еще ранее – на пристава. В 1888 г. уезды были упразднены и вместо них в составе Кубанской области созданы отделы с военно-казачьим управлением. Начальник Баталпашинского отдела одновременно являлся атаманом казачества этого отдела. Бывший 3-й полицейский участок был упразднен, а вместо него создан Хумаринский, куда вошли все упоминавшиеся карачаевские селения, а также аулы Кумско-Абазинский и Хумаринский. Штаб-квартира участкового начальника (которого по инерции неофициально продолжали именовать приставом) – Хумаринское укрепление.

Следует отметить, что карачаево-балкарский народ к концу XIX – началу XX в., имея многовековую традицию политико-правовой культуры, смог быстро адаптироваться к новым реалиям, сохранив свою идентичность. В этом немалую роль сыграли культурные достижения. Под руководством И.А. Урусбиева был создан музыкальный кружок, дававший публичные концерты в слободе Нальчик. Он же в 1908 г. открыл в Нальчике первую в регионе типографию. Уже до 1917 г. Карачай и Балкария были охвачены сетью начального светского и духовного образования. В 1860 г. была открыта Нальчикская горская школа, усилиями Б. Шаханова преобразованная в гимназию.



Подпоручик, князь Каншаубий Крымшамхалов с женой (справа от него) княгиней Фердаус Джантемировой в кругу своих сестер и родственников (до 1875 г.).
Из личного архива Р.Н. Крымшамхаловой-Боташевой



Карачаевские дворяне (уздени), начало XX в.
Из личного архива М. Урусова



Дворянка (сарайма-узденка)
А.Т. Каракстова-Эркенова
(конец XIX в.).
Из личного архива М.Д. Каракстова



Дворянка (улли-узденка) Хона
Байрамкулова.
Фото Ф. Энгеля



Кабардинская княжна Цуца Жанхотовна Кайтукина (в замужестве княгиня Крымшамхалова), сидит ее мать княгиня Атажукина. Конец XIX – начало XX в. Из личного архива Р.Н. Крымшамхаловой-Боташевой



Князь Хаджи-Мырза Крымшамхалов в кругу семьи (конец XIX в.). Из личного архива Р.Н. Крымшамхаловой-Боташевой



Князь Дадаш Балкароков (Малкъарукъ-Улу), конец XIX в.

Из личного архива Р.Н. Крымшамхаловой-Боташевой

В разное время здесь работали учителями И. Урусбиев и А. Джабоев. Фуза Шакманова и Ханифа Абаева в 1873 г. окончили педагогические курсы в Тифлисе и получили звание учительниц начальной школы. В ставропольской гимназии обучались князья И. Дудов, С.-Б. Абаев и А. Шаханов, дворяне С. Халилов, И. Байрамуков, И. Хубиев. А. Крымшамхалов и С.-А. Урусбиев учились в Петровско-Разумовской академии в Москве, Г. Крымшамхалов, А. Шаханов и И. Абаев окончили медико-хирургическую и военно-медицинскую академии в Петербурге, М. Муллаев и Т. Шакманов – Харьковский технологический институт, И. Дудов – институт Инженеров путей сообщения, Б. Крымшамхалов – юридический факультет Московского университета. Военные учебные заведения окончили князья Б. Крымшамхалов и Г. Крымшамхалов. Многие представители княжеских и узденских фамилий находились на царской службе, имели офицерские чины. В XVIII – начале XX в. обучение велось по книгам, составленным на основе “тюрки”, а карачаево-балкарская словесность изучалась по произведениям выдающегося религиозного деятеля и просветителя Абдуллах-Шейха Бухарского (XVII–XVIII вв.), а также по произведениям Юсуфа-Эфенди Хачирова, Кязима Мечиева, Исмаила Акбаева, Локмана

Асанова. Во времена деникинского правления в Екатеринодаре на карачаевском языке в 1919 г. выходили газета “Карачай”.

3. ЭТНИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ В НОВЕЙШЕЕ ВРЕМЯ

Эпоха революции 1917 г. и Гражданской войны. В 1917–1920 гг. административно-территориальное деление Верхней Кубани не претерпело изменений. Кубанская часть Карачая составляла Хумаринский участок Баталпашинского отдела, который в 1910-е годы именовался также 1-м участком, при белогвардейском правительстве – 5-м участком. Административным центром участка, как и прежде, оставалось укрепление Хумаринское (Ак-Кала).

Князь Сеит-Бий Крымшамхалов
(в середине), кавалер Георгиевско-
го Оружия.

Из личного архива Ш.М. Батчаева



Карачаевцы.

Фотоархив КБНЦГИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед.
хр. 6 (Карачасвцы. Балкарцы)





Балкарцы, князь и дворянин, конец XIX в.
Почтовая открытка. Фотоархив КБНЦГИ. Ф. 1.
Оп. 1. Ед. хр. 6 (Карачасвы. Балкарцы)



Князь Суюнчев (Безенги, Балкария), XIX в.
Из личного архива М.Д. Каракетова

В рамках участка был избран Карачаевский гражданский исполнительный комитет, т.е. региональная администрация, которую с апреля 1917 г. возглавил А.М. Байрамуков. 6 марта 1917 г. был организован Временный Центральный комитет объединенных горцев. В него наряду с другими представителями горских народов вошли от карачаевцев Магомед Абуков и балкарцев Басият Шаханов, избранный председателем ЦК (*Даудов, Месхидзе, 2009. С. 29*).

В Нальчикском округе, куда входила Балкария, 27 марта 1917 г. был создан орган Временного правительства – Нальчикский окружной гражданский исполнительный комитет. В его состав вошли представители балкарской интеллигенции И. Урусбиев (товарищ председателя исполкома), Б. Шаханов, Т. Шакманов. Б. Шаханов выступил одним из инициаторов создания Союза объединенных горцев Кавказа. Союз был провозглашен на Первом съезде горских народов Кавказа, состоявшемся в мае 1917 г. во Владикавказе под председательством Б. Шаханова. В тяжелейших условиях революционных потрясений он отстаивал идею объединения всех народов Кавказа с новой Россией на федеративных началах при широком самоопределении народов (*История многовекового содружества. 2007. С. 312*).

В это время вновь создается духовное управление горцев Северного Кавказа, на руководство в котором претендовал выдающийся религиозный деятель и просветитель Северного Кавказа карачаевец Джагафар-Эфенди Хачиров.

Членом правления от тюркского народа по Кубанской, Сухумской областям и Ставропольской губернии стал карачаевец, один из выдающихся деятелей XX в., кадий эфенди мударрис Умар Джашуевич Алиев (1889/1895–1937) (РФИАЭ ДНЦ РАН. Ф. 2. Оп. 1. Д. 57. Л. 20).

Важным этапом в строительстве государственности народов Северного Кавказа явился Первый съезд народов Терека (Моздок, январь 1918 г.), провозгласивший создание Временного народного Совета Терской области. В нем Балкарию представлял М. Хаджиев. Признание советской власти произошло на Втором съезде народов Терека (февраль-март 1918 г.). Съезд избрал Терский народный совет и Совет Народных Комиссаров (правительство). Участие кавказских народов в управлении республикой выражалось в пропорциональном представительстве в составе высшего органа государственной власти. В Терский народный совет от балкарцев были избраны М. Энеев и Ю. Настуев (зам. председателя совета).

Советская власть была провозглашена на Первом съезде народов Нальчикского округа (Нальчик, 18–23 марта 1918 г.), в состав которого входила Балкария. На съезде был избран новый орган власти – Нальчикский окружной народный совет в составе 30 человек, среди которых было немало балкарцев – А. Гемуев (зам. председателя), К. Эскендеров, Д. Занкишиев, З. Аппаев и Ж. Барасбиев. Представители балкарского народа образовали особую фракцию, которая выделила из своей среды Балкарский народный совет из 12 человек как подотдел Нальчикского окружного народного совета. Новая власть приступила к преобразованиям в аграрной и социальной сферах, налаживанию культурной жизни. Балкарская элита стремилась к оптимизации идентичности Балкарии и межэтнических коммуникаций с соседними народами. С началом Гражданской войны в поддержку большевиков М. Энеевым и Ю. Настуевым формируется Балкарский кавалерийский полк численностью 1500 сабель под командованием К. Ульбашева, который вел кровопролитные бои в районе Святого Креста, Георгиевска и Пятигорска.

В Карачае с августа по октябрь 1918 г. Гражданский государственный исполнительный комитет возглавил Х.М. Урусов. Комиссарам Карачая в этот период являлся А.З. Батчаев. В терской части Карачая был создан Горско-мусульманский совет с резиденцией в Кисловодске (председатель – М. Абуков, происходивший из абазинских узденей 1-й степени) и его исполком



Князь Ибрагим Биев.
Из личного архива М.Д. Каракстова



Участник Первой мировой войны 1914–1918 гг., кавалер двух георгиевских крестов дворянин Ахья Созаруков.

Из личного архива Х.А. Созаруковой



Карачаевцы, слева направо: уллу-узденъ (дворянин) Ибрагим Боташев, его супруга узденка 1-й степени, дворянка Нану Тазартукова, уллу-узденъ (дворянин) Хубиев.

Фотоархив КБНЦГИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 6 (Карачаевцы. Балкарцы)



Видный политический деятель Басиат Шаханов с супругой.

Из личного архива Т.Ш. Биттировой



Участники I-го съезда горцев Северного Кавказа, прошедшего под председательством князя Б. Шаханова (Балкария), Владикавказ, май 1917 г.
Из личного архива А. Дж. Коркмасова



Георгиевский кавалер всех 4-х степеней уллу-уздень Джатдай Байрамуков (Карачай, начало XX в.).

Из личного архива З.Б. Кипкесвой

(председатель – карачаевец Х. Голаев). До начала 1918 г. в Карачае функционировали структуры управления, созданные при Временном правительстве. В марте 1918 г. Баталпашинский отдел с боями взяли под контроль красногвардейские отряды. Утверждение новой власти всколыхнуло весь отдел, локальные стычки и конфликты переросли в масштабное противостояние между приверженцами старой и новой власти, которое по своему характеру напоминало гражданскую войну. Советская власть в Карачае в первый раз просуществовала несколько месяцев и была свергнута казачьими отрядами генерала А.Г. Шкуро, занявшими 5 сентября 1918 г. административный центр отдела – станицу Баталпашинскую. На сторону белогвардейцев перешла старая карачаевская элита во главе с подполковником князем М. Крымшамхаловым и еще с офицерами царской армии карачаевской национальности. Здесь была восстановлена назначаемая сверху администрация во главе с участковым начальником из числа самих карачаевцев: вначале в ноябре 1917 г. им стал бывший пристав Новобаязетского уезда Ериванской губернии дворянин А.З. Батчаев, которого сменил дворянин М.Х.-У. Кочкаров. Начальник 5-го участка, т.е. пристав Карачая, находился в прямом подчинении у атамана Баталпашинского отдела, а в непосредственном – у помощника атамана отдела по Карачаю, им был дворянин Х. Боташев.

В Баталпашинском отделе действовал военно-полевой суд. От карачаевцев в его состав включен бывший левый эсер и учитель Р.Х. Куатов. В эти годы сформировался конный Карачаевский полк из 576 всадников. Были восстановлены горский суд, шариатское судопроизводство. В 1919 г. под редакцией офицера царской армии дворянина Х. Биджиева на карачаевском языке стала выходить газета “Карачай”.

В Балкарии и Кабарде в октябре 1918 г. белогвардейский отряд казачьего ротмистра Даутокова-Серебрякова занял Нальчик и восстановил власть Окружного народного совета, возглавляемого балкарским князем Т. Шакмановым. Вскоре создается Балкарский национальный совет, председателем назначают подполковника царской армии князя И. Урусбиева, а на должность комиссара Балкарии (2-го участка Нальчикского округа) – уздень А. Джабоева. В этот период созданные в балкарских ущельях революционные отряды, возглавляемые К. Батчаевым, Х. Ногеровым, Т. Хуламхановым, М. Жабеловым и другими, сражались отчаянно против белогвардейских войск и власти. Их действия координировал участник Первой мировой войны Х. Асанов. Даутоков-Серебряков направил в Балкарию крупный экспедиционный отряд.

Ожесточенные бои завязались в Безенгиевском, Балкарском, Суканском, Чегемском и Баксанском ущельях. Главный удар деникинцы направили против революционного центра Балкарии – сел. Кёнделен. В Балкарии власть деникинцев окончательно установилась в конце марта 1919 г.

Исход Гражданской войны в Нальчикском округе определился весной 1920 г. 24 марта 1920 г. красноармейские части, заняв Нальчик, смогли установить в округе советскую власть. Был сформирован Окружной ревком, а в июле – Окружной исполком, заместителем председателя которого был избран А. Гемуев. 24 марта 1920 г. приказом Кубано-Черноморского краевого ревкома был создан Баталпашинский отдельский ревком, а 9 апреля при нем образован Временный Горский ревком (председатель – карачаевец А. Кочкаров) – прообраз будущего органа власти Карачая и Черкесии. Ревкомы создавались и в аулах. Уже в апреле на съезде представителей горских народов Баталпашинского отдела карачаевцы заявили о своем стремлении создать собственную административно-территориальную единицу.

Политика “военного коммунизма” с ее реквизициями привела 1 сентября 1920 г. к восстанию в Карачае и свержению советской власти. Карачаевцы создали временное правительство – Верховный совет обороны Карачая (ВСОК) во главе с бывшим владельцем и дворянином Т.О. Каракетовым, а также “вооруженные силы”, которыми стал командовать полковник царской армии, впоследствии белогвардейский генерал М. Крымшамхалов. Целью ВСОК являлась построение самостоятельной политической единицы, возвращение, как утверждало его руководство, исторических земель от р. Лабы



Стоят слева направо: внучка князя Дадаша Балкарокова, Гюльджан Урусбиева, князь Исмаил Крымшамхалов, известный политический и общественный деятель Кабарды начала XX в. Пшемахо Коцев; сидят слева направо: Алтынчач Балкарокова-Урусбиева, теща П. Коцева и его супруга Люца Мисакова.

Из фотоархива Т.М. Хаджисвой



В.И. Ленин среди участников IV сессии ВЦИК IX созыва. Справа от В.И. Ленина видный государственный, политический и общественный деятель Российской империи и СССР, ученый У.Д. Алиев.
Из личного архива К.Т. Лайпанова



А.Дж. Гемуев – известный политический и общественный деятель Балкарии первой трети XX в.
Из личного архива С.И. Аккиевой

на западе до р. Черек на востоке. С этой политикой были не согласны руководители белогвардейцев, которые в этот период заняли значительную часть территории Баталпашинского отдела, нарушая планы не только ВСОК, но и советской власти в соседних регионах. Тем не менее командованию Красной армии удалось к концу октября разбить белогвардейские части, а 27 октября 1920 г. договориться с руководством ВСОК о подписании мирного соглашения, в результате чего в Карачае в третий раз была установлена советская власть. В следующем месяце, 19 ноября, был образован Карачаевский округ в составе Горской АССР, окружной революционный комитет (ревком) которого возглавил У.Д. Алиев. В состав ГАССР также был включен Балкарский округ, созданный на Первом съезде советов 6–8 апреля 1921 г. Председателем исполкома Балкарского округа стал видный политический деятель М.А. Энсеев. Образование Карачаевского и Балкарского округов явилось первым этапом создания национальной государственности карачаево-балкарского народа в советское время.

Опыт административно-территориального деления Карачая начался 10 февраля 1921 г. Приказом окружного ревкома за № 148 был поделен на четыре участка, или района, включая Кисловодск. Весной 1921 г. в округе был осуществлен переход от чрезвычайных органов власти (ревкомов) к выборным – советам депутатов, которые избирали свои исполнительные комитеты (исполкомы). 3 мая 1921 г. издан приказ № 1 Карачаевского окружного испол-

кома о назначении региональной администрации, включавшей заведующих отделами: юстиции, управления, здравоохранения, финансовым, земельным, народного образования, социального обеспечения, бюро народной связи, статистики, рабоче-крестьянской инспекции, продовольственного комиссара, председателя совнархоза. Округ после У.Д. Алиева возглавляли Р.Х. Куатов (1921–1922 гг.), затем А.Г. Хасанов (1922 г.).

12 января 1922 г. было принято решение об образовании Карачаево-Черкесской автономной области (КЧАО), которое начало реализовываться лишь спустя два месяца, ввиду осложнения ситуации с карачаево-кабардинским пограничным конфликтом. В нем на стороне Карачая выступили известные абазинские, ногойские и бесленеевские лидеры, что в результате привело к ускорению его разрешения. 4 марта 1922 г. был создан Карачаево-Черкесский областной ревком, в его состав вошли представители трех народов – карачаевец К.-А.А. Курджиев (председатель ревкома), русский Я.Ф. Балахонов и черкес Д.Н. Гутякулов (заместители председателя). Что же касается Балкарского округа, то он географически занимал южную часть бывшего Нальчикского округа с центром в Долинске.

Процесс дальнейшего государственного строительства в Балкарии связан с судьбой Горской АССР. Вскоре после ее образования Кабарда поставила вопрос о своем выделении из состава Горской АССР и создании Кабардинской автономной области. В результате выделения Кабардинского, а затем Балкарского округа из состава Горской автономной ССР, предполагалось формирование двух, непосредственно входящих в РСФСР автономных областей, – Кабардинской и Балкарской. Основываясь на решении Балкарского съезда Советов, делегация Балкарии обратилась с докладной запиской в Наркомнац РСФСР, в которой, в частности, утверждалось, что “Балкарии необходимо выделиться из Г[А]ССР в Автономную область, непосредственно подчиненную центру РСФСР”. Коллегия Наркомнаца 14 декабря 1921 г. постановила избрать комиссию для изучения этого вопроса (ГА РФ. Ф. 1318. Оп. 1. Д. 8. Л. 97).

Таким образом, была подготовлена нормативная основа для развития национальной государственности балкарского народа. После длительных и напряженных переговоров было решено создать объединенную с Кабардой автономную область. 19 июня 1922 г. Коллегия Наркомнаца РСФСР постановила “просить ВЦИК: 1) обязать Кабардинский и Балкарский национальные Исполкомы под личной ответственностью т. Калмыкова и т. Энеева в двухнедельный срок организовывать объединенный Исполком на паритетных началах; 2) предложить Наркомфину не отпускать никаких средств по открывающимся кредитам ни Кабарде, ни Балкарии впредь до получения от Наркомнаца сообщения о состоявшейся организации объединенного Кабар-



М.А. Энеев – известный политический и общественный деятель Балкарии первой трети XX в.

Из личного архива С.И. Аккисвой



Известные государственные деятели С.М. Буденный и К.А. Курджиев (третий справа).
Из личного архива З.Б. Кипкесвой

дино-Балкарского Исполкома”. Положение закрепило следующую структуру облисполкома: а) пленум – 15 человек (5 русских, 5 кабардинцев, 5 балкарцев); б) большой президиум – 7 человек (2 русских, 2 кабардинца, 2 балкарца и секретарь обкома РКП(б)); в) малый президиум – 5 человек (председатель, 2 заместителя, один – из заместителей предисполкома Балкарии, секретарь обкома РКП(б)).

Создание выборных органов советской власти КЧАО началось лишь в конце 1922 г. Вначале прошли съезды советов в Карачае и Черкесии, а затем – 27–30 ноября в Баталпашинске состоялся первый (учредительный) съезд Советов КЧАО. Ревком объединенной области был упразднен, передав свои полномочия исполнительному комитету областного совета депутатов. На расширенном заседании пленума Юго-Восточного бюро ЦК РКП(б) 12 марта 1924 г. К.-А. Р. Курджиев поднял вопрос о закреплении за Карачаем Кисловодска и станицы Невинномысской. Речь шла о частичном восстановлении северных рубежей бывшего Баталпашинского отдела (в его состав входила станица Невинномысская) и некотором расширении восточных пределов области. Особое внимание уделялось решению земельной проблемы в Карачае, оставшейся с царских времен. Работы по землеустройству крестьянских хозяйств и целых населенных пунктов начались летом 1922 г. В том же году 500 карачаевских семейств переселились в восточную часть области, в хутора князей Крымшамхаловых, дворян Хубиевых и др., положив начало четырем новым селениям (Кызыл-Покун, Терезе, Учкеек, Эльтаркач). Вскоре по плану расселения карачаевского населения были образованы Сары-Тюз и Красный Карачай. С 1923 г. в плоскостных районах КЧАО начались работы по “межселенному землеустройству”. Целью данной работы стало

распределение земли между селениями, установление границ между ними, обеспечение расселения многодворных общин.

Советский период. В 1924–1936 гг. Кабардино-Балкарская автономная область входила в состав Северо-Кавказского края. Государство обеспечивало регулируемое представительство народов в органах власти и управления, проявляло внимание к развитию автономной области и национальной культуры. В Карачаево-Черкесской автономной области серьезные преобразования начались в 1925 г. Постановлением Президиума Северо-Кавказского крайкома от 5 июня 1925 г. из состава Хумаринского округа был выделен Зеленчукский округ, а в 1925 г. из состава Баталпашинского – Абазино-Ногайский округ. КЧАО имела площадь 1 070 906 десятин, а население составляло чуть более 163 тыс. человек (данные 1925 г.), в том числе: русских – 71 930, карачаевцев – 50 740, абазин – 14 290, черкесов – 13 965, ногайцев – 6229 и других национальностей – около 6 тыс. человек.

Тем не менее в результате давления элит в пользу отдельных автономий для карачаевцев и черкесов Декретом Президиума ВЦИК от 26 апреля 1926 г. Карачаево-Черкесская автономная область упразднялась, а ее территория разделялась на Карачаевскую автономную область, Черкесский национальный округ и Баталпашинский (Русский) район. Первый съезд Советов новой Карачаевской автономной области состоялся спустя месяц после принятия постановления ВЦИК – 23–25 мая 1926 г.

7 ноября 1927 г., в 10-летнюю годовщину Октябрьской революции, прошли торжества, посвященные открытию областного центра – города Микоян-Шахара на месте небольшого поселения с несколькими домами. В народе это поселение именовали Ташкёпюр-Къала. В 1928 г. облисполком принял решение, согласно которому был обозначен ориентир на создание условий, “способствующих разрушению родовых общин”, запрещалось наделять земель представителей духовенства и сдавать в аренду “кулакам” кышлыки, т.е. зимовники.

В 1930 г. Карачаю была отведена территория Лабинской лесной дачи – около 128 тыс. га. Постановлением ВЦИК от 20 ноября 1931 г. часть земель бывшего Баталпашинского района была включена в состав Карачая: Зеленчукский, Кардоникский, Красногорский и Усть-Джегутинский сельсоветы, или около 98 тыс. га. В 1932 г. в Кабардино-Балкарской автономной области были созданы районы. В 1935 г. на территории Балкарии были образованы четыре новых района: Эльбрусский, Чегемский, Хуламо-Безенгиевский и Черекский. Наличие их позволяло Балкарии учитывать интересы национального, экономического и культурного развития балкарского народа. Административно-территориальные изменения продолжались и в бывшей Карачаево-Черкесской автономной области. Решением Административной комиссии при Президиуме ВЦИК от 19 сентября 1932 г. Пантелейменовский сельсовет перешел из ЧАО в КАО.

Переход к политике коллективизации в Карачае и Балкарии начался в 1929 г. К началу Великой Отечественной войны только в Балкарии имелось 33 колхоза, в которых насчитывалось 38 367 голов крупного рогатого скота, 203 800 овец и коз, 10 662 лошади (Центр документации новейшей истории КБР. Ф. П-1. Оп. 2. Д. 943. Л. 59). Составляя почти 10% общей численности

населения КБАССР, балкарцы в общественном секторе производили до 50% животноводческой продукции республики (Хутуев, 2012. С. 280).

Индустриальное развитие в Карачае и Балкарии осуществлялось на основе использования природных богатств края. В 1929–1932 гг. здесь вступили в строй заводы, электростанции. Стали прокладываться дороги и строиться мосты, получила развитие угольная промышленность. В 1940 г. был сдан в эксплуатацию Тырныаузский вольфрамо-молибденовый комбинат. За время промышленного строительства увеличилась численность квалифицированных рабочих. Предпринимались шаги по вовлечению горянок в производство – на фабрики и заводы. Формирование рабочего класса явилось важнейшим социально-политическим итогом промышленного развития Балкарии и Карачая. Началась подготовка национальных кадров высшей и средней квалификации. Широкое распространение получило социалистическое соревнование (ударничество, стахановское движение). В результате индустриализации начали застраиваться новые рабочие поселки.

В то же время основная часть карачаево-балкарских хозяйств не спешила вступать в колхозы. Попытка реформирования всей системы жизнеобеспечения, а также проведение форсированной коллективизации привели в марте 1930 г. к восстанию во всем Карачае и в Чегемском ущелье Балкарии, поддержанное частью казачества и населения Черкесии и Кабарды. Одним из лозунгов восстания стало возрождение религиозной жизни. Повстанцы Карачая избрали “Верховный совет”, организовали вооруженные группы, которые свергли советскую власть практически во всех карачаевских аулах Большого и Малого Карачая, а также атаковали города Кисловодск и Микоян-Шахар. После подавления восстания власти арестовали более 1 тыс. человек, но с учетом сложившейся обстановки приняли сравнительно мягкие меры наказания (Народы Карачаево-Черкесии: история и культура. 1998. С. 285). Антиколхозные выступления побудили власти отказаться от форсированных темпов коллективизации, а 27 марта 1930 г. партийное руководство Карачаевской автономной области признало вину властей (ЦДОДП КЧР. Ф. П-45. Оп. 1. Д. 32. Л. 95; Д. 31. Л. 24). Вслед за этим из колхозов Карачаевской АО вышло свыше $\frac{9}{10}$ крестьянских хозяйств. Властям пришлось приложить усилия к тому, чтобы в последующие несколько лет провести коллективизацию, но уже без принуждения.

Руководство КАО добились решения о передаче области 13 тыс. га из угодий соседних Ессентукского района, части Кавказского зерносовхоза и совхоза “Скотовод № 16”. Из этих земель были получены “прирезки”: 4 января 1933 г. – 4,2 тыс. га (из Ессентукского района), а в 1934 г. – 9 тыс. га из угодий бывшего Кавказского зерносовхоза. Разрабатывались планы освоения полученных “прирезок”. В 1934 г. были начаты подготовительные работы по заселению этих земель, осуществилась планировка мест под аулы и определены точки заселения в районах расположения хуторов Холодно-родниковского и на р. Таллык.

В соответствии с Указом Президиума Верховного Совета РСФСР от 7 сентября 1938 г., в составе Карачая образовались два района – Микояновский и Преграденский. В том же году были несколько изменены западные границы Карачая: 28 декабря 1938 г. из Краснодарского края были присоединены Андрюковский, Ахметовский, Псебайский, Семеновский сельсоветы

и хутор. Другим Указом, от 9 января 1939 г., Карачаевскому облисполкому было разрешено образовать сельсоветы: Урупский, Кизильчукский (в составе Преграденского района), Муштский (в составе Мало-Карачаевского района), Важненский (или Тёбен Асхакъ-Темир-Тюз, в составе Усть-Джегутинского района). Еще одним Указом (апрель 1939 г.) из Удобнинского района Краснодарского края в состав Преграденского района КАО был передан хутор Щелканка (Газета “Красный Карачай”. 1939. 14 янв.). На р. Щелканке до революции 1917 г. существовали хутора карачаевцев, в частности Бостановых и Шидаковых. На 1 июля 1940 г. население Карачаевской АО составляло 149 925 человек, большинство из них – карачаевцы – свыше 80 тыс. (Койчурев, 1998. С. 11).

Значительные преобразования в 1920–1930-е годы произошли также в сфере науки, культуры и образования. За три года (1923–1926 гг.) в Карачаево-Черкесской автономной области открыто 84 культурно-просветительских учреждения, включая областной музей, 7 библиотек, 22 избы-читальни. В 1925–1926 гг. удельный вес расходов на социально-культурные мероприятия в бюджете области составлял около 39%. В формировании новой системы народного образования делались первые шаги. В год образования КЧАО школу посещали менее 16% всех детей школьного возраста. При этом если грамотность на арабице охватывала в конце XVIII в. свыше 50% карачаевцев указанного выше возраста, то к началу XX в. этот процент составлял лишь 30–35, а светское образование к этому периоду не достигало и 5%. Аналогичные показатели по Балкарии были еще скромнее.

В 1923 г. был составлен новый букварь для карачаево-балкарских школ, автором которого был просветитель И. Акбаев. В 1924 г. были изданы “Родной язык” И. Акбаева и “Новый карачаевский букварь” У. Алиева. В 1924 г. в КЧАО организовано 69 пунктов по ликвидации неграмотности при 1614 обучающихся, в следующем году их количество выросло до 112 с 2613 учащимися. В 1923 г. в Баталпашинске был открыт педагогический техникум, где шла подготовка национальных кадров учителей.

В Баталпашинске была создана карачаевская творческо-издательская группа во главе с И. Акбаевым (Чокуна-эфенди) и У. Байрамуковым. К весне 1924 г. ею были изданы на родном языке: “Родная речь” (“Ана тили”, 1-я часть), “Путеводитель” (“Джол уста”); переведена на родной язык книга Коваленко “Политграмотность” (“Сияса билим”); подготовлены к изданию: “Родная речь” (2-я часть), “Сарф” (“Этимологический словарь карачаевского языка”), “Разумные беседы” (“Оюмлу ушакъ”), “Тылмач” (“Русско-карачаево-балкарский словарь” И. Акбаева). К концу 1920-х годов только в одном Карачае в педрабфаке насчитывалось 185 учащихся и 12 преподавателей; совпартшколе – 156 и 11; педтехникуме – 158 и 14; медучилище – 74 и 12; Карачаевском зоотехникуме (в Кисловодске) – 130 и 6. Всего 703 учащихся и 55 преподавателей. В Нальчике в 1921 г. были открыты первый кинотеатр, областной краеведческий музей. С 1924 г. в Нальчике стала выходить газета “Карахалк”. Она издавалась на Карачаево-балкарском, кабардинском, русском и татском языках.

В 1924 г. М.А. Эннеев и И.М. Абаев разработали балкарский алфавит. В конце 1925 г. грамотность среди балкарцев составила 7,5%. В 1926 г. И. Акбаев и И. Абаев издали в Москве учебник на карачаево-балкарском языке



Князь Дадаш Балкароков с супругой княгиней Мисирхан Барасбиевой (Баку, 1931 г.).
Из личного архива Т.М. Хаджисвой

“Наша сила – в нашей земле”. Если в 1920/21 учебном году в Кабардино-Балкарии было 57 школ, в которых обучались 3200 учащихся, то в 1940 г. в республике имелись 92 начальные, 92 неполные средние, 59 средних школ и 72 тыс. учащихся. В школах республики работало 260 учителей балкарцев. Неграмотность среди взрослого населения была в основном ликвидирована к 1937 г. В развитие народного просвещения большой вклад внесли Магомет Энеев, Ахия Джабоев, Саид Шахмурзаев. Последний в 1939 г. был награжден орденом Ленина.

В 1924 г. в Нальчике был открыт Ленинский учебный городок, который готовил кадры для народного хозяйства и культуры. В 1920-х годах заметную роль в подготовке национальных кадров сыграл Коммунистический университет трудящихся Востока. В 1922 г. здесь обучалось более 40 человек из Кабардино-Балкарии. В 1924 г. в вузах страны из области обучалось более 300 студентов. В 1931 г. в учебных заведениях Москвы, Ленинграда, Ростова, Краснодара училось более 2 тыс. человек из КБАО.

Первые дошкольные учреждения в селениях появились в 1926 г. Для подготовки учителей в 1931 г. был открыт педрабфак. Подготовкой кадров занимались А.М. Аппаев, У.Б. Алиев и др. В 1932 г. в КБАО было 97 клубов, 18 библиотек, 82 избы-читальни, 37 кинопередвижек, а в 1941 г. – 200 клубов, 230 библиотек. В 1933 г. был издан Кабардино-Балкарский ансамбль песни и танца. Энтузиастами и талантливыми артистами ансамбля стали Я. Рахаев, М. Ульбашев, О. Отаров.

В 1926 г. в Нальчике был открыт Кабардино-Балкарский научно-исследовательский институт, а в 1929 г. в Микоян-Шахар из Кисловодска был переведен Карачаевский педтехникум, при котором функционировали стационарные курсы по подготовке учителей начальных школ и пунктов по ликвидации неграмотности. В 1934–1936 гг. охват населения учебными заведе-

ниями начального и среднего образования еще более расширился. К 1936 г. в Карачае было 95 школ, в которых преподавало 658 учителей и обучалось 22 933 учащихся, в том числе 11 827 – в классах средней школы, а также 374 школы по ликвидации неграмотности. В области функционировали также педрабфак, педагогическое училище, сельхозтехникум, совпартшкола, фельдшерская школа. Шли ощутимые подвижки и в системе культурного строительства. Если до 1917 г. в Карачае было чуть более 20 библиотек (в основном личные библиотеки), то в 1936 г. их насчитывалось 76, а также 38 изб-читален, 80 клубов, свыше двух десятков киноустановок.

Большое внимание органов власти уделялось организации деятелей литературы и искусства. Карачаевское областное отделение Союза советских писателей (впоследствии – Союза писателей СССР) было учреждено в 1934 г.; в том году карачаевец А. Батчаев и балкарец Б. Гуртуев приняли участие в 1-м (учредительном) съезде советских писателей. Первый альманах “Карачаевская советская литература” был издан в 1936 г. В 1934 г. создан Союз писателей Кабардино-Балкарии. В 1920-е годы начинает формироваться карачаево-балкарский театр. Созданные театральные кружки в Карачае и Балкарии смогли познакомить горцев с театральным искусством, среди зачинателей которого был известный деятель культуры и драматург Г. Гебенев, организовавший при Карачаевском педтехникуме студенческий драматический театр. В 1940 г. в Нальчике был открыт Балкарский драматический театр.

Внимание властей Карачая и Кабардино-Балкарии обращалось на печать. Очень важным было открытие в области новой типографии (Микоян-Шахар) – до этого издания выходили в типографиях Кисловодска и Баталпашина. В Карачаевской автономной области издавалось три газеты, в том числе две – на карачаево-балкарском языке с разовым тиражом 8,5 тыс. экземпляров. Значительную роль в развитии печати и публицистики сыграл политико-экономический, литературно-критический и публицистический ежемесячный журнал Северо-Кавказского краевого исполнительного комитета Совета рабочих, крестьянских, горских и красноармейских депутатов “Революция и горец” (1928–1933 гг., Ростов н/Д). Главным редактором журнала был карачаевец А. Бегеулов.

В эти годы началось зарождение в Карачае и Балкарии системы современной науки. В 1932 г. в Карачае был открыт научно-исследовательский институт, при котором была создана группа аспирантов из 15 человек. Первым директором института стал А.И. Батчаев, а в 1935 г. – И.Х.-Б. Тамбиев, основоположник современной историографической школы Карачая и Балкарии. Особое внимание в КНИИ уделялось развитию исторической науки. При КНИИ создавался авторский коллектив по написанию истории Карачая “с древнейших времен до наших дней”. Зачинателями научной работы в Карачае и Балкарии были д.э.н. У.Дж. Алиев, к.м.н. А. Биджиев, С. Шахмурзаев, С. Отаров, У.Б. Алиев, А. Аппаев, Е.Н. Студенецкая, Х. Лайпанов, К. Петралевич, Г. Дятлов.

В 1930-е годы создается областной краеведческий музей в г. Микоян-Шахаре. В 1932 г. открылся Кабардино-Балкарский педагогический институт, а в 1940 г. Постановлением Совнаркома СССР был создан Карачаево-Черкесский педагогический институт с 4-летним сроком обучения и двумя факультетами – языка и литературы, физико-математический.



Харун Богатырев



Осман Касаев



Алим Байсултанов



Мухажир Уммаев

Параллельно с ним, начиная с 1938 г., продолжал работать Карачаевский учительский институт. В том же 1940 г. состоялся первый выпуск учительского института (48 учителей-историков, 30 математиков, 27 литераторов).

С началом Великой Отечественной войны в июне 1941 г. карачаевцы и балкарцы вместе со всеми народами СССР встали на защиту Родины. Перед лицом опасности карачаевцы и балкарцы продемонстрировали верность Отчизне. За годы войны добровольно ушли на фронт и были призваны более 27 тыс. человек. Погибли и пропали без вести около 14 тыс. солдат и офицеров. Сыны Балкарии и Карачая мужественно сражались на всех фронтах Великой Отечественной войны. Среди защитников Брестской крепости –

ГЕРОИ СОВЕТСКОГО СОЮЗА/РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ



Дюгербий Узденов



Хамзат Бадахов



Солтан-Хамит Биджиев



Магомед Гербеков

О. Чочаев, Т. Жаппуев, М. Батчаев, Т. Байзулаев, Х. Борчаев, З. Созаев и др. В составе действующей армии участвовала в боях 115-я Кабардино-Балкарская кавалерийская дивизия, которая почти полностью погибла в Сальских степях под Ростовом, выступив против 4-й танковой армии немцев. Одна из улиц в сел. Большой Мартыновке носит название Балкарская. За мужество и героизм почти все участники войны награждены орденами и медалями, четверо – Харун Богатырев, Алим Байсултанов, Осман Касаев, Мухажир Урмаев – удостоились высокого звания Героя Советского Союза. Кроме того, более 50 карачаевцев и балкарцев также были представлены к званию Героя Советского Союза еще в военное время, однако их дела на долгое время легли



Джанибек Голаев



Юнус Каракетов



Кичибатыр Хайыркызов

“под сукно”. Лишь в 1990-е годы была восстановлена историческая справедливость. Указом Президента Российской Федерации Б.Н. Ельцина звание Героя Российской Федерации было присвоено карачаевцам: Дюгербию Узденову, Хамзату Бадахову, Магомету Гербекову, Джанибеку Голаеву, Абдулле Ижаеву, Солтан-Хамиту Биджиеву, Юнусу Каракетову, Кичибатыру Хайыркызову, Харуну Чочуеву.

К ноябрю 1942 г., за исключением балкарского села Ташлы-Тала и ряда высокогорных районов, вся республика оказалась в оккупации, которая продолжалась до 11 января 1943 г., а районы преимущественного прожи-

вания балкарцев – 35 дней, кроме нескольких предгорных селений. Фашисты установили жестокий режим, проводили массовые уничтожения населения. Гитлеровцы расстреляли в сел. Нижний Чегем 50 человек, в Кёндегене – 41. В противотанковом рву под Нальчиком было убито и захоронено 600 человек, в том числе 103 балкарца.

В начале 1943 г. советские воины при активной поддержке партизан освободили Кабардино-Балкарскую АССР и Карачаевскую автономную область. В регионах сразу же начались восстановительные работы. Тем не менее, используя различные предлоги, в том числе надуманные, значительно преувеличивая масштабы антисоветских эксцессов в постоккупационный



Харун Чочуев



Абдулла Ижаев

период, сталинское руководство приняло решение о депортации карачаевцев и балкарцев с территории исконного проживания (*Азаматов, Темиржанов, Темукуев, Тетуев, Чеченов, 1994*).

Указом Президиума Верховного Совета СССР от 12 октября 1943 г. и Постановлением СНК от 14 октября 1943 г. 69 267 карачаевцев подверглись насильственному выселению в Казахскую и Киргизскую ССР. Акция началась 2 ноября 1943 г. Выявлялись также карачаевцы, проживавшие в соседних автономных республиках, областях и краях. Среди переселенных народов Северного Кавказа оказались также балкарцы из Кабардино-Балкарской АССР, депортация которых была осуществлена 8–9 марта 1944 г. Общее количество депортированных составило 38 тыс. человек.

Противозаконное, ничем не оправданное выселение явилось трагедией карачаево-балкарского народа. В результате депортации государственность карачаевцев и балкарцев была ликвидирована. Территория была частично включена в состав Грузинской ССР, Ставропольского края, образованной после выселения балкарцев Кабардинской АССР. Катастрофичными были людские потери: люди гибли от голода и болезней по пути в Среднюю Азию и Казахстан. Непривычный климат, холод и голод, отсутствие нормальных жилищных условий оказались губительными для горцев. По официальным данным, только за 1944 г. они потеряли 23,7% людей. В целом в результате болезней, голода, перемены климата и т.п. за 1943–1948 гг., по самым скромным подсчетам, погибло более трети депортированных.

Чтобы “растворить” карачаевцев и балкарцев в иноэтнической среде, их селили небольшими группами в более чем 500 населенных пунктах. Так, балкарцы расселялись в новых районах проживания следующим образом: в Казахской ССР – 4660 семей (16 684 человека), в Киргизской ССР – 15 743 (9320 взрослых), в Узбекской ССР – 419 (250 взрослых), Таджикской ССР – 4 человека, Иркутской области – 20, в районах Крайнего Севера – 14 человек (ГА РФ. Ф. Р-9479. Оп. 1. Д. 182. Л. 95–96).

В местах поселений был установлен комендантский режим, ограничивавший передвижение спецпереселенцев, которым не разрешалось покидать пределы населенного пункта. Запрещалось ездить, навещать своих родственников без специальных пропусков. Это рассматривалось как побег и каралось законом в уголовном порядке. Переселенцы были лишены прав избираться депутатами, работать на руководящих должностях, служить в армии, учиться в высших и средних специальных заведениях.

Традиционный хозяйственный уклад карачаевцев и балкарцев был нарушен. В местах их расселения полностью отсутствовала социально-экономическая инфраструктура, что осложняло выживание людей. Тем не менее карачаевцы и балкарцы, как и другие депортированные народы, и в тех тяжелых условиях внесли значительный вклад в развитие экономики страны. Из всех депортированных карачаевцев в системе Наркомзема СССР были заняты 24 569 человек (взрослых 11 509), в системе других наркоматов – 16 133. В ведении Министерства сельского хозяйства и совхозов Казахской ССР числилось 11 373 балкарца из 16 503, остальные были заняты в других сферах (Бугай, Гонов, 1997. С. 74). Благодаря настойчивости и упорству они сумели приспособиться к новым климатическим условиям, стали выращивать сахарную свеклу, хлопок, табак и другие культуры, получая высокие урожаи. В 1946 г. в Джамбульской области три девушки-карачаевки Н. Курджиева (Кубанова), П. Шидакова и Т. Абдуллаева за свои рекордные урожаи



Вручение переходящего Красного Знамени управляющему “Кирвинсовхоза” Инзрелу Бадиёвичу Тетугеву, 1947 г.

Из личного архива А.И. Тетусва

ГЕРОИ СОЦИАЛИСТИЧЕСКОГО ТРУДА



Нузула Кубанова



Шухриб Келеметов



Патия Шидакова



Марьям Узденова

сахарной свеклы были удостоены в 1948 и 1950 гг. звания Героя Социалистического Труда. Это же звание в 1948 г. было присвоено балкарцу Ш. Келеметову. После XX съезда КПСС четырем передовикам производства – Ш. Тетюеву, М. Узденовой, И. Жангуразову и З. Ульбашевой – по представлению правительств Казахстана, Киргизии, Узбекистана было присвоено звание Героя Социалистического Труда. Большая группа передовиков производства была награждена орденами Ленина, сотни переселенцев получили ордена Трудового Красного Знамени и другие правительственные награды. А Герой Социалистического Труда К. Хубиев был трижды награжден орденом Ленина. Тысячи карачаево-балкарцев также отмечены орденами и медалями. Не-

ГЕРОИ СОЦИАЛИСТИЧЕСКОГО ТРУДА



Шамкыз Чигирова



Фазика Уммаева



Зухра Байрамкулова



Салих Атгоев

сколько тысяч человек награждены медалью “За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.”

В течение 1954–1955 гг. Советом Министров СССР и ПВС СССР был принят ряд нормативно-правовых актов, в которых снимались некоторые ограничения в правовом положении спецпереселенцев. Однако они не влекли за собой возврата имущества, конфискованного при выселении, люди не имели права возвращаться туда, откуда были выселены.

В январе 1957 г. вышел Указ Президиума Верховного Совета СССР о воссоздании Кабардино-Балкарской АССР и Карачаево-Черкесской автономной

ГЕРОИ СОЦИАЛИСТИЧЕСКОГО ТРУДА



Магомет Черкесов



Добай Узденев



Шамсуддин Тегуєв



Шарафутдин Моллаєв

области. Этому предшествовал длительный период борьбы за восстановление правды в вопросе о незаконной депортации карачаевского и балкарского народов. Возглавляли эту борьбу М. Акбаев, Р. Алиев, Б. Караев, А. Соттаев, А. Эбзеев, Ж. Залиханов, К. Отаров, М. Цораев и многие другие. Органы власти в срочном порядке решали вопросы трудоустройства и обеспечения жильем репатриантов, выделялись денежные средства в качестве ссуды для оказания помощи.

С первых дней возвращения на свою историческую родину карачаево-балкарское население включилось в политическую, общественную и культурную жизнь. Карачаевцы и балкарцы вошли в состав партийных органов

ГЕРОИ СОЦИАЛИСТИЧЕСКОГО ТРУДА



Ибрагим Жангуразов



Хаджибек Хубиев

и правительства регионов. Десятки юношей и девушек направлялись на учебу в технические и медицинские вузы страны. Особое внимание было обращено на развитие культуры и искусства карачаевцев и балкарцев. Вновь стали выходить газеты на карачаево-балкарском языке, началось издание литературно-художественного альманаха. Повести, романы и стихи ведущих писателей и поэтов проложили широкую дорогу к всесоюзному читателю. Были изданы антологии карачаевской и балкарской поэзии, “Очерки истории балкарского народа”, коллективный труд “Карачаевцы”, работы по грамматике карачаево-балкарского языка, сборники карачаево-балкарских сказок и т.д. Важное значение придавалось подготовке кадров высшей квалификации. Начали возрождаться учреждения культуры, здравоохранения. Строились клубные учреждения, библиотеки, вводились в действие киноустановки. КБ АССР и КЧАО была оказана целенаправленная правительственная помощь. В целом возвращение карачаевцев и балкарцев способствовало улучшению общественно-политического климата, содействовало оздоровлению экономики в КБ АССР и КЧАО.

Однако, несмотря на принимаемые меры по реабилитации репрессированных народов, память о насильственном выселении оставили незаживающую рану в душе каждого карачаевца и балкарца и имели самые трагичные последствия. В 1957 г., в момент восстановления государственности, многое было сделано формально: не была восстановлена автономия карачаевского народа, а образована Карачаево-Черкесская автономная область. Только в 1949 г. абсолютная численность родившихся немного превысила численность умерших.

В оставленных землях многие традиционные села, насчитывающие не одну сотню лет, были стерты с лица земли. Карачаево-балкарский народ утратил многие элементы материальной национальной культуры – типы

жилых, хозяйственных, культовых и оборонительных сооружений: сакли, заградительные стены, склепы, жилые, полубоевые и боевые башни. Навсегда утрачены оригинальные мужские и женские украшения из драгоценных металлов, переходившие из поколения в поколение. Депортация, ломка всего уклада жизни привела к потере многих видов ремесел, типов одежды, обуви, домашней утвари, блюд национальной кухни и т.п. В значительной мере утратил свои позиции родной язык. Его выживанию в местах насильственного проживания в значительной степени способствовало то, что балкарцы и карачаевцы в большинстве своем попали в среду тюркоязычных народов, что и позволило им быстрее адаптироваться к сложной обстановке. Но разбросанность в местах депортации, подготовленное властями неприязненное отношение местного населения к переселенцам сказались на языке. Молодое поколение, рожденное в Средней Азии и Казахстане в условиях языковой среды, пусть и родственной, не имея возможности слышать и воспринимать родную речь, потеряло многие тонкости родного языка. Языковая память старшего поколения в определенной мере смогла сохранить эти ценности и богатство национальной языковой культуры.

Тем не менее и после возвращения в 1960-е годы началось свертывание обучения в школах на родном языке. На изучение карачаево-балкарского языка отпусалось лишь два часа в неделю. Делопроизводство велось только на русском языке. Реальные условия языкового существования оказались настолько губительны, что даже лица старшего поколения не смогли противостоять влиянию более распространенного в массах языка. Результатом этого явилось беспорядочное смещение в пределах коммуникативного акта элементов родного и русского языка.

Большие потери понес карачаево-балкарский язык не только в области нарицательной лексики. В связи с депортацией были изъяты из употребления многие топонимические названия на территории Карачая и Балкарии, или же до неузнаваемости искажена их транскрипция. Определенный урон потерпела и система карачаево-балкарских личных имен, постепенно начал забываться богатый именной фонд, сохранявшийся и передававшийся из поколения в поколение. Большое распространение получили нетрадиционные имена, правда, в последние годы ситуация меняется, где наряду с исконными именами значительную роль начинают играть общемусульманские имена.

Насильственное выселение разорвало традиционные узы фамильного и кровного родства, которые всегда были крепки у балкарцев и карачаевцев. В течение долгого времени у народа не было возможности учиться, получать высшее образование или среднее специальное, развивать свою литературу, культуру. Многие поэты и писатели, известные всей стране, не могли писать, их творения нигде не печатали, условий каких-либо для творчества не было. И после возвращения на историческую родину вопросам профессионального искусства уделялось мало внимания. Тем не менее успехи были достигнуты в области литературы. Имена карачаево-балкарских поэтов и прозаиков К. Кулиева, Х. Байрамуковой, Т. Зумакуловой и М. Батчаева стали известны всему миру.



В нижнем ряду справа налево сидят: 1-й – Карасев Басханук Адильгиреевич, 3-й – Чотчаев Ислам Наирович, 4-й – балкарский поэт Керим Отаров, 5-й – Алиев Ракай Тауканович – члены первой карачаевской делегации в Москву по вопросу возвращения карачаевцев в мае-июне 1956 г. На оригинале фотографии в верхнем правом углу надпись: “Встреча в родных местах. Таулула. Нальчик. 24.11.57”.

Из личного архива З.Б. Карасвой

Депортация нанесла серьезный урон по части адекватного восприятия прошлого карачаевцев и балкарцев. Практически перед войной было начато систематическое изучение истории карачаевцев и балкарцев, были сделаны серьезные шаги в подготовке национальных кадров. Война приостановила этот процесс. А затем название карачаево-балкарского народа исчезло с карты Северного Кавказа. История карачаевцев и балкарцев не только не изучалась, но их вообще было принято не упоминать, если не считать работ В.И. Абаева. Вопросы истории Северного Кавказа рассматривались, игнорируя не только роль, но и проживание карачаевцев и балкарцев на Северном Кавказе. В результате такого подхода в науке закрепились псевдонаучные положения, негативно влияющие на осмысление прошлого народов региона и на межнациональные отношения.

Перед распадом СССР был принят Закон РСФСР от 26 апреля 1991 г. “О реабилитации репрессированных народов”, в котором была дана критическая оценка этим акциям в отношении народов и определены меры по их реабилитации.

В целом следует отметить, что в XX – начале XXI в. карачаево-балкарский народ в своем этнополитическом и социокультурном развитии прошел три стадии. Вступив в XX в. этнической общностью, представляющей традиционный социум с феодальным укладом жизни и зачатками капиталисти-

ческих отношений, в 1920–1980-е годы он пережил на своей территории процесс основательной социалистической индустриализации. Конец века ознаменовался вступлением в новый этап социокультурного развития – модернизированное общество с рыночной экономикой и единым информационным пространством.

Урбанизация Карачая и Балкарии, стремительный рост городского населения вызвали среди них социально-классовую и социально-профессиональную дифференциацию, а в условиях модернизации и перехода от социализма к капитализму – этносоциальную поляризацию между бедными и богатыми, между сторонниками реформ и консерваторами, западниками и почвенниками. В то время как в городах происходила дифференциация социально-профессионального и стратификационного состава населения, в селах она нивелировалась за счет всеобщей пауперизации. Это привело к росту социальной незащищенности, сокращению продолжительности жизни, росту смертности, социальной пассивности населения.

Потребность в сохранении этнической идентичности путем укрепления позиции карачаевцев и балкарцев в семье российских народов способствовала выдвижению из их среды известных людей в различных областях экономики, науки, культуры и образования. Так, они представляют российскую науку в числе двух академиков РАН, нескольких членов-корреспондентов отраслевых академий, более 300 докторов наук и около 800 кандидатов наук различных научных дисциплин, среди них десятки членов союзов писателей, художников, журналистов и т.д. Имена таких российских, карачаево-балкарских ученых, как лауреата Ленинской и Демидовской премий, выдающегося ученого в области теоретической и прикладной космонавтики, академика РАН Т.М. Энеева, известного ученого, внесшего выдающийся вклад в укрепление обороноспособности России, Героя Социалистического Труда, лауреата Государственных премий СССР и РФ, премии Правительства РФ М.Ч. Залиханова, члена-корреспондента АН КССР, доктора физико-математических наук, профессора А.-А.И. Боташева и члена-корреспондента РАН, доктора химических наук, профессора С.Д. Каракотова, доктора юридических наук, профессора, известного правоведа, судьи Конституционного суда РФ, Президента КЧР, а в настоящее время – члена Центральной избирательной комиссии Российской Федерации Б.С. Эбзеева и многих других.

Многие карачаево-балкарцы добились больших успехов на военном поприще, среди которых генерал-полковник, участник Великой Отечественной войны, кавалер ордена Ленина и других боевых и трудовых наград С. Магомедов, генерал-лейтенант, зам. командующего войсками Закавказского военного округа С. Беплаев, генерал-майор, зам. командующего войсками Среднеазиатского военного округа Х. Деппиев, генерал-майор, зам. командующего войсками МВД Приволжского округа В. Зокаев, генерал-майор авиации К. Боташев и др. А генерал армии карачаевец В.М. Семенов занимал должности главкома сухопутных войск СССР и РФ, а затем и Президента Карачаево-Черкесской Республики. За пределами России многие карачаевцы и балкарцы являются докторами наук, возглавляют партии, занимают должности в органах власти, в том числе в военных ведомствах США, Турции и других стран.

Постсоветский период. Во второй половине 80-х годов XX в. мощный подъем национального самосознания, проявившийся среди народов СССР, не стал исключением для карачаевцев и балкарцев. В эти же годы сформировались общественно-политические организации “Джамагат”, “Ныгыш”, “Тёре” (“Балкарский форум”), “Национальный совет балкарского народа” и др. В условиях обострения межэтнических отношений общественные объединения сыграли важную роль в процессах самоорганизации и внутриэтнической консолидации. В 1990–1994 гг. балкарские “Тёре”, “Национальный совет балкарского народа” и карачаевский “Джамагат” стали наиболее популярными общественными организациями карачаево-балкарского народа и оказывали определенное влияние на принятие решений органами власти Кабардино-Балкарской и Карачаево-Черкесской Республик. Ныне функционируют общественные организации – “Алан”, “Къарачай – Алан Халкъ”, Совет старейшин балкарского народа, Фонд содействия карачаево-балкарской молодежи “Эльбрусоид”, общественная организация карачаево-балкарского народа “Барс-Эль” и др. Созданы федеральные и региональные национально-культурные автономии, сформирован Карачаево-Балкарский научный центр гуманитарных исследований.

Данный подъем стимулировали вопросы, связанные с депортацией, которая еще не стала историей, а была частью жизни каждой семьи, а потому ее трагизм и мобилизующая сила были огромны. Другим важным фактором этнополитической мобилизации карачаевцев и балкарцев явилось обострение межэтнических противоречий, зачастую созданных искусственно и обусловленных тем, что процессы национального самосознания протекали и у других народов, соседствующих с карачаевцами и балкарцами в одних субъектах.

Импульс для этнополитической мобилизации балкарского народа задали ход и итоги выборов в Верховный Совет РСФСР и Верховный Совет КБАССР. На территории республики были созданы 4 территориальных и 4 национально-территориальных округа и должны были быть избраны 8 делегатов на съезд народных депутатов РСФСР. За эти 8 мандатов боролись 36 кандидатов, а на 160 депутатских мест в ВС КБАССР было зарегистрировано 288 кандидатов. Система избирательных округов была проведена согласно действующему административно-территориальному делению, но при этом балкарские избиратели оказывались во всех округах в меньшинстве. При этом в 3 из 8 территориальных и административно-территориальных округов были “назначены” безальтернативные кандидаты из числа номенклатурных работников, в числе которых не оказалось ни одного балкарца (в том числе Председателя Верховного Совета КБАССР). Такая же картина наблюдалась в 85 из 160 округов по выборам в ВС КБАССР (История многовекового сотрудничества... 2007. С. 481). Итоги выборов в Верховный Совет РСФСР, где не оказалось ни одного депутата из числа балкарцев, произвели ошеломляющее впечатление на общественность республики, в первую очередь на номенклатурную элиту балкарского народа. Болезненную реакцию в общественном сознании балкарского народа вызывал и тот факт, что по результатам голосования 4 марта из 160 возможных мест в ВС КБАССР балкарцы смогли занять только 21, что было

на 18 мест меньше, чем в ВС предыдущего созыва. 25 марта в Нальчике прошла конференция избирателей – представителей балкарского населения КБАССР с участием 740 человек. Конференция пришла к выводу, что в ходе выборов “не были реализованы правовые гарантии национального государственного образования балкарского народа” и во избежание повторения подобных исходов выборов необходимо добиваться обеспечения суверенных прав балкарского народа (Аккиева, 2002. С. 276). 19 августа 1990 г. прошла Конференция народных депутатов балкарской национальности, представленных на всех уровнях Советов народных депутатов КБАССР, в Верховном Совете СССР, на съезде народных депутатов СССР. Конференция приняла рекомендацию – поручить народным депутатам балкарской национальности “внести законодательную инициативу об образовании двухпалатного Верховного Совета КБАССР, при условии формирования одной из палат на паритетной основе”. В резолюции Конференции был поставлен вопрос о федерализации республики, об образовании Федеративной Республики Кабарда и Балкария с определением Балкарии как полноправного субъекта.

Резолюции, принятые на конференции, имели важное значение для формирования основных политических принципов балкарского национального движения и заложили определенный импульс для ответных действий для адыгского национального движения, отдельные представители которого рассматривали действия балкарской стороны как вызов своим интересам.

ВС КБАССР в ответ на действия балкарской стороны подготовил постановление об образовании комиссии по подготовке предложений о восстановлении районов Балкарии в границах, существовавших на 1 января 1944 г. (в то время как балкарцы были выселены 8 марта, а КБАССР была преобразована в КАССР 8 апреля 1944 г.). Эта комиссия должна была внести соответствующие предложения в срок до 1 октября 1990 г.

Тем не менее в принятом 30 января 1991 г. Верховным Советом КБАССР постановлении о государственном суверенитете Кабардино-Балкарии были включены положения о признании равноправности двух субъектов федерации – Кабарды и Балкарии и было заложено положение о функционировании двух равноправных палат в Верховном совете республики – Палаты Республики и Палаты национальностей.

Идея этнического самоопределения в этот период была доминирующей и среди карачаевцев. В начале 1990 г. активисты карачаевской общественной организации “Джамагъат” собрали около 70 тыс. подписей в поддержку требования о восстановлении Карачаевской автономии (по переписи 1989 г. карачаевское население КЧАО составляло 129,4 тыс. человек), и 17 ноября 1990 г. съезд депутатов всех уровней Карачая провозгласил создание Карачаевской автономии (Боташев, 2010. С. 143–153).

Принятие ВС РСФСР 26 апреля Закона “О реабилитации репрессированных народов” оказал глубокое воздействие на процесс этнополитического развития карачаево-балкарского народа и вселил уверенность, что Закон позволит разрешить все наболевшие проблемы. Однако политические процессы 1991 г. (как федерального, так и регионального характера) усложнили общую этнополитическую ситуацию в регионе. Принятое 25–26 сен-

тября 1991 г. на V сессии ВС КБССР постановление “Об учреждении поста Президента КБССР”, Закон об изменениях и дополнениях Конституции КБССР в связи с учреждением поста Президента и Закон о выборах Президента КБССР были неоднозначно встречены в Кабардино-Балкарии. Балкарское национальное движение, которое уверовало, что восстановление исторической справедливости, получившей уже более чем достаточное политико-правовое обоснование в декларациях, постановлениях и законах, принятых на государственном уровне в 1989–1991 г., опасалось, что выборный процесс в республике затянет решение проблем репрессированного народа на неопределенный срок. Действия Верховного Совета, в котором доминировала “кабардинская часть” и которая фактически поддерживала позицию кабардинского национального движения, воспринимавшую попытку балкарской стороны решить вопрос территориальной реабилитации как нацеленный на формальное закрепление территории и последующую суверенизацию Балкарии (не важно в составе республики или вне ее), ослабляли уверенность, что вопросы территориальной реабилитации балкарского народа, паритетное представительство во властных структурах удастся решить. 17 ноября 1991 г. состоявшийся съезд балкарского народа принял решение о провозглашении Республики Балкария как одного из субъектов, образующих РСФСР, и о создании Национального Совета Балкарского народа, который наделялся правом решать все проблемы балкарского народа.

14 декабря 1991 г. состоялся съезд народов Кабардино-Балкарии (одним из организаторов съезда стал академик РАН, Герой Социалистического Труда, директор ВГИ (Высокогорный геофизический институт) М.Ч. Залиханов). Съезд, признавая право балкарского народа на создание своей государственности, высказался за сохранение Кабардино-Балкарии и необходимость выбора президента как гаранта ее единства. 26 декабря Президиум ВС провел ревизию решений I съезда балкарского народа и признал неконституционными пункты I съезда об образовании НСБН, которые наделяли его властными полномочиями. 22 декабря состоялся первый тур президентских выборов, и мобилизованное балкарское население фактически бойкотировало эти выборы.

5 января 1992 г., на втором туре президентских выборов под влиянием сторонников съезда народов КБР легитимность выборов Президента была спасена и состоялись выборы первого Президента Кабардино-Балкарии, им стал В.М. Коков. 9 января Президент КБР вступил в должность, а 10 января состоялся съезд кабардинского народа, который принял решение “О восстановлении Кабардинской Республики в пределах исторической территории кабардинского народа”. Это решение съезда было поддержано ВС КБР.

1992 г. оказался сложным в политическом плане, обусловленным противостоянием части кабардинской элиты, ставшей на путь конфронтации с официальной властью, что провоцировало ухудшение межэтнических отношений в республике. В этот период времени этномобилизационный потенциал балкарского национального движения был направлен на сохранение межэтнического мира в республике и решение проблем реабилита-

ции балкарского народа. Инкриминируемые ему противоборствующей стороной обвинения в захвате власти, разделе республики и т.д. были далеки от действительности.

Одним из факторов нестабильности этнополитической ситуации на местах была политика центра, которая непоследовательно подходила к решению назревших проблем в сфере национальной политики. Так было и в вопросе о восстановлении государственности карачаевского народа. Создание единой КЧАО и его нахождение в составе Ставропольского края было, по мнению карачаевского национального движения, одним из факторов дискриминации карачаевцев. Принятие Закона “О реабилитации репрессированных народов” давало надежду на восстановление государственности карачаевцев. 3 июля 1991 г. КЧАО была выведена из состава Ставропольского края и создана Карачаево-Черкесская Республика (КЧР). А 5 февраля 1992 г. Президент России Б. Ельцин представил в ВС законопроект о восстановлении Карачаевской автономии в составе России. Однако это решение не было окончательным, центральные и региональные органы власти искали наиболее оптимальные варианты решения противоречий в КЧР, порожденных стремлением к этническому самоопределению, которые достигли в этой республике небывалого накала. В их основании лежало требование признать за пятью этническими группами (народами) статуса “субъектообразующих”. Если карачаевское, черкесское и казачье движения, апеллируя к тому, что их народы имели ранее собственные формы государственности, стремились к восстановлению, то абазинское и ногайское движения ратовали за создание национальных районов. На проблеме национально-государственного устройства республики (сохранение единства, федерализация, раздел по национальному принципу) фокусировалась борьба основных политических сил республики (Тишков, 2007. С. 137). Необходимы были механизмы сохранения существующего статус-кво субъектов, в противном случае последствия этнического самоопределения были бы непредсказуемы. В марте 1992 г. на республиканском опросе с формулировкой «Согласны ли Вы при полной реализации Закона “О реабилитации репрессированных народов” сохранить единство Карачаево-Черкесской ССР в составе Российской Федерации, образованной на принципах равноправия всех народов?» большинство населения республики (76%) проголосовало за ее сохранение (Щербина, 2010. С. 104). Во главе местной власти Указом Президента России Б. Ельцина стал карачаевец В.И. Хубиев.

Назначение В.И. Хубиева волевым решением Москвы, несмотря на паллиативность этой меры и на недовольство как радикальной части карачаевцев, так и черкесской элиты, было своевременным. Ему удалось на время снизить накал этнополитической борьбы в республике, но не удалось предотвратить не вполне демократическую информационную борьбу за избирателя, развернувшуюся в республике. Этномобилизационный потенциал карачаевского национального движения в период правления В. Хубиева был направлен на сохранение межэтнического мира и предотвращения локальных конфликтов на бытовой почве, грозящих перерасти в межнациональные

конфликты в условиях информационной войны, развязанной сторонниками оппозиции против действующей власти в республике.

Этнополитическое развитие карачаевского и балкарского народов на протяжении 1990-х годов было связано с вопросами реабилитации в рамках Закона “О реабилитации репрессированных народов” и носило латентный конфликтогенный характер из-за синхронно протекавших с конкурирующими национальными движениями за землю и доступ к власти конкурирующими этническими движениями. Наивысшая фаза конкурентной борьбы проявилась в ходе выборов Президента Карачаево-Черкесии в 1999 г., когда этническая идентификация превалировала над гражданской. Несмотря на то что большинством избирателей Карачаево-Черкесии Президентом КЧР был избран генерал армии В.М. Семенов, политическое противостояние в республике не прекращалось, выражающееся в открытой борьбе оппозиции (преимущественно черкесской) против избранного Президента. Накал политической борьбы спал ко времени избрания Президента КЧР Батдыева в 2003 г., карачаевское национальное движение продемонстрировало, что оно обладает мощным мобилизующим потенциалом, умеет искать сторонников и договариваться и не ставит цель узурпации власти.

1990-е годы характеризуются формированием карачаевского и балкарского национальных движений и превращения их в реальную политическую силу. Практически все 1990-е годы эти движения в значительной степени формировали и отстаивали политические требования карачаевцев и балкарцев и стали влиятельной политической силой. Это позволило им добиться многих своих целей. Национальная политика властей в 1990-е годы хотя и была противоречивой и непоследовательной, но власти и национальные движения искали компромисс и точки соприкосновения в решении проблем в сфере этнополитического развития народов. Практически эти поиски сохранили свою актуальность и в начале 2000-х годов. Тем не менее рост общероссийского патриотизма, стабилизация в социально-экономической сфере привели к формированию гражданского сознания среди населения КБР и КЧР. В то же время рецидивы 1990-х годов, так же как вопросы реабилитации, сохранения исторической среды жизнеобеспечения, культуры и языка, дают о себе знать и на современном этапе развития двух регионов.

4. ЭТНОНИМИЯ

Среди карачаевцев и балкарцев в настоящее время функционируют такие этнонимы, как *къарачайлыла* (карачаевцы), *малкъарлыла* (балкарцы), *таулула* (букв. “горцы”). К самоидентифицирующим именам следует отнести также (в ед.ч.): *чегемли/чегемчи* (житель Чегема, чегемец), *бызынгычы/бызынгылы* (житель Безенги, безенгиевец), *холамлы* (житель Холама, холамец), *басханчы/басханлы* (житель Баксана, басханец), *къарачайчы* (житель Большого Карачая, букв. “карачаец”).

Через те же окончания *-чы(-ли)-лы* (ед. ч.) или *-чыла(-лиле)-лыла* (мн. ч.) определяется принадлежность по происхождению и к населённым пунктам и обществам: *кёнделенчи (ле)* – “житель/жители с. Кёнделена, хурзукчу (ла) – “житель/жители с. Хурзука”; *бызынгычы/бызынгычыла* (житель/жители Безенги), *басханчы/басханчыла* (житель/жители Баксана), *учкуланчы/учкуланчыла* (житель/жители Учкулана), *дуутчу/дуутчула* (житель/жители Дуута), *картджуртчу/картджуртчула* (житель/жители Картджурта) и т.д., тогда как в лексике народа такие понятия как *малкарчы/малкарчыла*, *холамчы/холамчыла* отсутствуют, а заменяются иными топонимическими терминами, типа *малкъарлы* (житель Малкара), *холамлы* (житель Холама). Определители жителей Бызынги и Кылиана на *-лы* функционируют только в единственном числе *бызынгылы* (житель Безенги) и *кылианлы* (житель Кылиана).

Определители по месту проживания с топонимами *Карачай* и *Чегем* функционируют в двух формах – *къарачайчы/къарачайчыла* или *къарачайлы/къарачайлыла* (житель/жители Карачая), *чегемли/чегемлиле* или *чегемчи/чегемчиле* (житель/жители Чегема). О последнем термине в карачаево-балкарско-русском словаре сказано, что “*чегемли то же что чегемчи – житель Чегема*” (КБРС. 1989. С. 730). Несмотря на отсутствие этнонимической характеристики материальной и духовной культуры, хозяйственной деятельности через имя народа *таулу*, с ним обнаруживается обозначение норм поведения, обычая, типа *таулу-адет*, *тау-адет* и *тау-къылыкъ*, а также название языка – *тауча-сёлешиу* – говорить по-тауовски.

С термином *къарачайлы* или *къарачай* обнаруживается метаэтнонимический – общий характер его функционирования, со всеми присущими ему признаками и огласовкой – *къарачайлы/къарачайлыла* – *карачаевец/карачаевцы* или *къарачайчы/къарачайчыла* – *карачайчанин/карачайчане* или как в просторечии без окончания *къарачай* (*карачаевец*). При этом в социальной лексике с данным понятием связывается титул высших сословий и благородство – *Къарачайла* – *Карачаевичи*, свода норм права *Къарачай джол джорукъ*, поведения – *къарачайчылыкъ/къарачайлылыкъ* – карачайство.

Кроме перечисленных выше самоидентифицирующих терминов этнического и территориального характера можно привести существовавшие внутри всей карачаево-балкарской общности названия групп, выступавшими в прошлом субэтнонимами с присущей для этого этнонимической огласовкой и окончанием на *-лыла/-лыла(р)*. Таковыми являются: *адурхайлыла (р)* (адурхаевцы) ныне *Адурхайла(р)* (Адурхаевичи) (другое малоупотребительное их имя *Дёлеле(р)* – *Дёлеевичи/дёлеслиле(р)* – *дёлесцы*); *наурузлула(р)* – *наурузовцы/Наурузла(р)* – *Наурузовичи* (или *боттанлыла(р)* – *боттановцы*); *трамлыла(р)* – *трамовцы/трамла(р)* – *Трамовичи* (или *чубунлула(р)* – *чубунцы*); *къайтумалыла* – *кайтумаевцы/Къайтума Хустосла(р)* – *Кайтума Хустосовичи* (с подразделениями *Запишле(р)* – *Запишевичи/Чишиллиле(р)* – *Чишиллиевичи/Чибишле(р)* – *Чибишевичи/Хассхуртукъла(р)* – *Хассхуртуковичи*); *лепухайлыла(р)* – *лепухаевцы/Лепухала(р)* – *Лепухаевичи* (редко *пухайлыла(р)* – *пухаевцы/Лепсукайла (р)* – *Лепсукаевичи*, *Къулабийле(р)* – *Кулабиевичи*); *шатибеклиле(р)* – *шатибековцы/Шатибекле(р)* – *Шатибековичи*; *хустослула(р)* – *хустосцы/Хустосла(р)* – *Хустосовичи*; *будиянлыла(р)* – *бу-*

диановцы/Будиянла(р) – Будиановичи (другое их имя *дёлеслиле(р)* – *дёлесцы*); *Къарчала(р)* – Карчаевичи; *дадианлыла* – дадиановцы или *бёденели* Дадианла – бёденевские Дадиановичи; *Басиатла* – Басиатовичи. С именем Дёле связано название их родовых земель Дёле-къышлыкъ, а также мелодии *дёле-тартыу*.

С такими понятиями, как *Къарчала* (Карчаевичи) и *Басиатла* (Басиатовичи), объединяющими княжеские роды, не применяется определитель единственного числа типа *Къарчалы* или *Басиатлы*, чтобы можно было возвести их к этнонимическому понятию. Правда, существуют иные словоформы, типа *ол Карчамыды?* – он из Карчаевичей?, *ол Басиатмыды?* – он из Басиатовичей? С другими именами этнонимическая огласовка допустима – *адурхайлы* (адурхаевец), типа *ол адурхайлыды* – он адурхаевец, *ол будианлыды* – он будиановец или без *-лы* – *ол адурхайдымы* – он из адурхай, *ол будиандымы* – он из будиан.

Некоторые къаумы – *Трамовичи*, *Кайтумовичи*, *Лепусхаевичи*, *Хустосовичи* иногда объединены в большой каум (уллу-къаум) – *Бассианлы Къарачайла* – *Бассиановские Карчаевичи*, родовые земли которых располагались в *Бассиан-Ёзен* – *Долине Бассиан* (Большой Карачай), переданная в бегент (аренду) князьям Крымшамхаловым (ГАКК. Ф. 574. Оп. 1. Ед. хр. 507. Л. 31–33об.), то другая группа, *Адурхаевичи*, *Будиановичи*, *Наурузовичи*, которых в народе именуют – *Хан Къарачайла* (*Ханские Карчаевичи*). Предание о ханских корнях последних трех родов была принята в расчет при определении в XIX в. их сословной принадлежности (ЦИА Гр. Ф. 1087. Ед. хр. 767. Л. 1–7). К последней включаются также родственники Будиановичей *Дадианла* – *Дадиановичи*, включающие такие фамилии, как Боташевы, Элькановы, Деккушевы и Узденовы. Правда, последние стараются держаться обособленно. *Шатибекле* – *Шатибековичи* и *Къарчала* – *Карчаевичи* причисляют себя к малоизвестному ныне народу *хабарлыла* – *хабарцы* или *хабар-къарачайла* – *Хабарские Карчаевичи*. К ним иногда причисляют *Трамовичей* и *Хустосовичей* (ПМ. 1990).

В современной балкарской части карчаево-балкарского народа немалое число древних узденских тухумов также относят себя к указанным *кауумам* (*Мусукаев*, 1992. С. 18). Так, по одним из генеалогических преданий в современной Балкарии к *Адурхаевичам* причисляют себя Биттировы, Газаевы, Гилястановы, Шауаевы, а по одним из преданий Толгуровы, Османовы, Лепшюковы, Ижаевы, Непесевы, Акбулатовы, Тапбасхановы, Аккизовы, Макитовы и Таучуевы, *Шатибековичам* – Кулиевы, Бичиевы и Согаевы, а к *Трамовичам* – Трамовы, *Будиановичам* – Боттаевы, Аттоевы, Гекгиевы, Ахкёбековы и др.

Вполне вероятно этноним *къарачай* связан с политонимом, на что указывают названия феодальной верхушки крымских и казанских татар, кумыков. Кумыкские знатные роды, носители политонима, название феодальной верхушки “карачай” или “карачи” в народе считают самыми древними насельниками Кумыкской плоскости. В генеалогических преданиях кумыков, зафиксированных в 1912 г., говорится: “*Къумукъ юртлар, озьлени арасына тюшген суддукъ ишлери болгъанда Эрпелиге, Губденге, Къарабудагъгентге – къарачайгъа барып этдире болгъан*” – “Земли кумыкские при решении судебных вопросов обращались к *карачаям* Эрпели, Губдена и Карабудахкен-

та". Карачаи именовались еще карачы, карачи (Оразаев, 2003. Кн. 1. С. 31, 53, 82, 83).

К карачаевцам причисляли себя также жители Чегема (Тепцов, 1892. С. 61), называя себя *таулула* (горцы) или *карачайлыла* (карачаевцы). Следует заметить, что самоназвание *чегемли* в форме *чеhemнер* (чегемцы) встречается также у группы татар-мишарей. Как и у карачаево-балкарских чегемцев, носители самоназвания *таулы*, или *тавлы*, жителей окружающих деревень называют *чеhemнер* – чегемы (Гарипова, 1991. С. 209). К этому же можно добавить самоназвание некипчакской части казахов – *шегем* (Востров, Муканов, 1968. С. 88, 231, 242; Народы еропейской части СССР. 1964. Т. 2. С. 686). Им же родственна родоплеменная группа *карча*, что сближает это имя с самоназванием родственной группы карачаевских *Къарчала* (Карчаевичей). Народное датирование происхождения карачаевцев, а стало быть и их этнонимического понятия *къарачайлы* – *карачаевец* в преданиях варьирует от 587 (ЦГИА Гр. Ф. 1087. Ед. хр. 767. Л. 1–7), 616 (Бекир, 1899), 700 (Бурксер, 1915), 800 (Константинов, 1905) или, согласно сообщению осетинских информантов 1849 г., 800–900 лет (Скитский, 1948. Т. XV. С. 6) до или с момента их фиксации в XIX – начале XX в. При этом в одном из преданий, записанных в 1896 г., отмечается, что после образования аулов Хурзук, Карт-Джурт и Учкулан из хуторов Боташа, Эль-Тюбю и других, началось установление границ между этими аулами, время которого карачаевцы определяли 1309 годом (ЦГИА Гр. Ф. 1087. Ед. хр. 767. Л. 1–7). Иначе говоря, период образования поселений в Карачае и Балкарии, согласно преданиям, падает на IX–XIV вв., что вполне согласуется с данными авторов этого времени и археологии, приводимыми в томе.

Пространственное распространение данных этнонимов можно почерпнуть не только из карачаево-балкарской топонимии, но также из источников, а также данных фольклора как карачаевцев и балкарцев, так и соседних им народов. Так, в преданиях, записанных в 1866 г. у старожилов абазинского народа (Извлечение из отчета., 1870. С. 14), так же как в документах Комиссии для разбора прав сословий горцев Кубанской и Терской областей, говорится, что “несомненно, что Карачаевцы жили прежде в долине Иркыза и Загзана” (ЦГА РСФСР – А. Ф. 262. Оп. 1. Д. 71. Л. 109об.), т.е. в горах, а другие карачаевцы, согласно данным П.С. Палласа (XVIII в.), владели или расселялись на территории, которая охватывала земли “вокруг истоков Кубани”, граничила “на западе с Урупом и Башилбаем” (Аталиков, 1987. С. 189; ГА РФ. Ф. 1318. Оп. 1. Ед. хр. 645. Л. 3–42), т.е. простиралась до западных границ современной Карачаево-Черкесской Республики, занимая долины Архыза и Загзана.

Важное значение в плане рассматриваемой темы имеют сведения о том, как именовали карачаевцев и балкарцев соседние народы (экзоэтнонимы). Так, в лексике грузин-рачинцев все жители Карачая и Балкарии именуются *харачолеби* или *малкиани харачолеби* (малкинские карачаевцы). Они же знают также и *чегемелелеби* (чегемцев), *баксанелеби* (баксанцев), *абзанга* (безенгиевцы). В то же время всю территорию, где проживают карачаевцы, балкарцы, безенгиевцы, холамцы, чегемцы и баксанцы, грузи-

ны-сваны называют *Карачай*, когда речь идет о территории (*Тепцов*, 1892. С. 63).

У сванов карачаевцы и балкарцы известны под общим именем *мукрчай* (ед. ч.), *к̄арачай* или *к̄ърчйар* (мн. ч.), *мусав* (ед. ч.), или *савъяр* (мн. ч.), абазины и абхазы называют их *карча/карачай* или *акарач*, *азухо*, осетины – *ассон*, *х̄ъарашон/х̄ъараше*, а мегрелы – *алани* или *карачоели* (*Байчоров*, 1987. С. 41; *Тепцов*, 1892. С. 63). Наряду с этим, грузины-мегрелы, абхазы именуют карачаево-балкарцев аланами (*алани*, *алан*), а грузины-сваны – офси, опси. На это обращал внимание еще в 1881 г. П.К. Услар: "...осетины, не присваивая себе название оссов или ассов, называют этим именем западных соседей, живущих на Кубани" (*Услар*, 1881. С. 327), т.е. карачаевцев. В.А. Кузнецов также указывает на то, что "осетины называют своих западных соседей, балкарцев, аси, а их страну Ассиаг" (*Кузнецов*, 1962. С. 87), а Карачай – *Устур Ассиаг* "Большая Ассия" (*Байчоров*, 1987. С. 41). При этом в песне, сопровождаемой традиционный танец кашкон-кафт или, как указывал известный этнограф, кавказовед Б.А. Калоев, каршагон-кафт, есть слова "аш" и "х̄ъараше", которые, как и само название танца, связывается осетинами с карачаевцами (Аудиозапись в 2002 г. д.и.н. Б.А. Калоева).

Карачай и Балкария у грузин носили названия Карачай и "Басиани" (*Кузнецов*, 1962. С. 87), в то же время этноним *ос/овс* (вариант от *ас*) в грузинских источниках покрывает не столько осетин, сколько карачаево-балкарцев. Грузинский географ и историк XVIII в. Вахушти, описывая Басиани, пишет: "Здесьние овсы знатнее всех прочих овсов" (*Вахушти*, 1904. С. 138, 141–156). Рачинцы словом "ос-и, кстати звучащем в глольшком говоре, как и в древнегрузинском, овс-и (ср. мингр. офс-и)" называли "обыкновенно карачайца". Точно так же у сванов "термин *осский*... означает не иронский язык.., а карачайский" (*Марр*, 1917. С. 14, 15). Грузинский по происхождению термин *Осетия/Асетия* (этноним *ос/ас* + груз. частица – *ети*) охватывал и территорию проживания карачаевцев: поэтому в русском документе 1846 г. Карачай упоминается на грузинский лад: "*Карачаевская Асетия*" (*Бейтуганов*, 1993. С. 114) (этноним *ас* + груз. частица – *ети* – *страна*). В документе XIX в. тюркское население современных Карачая и Балкарии характеризуется таким образом – "басиане (проживают) в долинах Северного Кавказа у Эльбруса, они называются также карачай-турками и аланами" (Газета "Кавказ". 1853. № 90. 5 дек.).

На территории Карачая помещается имя "алан" у грузинского географа Вахушти (XVIII в.) (*Вахушти*, 1887. Вып. XXII. С. 65 (карта)). Здесь же располагаются горы "Алан" в работе турецкого географа Хаджи Халифы (XVII в.) (Хаджи Халифа (Кятйб Челеби). Джихан-нума. 1732. Карта Кавказа). Гора с названием "Алан" в Зеленчукском районе фигурирует и на всех современных картах Карачаево-Черкесской Республики. Добавим, что этноним *ас/асс* в виде племенных и родовых наименований зафиксирован у целого ряда тюркских народов – алтайцев (*Потанов*, 1966. С. 237), чагайтацев (*Радлов*, 1893. С. 535), ногайцев (*Гаджиева*, 1980. С. 59), башкир (*Кузеев*, 1974. С. 228) и др.

О взаимозаменяемости двух имен овс и карачаевцы/балкарцы следует из документов начала XIX в., в которых "горские племена, называющие

себя осетинами и говорящие карачаевским языком, как то: карачаевцы, или аланы, урусбиевцы, или кумыки (читай: жители Камыка, местности и селения в Баксанском ущелье Балкарии. – *Ред.*), чечемцы [чегемцы], хуламцы, безенгиевцы и малкарцы” (РГВИА. Ф. ВУА. № 846. Оп. 16. Д. 19247. Л. 15–33об.).

В целом этнические самоназвания карачайлы и таулу синонимичны в понимании карачаево-балкарского народа, что и определило их упоминание не только как имени народа, но и названия территории расселения карачаевцев и балкарцев Тау-Карачай и малоупотребляемого ныне обозначения его населения через имя таулу-карачайлыла. Процесс этнополитического разделения, начавшись в новое время, усилился в годы СССР. Этому способствовала также паспортизация населения, образование отдельных автономий. Появились новые их характеристики “близкородственные народы”, “родственные по языку и фольклору народы”. Поиск идентифицирующих терминов для отражения единства карачаевцев и балкарцев привел к построению словосочетаний, типа “балкаро-карачаевцы” или “карачаево-балкарцы”, “карачаево-балкарский народ”, “карачаево-балкарский язык”, “карачаево-балкарский фольклор”. Тем не менее носители имени таулу, так же как к̣ъарачайлы, оказавшись первые в Карачае, а вторые в Балкарии, автоматически именуют себя к̣ъарачайлы и таулу соответственно, что также может говорить о тождестве данных имен в понимании их носителей.

КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКИЙ ЯЗЫК



1. ОЧЕРК ИСТОРИИ КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОГО ЯЗЫКА

Карачаево-балкарский язык — язык карачаево-балкарского народа, проживающего в основном в Карачаево-Черкесской и Кабардино-Балкарской республиках. Часть карачаевцев и балкарцев живет в Киргизии, Казахстане, Узбекистане и, называя себя карачаевцами, — в Турции, Сирии, США, Египте и других странах.

Исследование особенностей карачаево-балкарского языка приводит к выводу, что он унаследовал черты болгарского, савиро-хазарского, западно-аланского, печенежского, куманского и огузских языков.

Карачаево-балкарский язык имеет два диалекта — чокающе-джекающий или карачаевский (с кубанским и баксано-чегемским говорами) и цокающе-зокающий (с малкарским и хуламо-бызынгиевским говорами). Особенно-сти малкарского и хуламо-бызынгиевского говоров в основном совпадают. Исключение составляет чоканье и джекание или жеканье, которое сближает хуламо-бызынгиевцев с кубанским и баксано-чегемским говорами.

Современный литературный карачаево-балкарский язык сложился в XIX в. на основе чокающе-джекающего диалекта. Ранее среди карачаево-балкарцев была распространена письменность и литературная традиция “тюрки” или “аджами” на арабице, созданная на основе карачаевского диалекта с вкраплением знаков для передачи звуков данного диалекта. Памятниками данной письменности, выявленными на сегодня, являются османский с вкраплениями карачаево-балкарских имен картджуртский памятник 1695 г. и холамский памятник 1715 г. в Балкарии, а также Карачаевский словарь (1807–1808 гг.), переводы Библии (до 1816 г.) и произведений классиков восточной литературы, эпистолярии XVIII — начала XX в., произведения классиков карачаево-балкарской поэзии и религиозной литературы — Юсуфа Хачирова, Кязима Мечиева, Исмаила Акбаева, Локмана Асанова и др.

Среди знати — биев (князей), чанков (сословие, близкое княжескому), тумов (сословие, близкое чанкам) и узденей (дворян) разных степеней были распространены арабский, старокрымско-татарский и старотурецкий языки. Согласно аудиозаписям этнографов, в памяти карачаевцев сохранился язык,

который информантами трактуется как старокарачаевский: *иррей тирей сир* – добрый день; *абал табалтай собай* – как дела; *ир тирей сир Тейрихан* – приветствуем тебя Бог – Тейри.

Опорный диалект характеризуется: идентичностью качеств губных гласных **ё** (**о**), **ю** (**у**) качествам соответствующих гласных огузских языков, тогда как в цокающе-зокающем диалекте **ё**, **ю** идентичны соответствующим гласным кыпчакских языков: **кюн** – **кӱн** 'солнце', **кёрюк** – **кӱрюк** 'кузнечные меха', **кёб** – **кӱп** – 'много'; наличием аффрикат **ч** и **дж** (в малк. говоре **ц**, **з**):

четенчик – **цетенчик** 'корзинка', **чач** – **цац** 'волосы', **кёгюрчюн** – **кӱгюрчюн** 'голубь', **джаз тауукъ** – **заз тауукъ** 'куропатка', **джууулдар** – **зууулдар** 'синица';

употреблением в начале слова **п**, а перед глухими **б** карачевцами и **п** балкарцами (в цок.-зок. диал. **ф**): **пил** – **фил** 'слон', **кёнюр** – **кӱфюр** 'мост', **апсын** – **афсын** 'жена деверя', **кёнчек** – **кӱфчек** 'седёлка';

отсутствием перехода перед глухими глубокозаднеязычного **къ** в **хъ**, заднеязычного **к** в **х**, характерного для цокающе-зокающего диалекта: **акъ-сыл** – **ахсыл** 'белёсий; светлый', **букъ[тур]** – **бухтур** 'прятать', **акъчыкъ** – **ахчыкъ** 'беленький', **кёксюл** – **кӱхсюл** 'сизый; серый', **эркекча** – **эркехца** 'по-мужски', **чёк[т]юр** – **цёхтюр** 'посадить кого', 'унизить кого'?

Исключение составляют глухие **к**, **къ**, перед которыми **к**, **къ** в **х**, **хъ** не переходят: **кёккёз** – **кӱккӱз** 'голубоглазый', **акъкъол** – **кӱкъол** 'белоручка', **беккъол** – **кӱеккъол** 'жадный, скупой';

сохранением в притяжательном склонении огузского окончания винительного падежа ед.ч. **ы** (в цок.-зок. диал. **мы**, соответствует окончанию родительного падежа ед.ч. кыпчакских языков): **атым-ы** – **атым-мы** 'моего коня', **кесинь-и** – **кесинь-ныи** 'тебя самого';

наличием в желательном наклонении 1 л. ед.ч. огузской формы на **-ым** вместо кыпчакской формы на **-ын** в малкарском диалекте: **барай-ым** – **барай-ын** 'схожу-ка', **кёрей-им** – **кӱрей-ин** 'увиджу-ка';

употреблением аффикса **-мак/-мек** (в цок.-зок. диал. отсутствуют): **кел-мек** 'приход', **алмакъ** 'взятие' и т.д.

Необходимо отметить, что в цокающе-зокающем диалекте встречаются слова, которые употребляются с **ж** и **ч**, как и в чокающе-джекающем диалекте, особенно в начале слова: **джылан/жылан** 'змея', **джети/жети** 'семь', **аджир/ажир** 'жеребец', **дзубуран/зубуран** 'суслик' и т.д., **чаука** 'галка; грач', **чуукал** 'чуб', **чибижий** 'перец', **чюуютлю** 'еврей', **чыккыр** 'бочка, кадушка' и т.д.

Наряду с этим к морфологическим особенностям кубанского говора карачевского диалекта относится параллельное употребление аффиксов **-ракъ/-рек** и **-сыман**, **-сыл/-сюл**, **-гъыл/-гъул** и **-сыман** в прилагательных уменьшительной степени: **гитчерек/гитчесыман** (маленький), **къараракъ/къарасыман** (черноватый), **моргъул/морсыман** (коричневатый), **акъсыл/акъсыман** (беловатый), **къызгъыл/къызылсыман** (красноватый), **кёксюл/кёксыман** (синеватый) и т.д. В цокающе-зокающем диалекте им соответствуют аффиксы **-ракъ/-рек**, **-сыл/-сюл**, **-гъыл/-гъул**.

В языке карачевцев и балкарцев много различных типов регионализмов¹:
1) **фонетических**: **бийик** – **мийик/редко** – **бийик** 'высокий', **биз** – **миз** 'шило',

¹ Первые слова и значения слов – балкарские, вторые – карачевские.

быхчы – мычхы 'пила', былхым – мылхым 'черта характера; характер' и т.д.; кесеу – кёсеу 'головня, горящее полено', кезиу – кёзюу 'очередь', 'период', герох – гёрох 'револьвер; пистолет', кезиулю – кёзюулю 'очередной' и т.д.; тюккюч – дюккюч 'пень, чурбан', тикгич – дикгич/редко – тикгич 'полоски для шитья обуви (из шкуры горного козла)', тамата – тамата 'старший', тукъуш – дукъуш/тукъуш 'выпуклость, неровность, горб' и т.д.; ахшы – ашхы 'хороший, добрый', дыгъынен – дыгъылен 'ежевика', къалауур – къарауул 'сторож, охранник', ахча – ачха 'деньги', бахча – бачха 'огород; плантация' и т.д.; тунгуч – тюнгюч/тунгуч 'первенец, первый ребёнок'; дуру – дюрю 'валок', курт – кюрт 'сугроб', кукурт – кюкюрт 'сера (химический элемент)', дёрден – дордан 'зоб (у птиц)', гиртчи – гыртчы 'эжистый, упругий' и т.д.; жия – джияла 'плакать', жиян – джиялан 'змея', шибия – шыбыла 'молния', къоргъашин – къоргъашын 'свинец', бичакъ – бычакъ 'нож', шеша – шыша 'бутылка', шиякы – шыякы 'склеп, гробница, саркофаг, захоронение (чаще надземное)' и т.д.; 2) морфологических: чалгъы – чалкъы 'коса' (с.-х.), томуроу – томурау 'чурка, чурбан, колода, обрубок, бревна', илгик – илгек 'петля, крючок', оноулан – онаулан 'десятеро', тогъузулан – тогъузулан 'десятеро', солакъай – солагъай 'левша' и т.д.; 3) словообразовательных: малхуня – малхыяр/мазгунай 'идиот, дурак, дубина, олух', бугъумуч – бугъунчакъ 'прятки', тизгин – тизим/тизгин 'ряд, строй', 'список', тууушлу – тууунчлу 'имеющий здоровый и симпатичный вид', юсгюр – юсдюр 'натравливать, науськивать кого на кого', тизгинли – тизиюн 'аккуратный, опрятный' и т.д.; 4) лексических: хораз/адакъа – гугурукку/адыгъы/къораз/кыттай 'петух', сыйпамды – хулгу/сыйпам 'мучная подсыпка (под тесто, чтобы оно не приставало)', гири – къытчас/гирченекли къытчас 'петля (деревянная на конце хозяйственного ремня, которым привязывают сено, солому и т.п. к повозке)', акътерек – бусакъ 'тополь', наша – агурча/наша/хыяр 'огурец', малта – тепле/малта этмек 'топтать кого-что, утаптывать, утрамбовывать что', ал бота – хотя 'передник, фартук', алботай 'вышивка на фартуке' и т.д.; 5) лексико-семантических: чепкен 'черкеска', домотканое шерстяное сукно – чебкен 'платье', чегет 'север, северная сторона' – 'лес', жанла 'приближаться, подходить' – джанла 'отходить, отступать от кого-чего'; 'сторониться кого-чего', жыгыра 'укроп; анис, борщевик' – джыгыра 'закадычный друг' и т.д.; 6) этнографических: чыпын – дагъан 'подпорка', тийреу – чапчакъ 'чан, кадушка', гумул – джалдан 'квас (хлебный)', кастрюл – башлы 'кастрюля', къояжапха – мёрезе 'мамалыга с плавленым сыром' и т.п.; 7) лексико-грамматических: эски 'старый, ветхий' – одежда, белье', жыйрыкъ 'платье (женское)' – 'морщинистый', жохар 'грубый; шершавый' – джохар 'клён остролистный' и т.д. При этом следует отметить, что, например, эски в кубанском говоре карачаевского диалекта означает также 'старый, ветхий', джыйрыкъ употребляется как прилагательное к платью со складками – джыйрыкъ-чебкен.

ЛЕКСИКА

Лексика карачаево-балкарского языка, как и у всех народов мира, делится на исконную и заимствованную.

Исконная лексика состоит из слов тюркских (аслан 'лев', агъач 'дерево', алтын 'золото', ат 'конь', баба, бабай 'дед', 'отец', 'предок', бауур 'печень', 'родственник', бачама 'вождь, предводитель, избранный для приема гостей', джылан 'змея', домбай/доммай 'зубр', къабакъ 'ворота, хутор', къайын 'берёза', къумурсха – гумулжук 'муравей', мюйюз 'рог', сакъал 'борода', талкъы 'кожесмялка', эмен 'дуб' и др.), в том числе аланских, болгарских, савиро-хазарских (адаргы 'мало', байрамджакъ 'удод', балыкъ арх. 'мутная вода, река, редко укрепление', алауган 'медведь-великан', маму 'медведь', 'волк', мамурай 'медведица', мамурач 'медвежонок', как 'мамылыга', къандагъай 'клоп', самыр 'волкодав', Чоппа 'божество, бог грома и молнии', дуркъу 'загон', дарийгъын 'святилище, щедрота' и др.), печенежских или персидских через посредство печенегов (гата, къаты 'крепость, поселение', грау хуна 'большая крепость, большая изгородь', салма-къаты 'крепость жертвоприношения' и др.), печенежских, куманских и кипчакских (джарыкъ 'свет', къоян 'заяц', тау 'гора', тий 'касаться', тамыр 'корень', 'кровеносный сосуд', 'вена', алаша 'лошадь', бичен 'сено', нарат 'сосна', терек 'дерево', тууар 'крупный рогатый скот', чанчхы 'вилка', эрик 'слива'), огузских (айланджук 'вертушка', 'пропеллер', ахшы 'хорошо', быйыл 'нынешний год', гёзеле 'красивый', 'чудесный', гёзетчи 'ночной табунык', ийнек 'корова' и др.), собственно карачаево-балкарских (айю чач 'ковыль', балханий 'медуница', гюлханий 'тюльпан', гургум 'крыжовник', дугъум 'смородина', джанджюрек 'валерьяна', зыка 'горчица', 'кресс-салат', инъил ханс 'чистотел', кишиукъуйрукъ 'щерица', житняк', къанчау чапыракъ 'ятрышник', къара ханс 'окопник', 'живокость').

К заимствованной лексике, как наследие многовековых экономических, торговых, этнокультурных связей с носителями семитских, иранских, монгольских, картвельских, северо-кавказских, славянских, германских, финно-угорских, древнегреческого и латинского языков, относятся, например: персидские (апас '20 копеек', шай '5 копеек', азат 'свобода', багъа 'цена', балах 'беда', кент, гент 'поселение, город', къач 'крест', мамукъ 'хлопок', хуна 'фундамент', орузлама 'календарь' и др.), грузинские (гадура 'корзина'), абазинско-абхазские (хачипсылы 'абхазец'), монгольские (мулда 'холка', нёгер 'товарищ', 'спутник'), финно-угорские (гёбел 'слабый', 'хилый' – о коне, воле, балата 'солод', зюдюр 'ежевика', либижа 'лебиже, мучное блюдо', ср. русское 'лапша'), греческие (асма 'астма', Андреик-ай – месяц Андрея Первозванного – декабрь, Апсаты 'Евстафий Плакид' – покровитель и защитник благородных животных, как и в раннехристианских преданиях, бабас 'священник, поп', Башил ай 'месяц св. Василия' – январь, Гюрге/Геуюрге (кюн) '(день святого Георгия)' – вторник, запретный день для путников, но покровитель путников в загробный мир, Гюргебий – то же самое, сынты – 'синодос', манах 'монах', чиркау или клиса 'церковь', Тотур или Тотор 'св. Теодорис Тирский' – покровитель волков и др.), латинские (джанта 'сумка', генауаз 'генуэзец', 'генуэзский'), готские (готман (тауукъ) 'готская курица', мурдар 'убийца'), древнерусские (кюпсе 'купец', печ 'печь'), арабские (адам 'человек', адет 'обычай', акъыл 'ум', 'разум', алим 'учёный', айыб 'стыд',

'позор', джесир 'пленный', **китаб** 'книга', **кыбылама** 'компас', **хабла** 'поселение', **хазна** 'казна', **шаудан суу** (арабск. **шауда**) 'родниковая вода'), древнееврейские (**шабат** 'суббота', **гаухам** 'хаханим, кантор', **Деуэт/Дебет** 'царь Давид', **Батчалыу** – имя жены царя Давида 'Батшева', **шибыла** 'молния' (из древнееврейск. *ха-шефила* – ярый гром), **Элия** – пророк Илия, которым обозначают месяц ноябрь, местности, с его именем связан обряд и др.).

К древнеиранскому наследию можно отнести числительные, бытующие в двух вариантах: **ауа** – 1, **дууа** – 2, **турай** – 3, **чатор** – 4, **бынджай** – 5, **шасты** – 6, **асты** – 7, **хапты** – 8, **ыннай** – 9, **дасты** – 10 (карачаевцы); **дууа**, **цуппар**, **ахсаз**, **аст**, **дуадас** – две десятки, **инсай**, **сада** (балкарцы).

Из современного русского языка проникло много русских и интернациональных слов (общественно-политических, научных, технических, военных, торговых, юридических, административных терминов, терминов культуры, быта). Названия **кент** (*Каракент*, *Бабугент*, *Огъары Тургъул-кент*, *Тёбен Тургъул-кент*), так же как **гата** (*Ам-гата*, *Гендже-гата*, *Грау-хуналы гата*, *Инджур-гата*), появились с печенегами. *Каты*, *гаты* встречается в опорном диалекте, а *кент* в кумыкском и опорном диалекте карачаево-балкарского языка, как и у огузских народов.

Большое количество заимствований из карачаево-балкарского языка обнаруживается в следующих языках:

осетинском: (**Цоппау** (карач.-балк. **Чоппа** 'Громовержец') 'обряд', **Тенгрицау** (карач.-балк. **Тейри** 'Верховный Бог') 'название горы', **ком** (карач.-балк. **кам** 'река') 'ущелье, где протекает река', **бэгэнз** 'пиво' (карач.-балк. и древнетюркское **бегенз** 'кисель'), **домбай** 'зубр', **керахо** (карач.-балк. **кёрох/герох**) 'револьвер', **жабыр** (карач. **чабыр**) 'обувь', **зар** (карач.-балк. **зыр/джыр**) 'песня', **табу** 'поклонение' (карач.-балк. **табула**, **табут**, **табу**, **табынуу** 'поклонение, молитва, мольба') и др.);

адыгских (**Шопа** 'упоминается в песнопениях вокруг убитого молнией', **бахсыма** 'хмельной напиток' (карач.-балк. и древнетюрк. **бахсыма/махсыма**) и **бахсым**), **буза** (idem), **алаша** 'лошадь', **джаппа** 'открытое укрытие, навес' и др.);

сванском (**гвем** (карач.-балк. **гён**) 'сплетенное из прутьев хранилище для зерна', **джабыр** (карач.-балк. **чабыр**) 'обувь, чабуры', **мурска** (карач.-балк. **умурсха** – **умурса**) 'муравей', **Алауган** 'нартовский персонаж', **Ёрюзмек** 'нартовский персонаж' и др.);

абхазском (**а-кыыпа** 'корзина для кукурузы' (карач.-балк. **кюф** 'ёмкость для хранения зерна' или **къапчакъ** 'ёмкость'), **а-гъабанак** 'короткая шуба' (карач.-балк. **гебенек** 'капюшон в короткой шубе'), **а-къарах** (карач.-балк. **кёрох/гёрох**) 'револьвер', **Ходжа Шырдан** (карач.-балк. **Шырданланы Насыран** **Ходжа**, или **Шырданланы Насра** **Ходжа**, **Шырдан**) 'нартский персонаж', **а-зар** (карач.-балк. **зыр/джыр**) 'песня' и др.).

ФОНЕТИКА

а). Вокализм

В современном карачаево-балкарском языке восемь гласных фонем: **а**, **о**, **у**, **ы**, **и**, **э** (**е**), **ё**, **ю**. Все они классифицируются по трем признакам: положению языка в горизонтальном плане, положению языка в вертикальном плане, участию в артикуляции губ.

Гласные **а, о, у, и, э (е)** по образованию и произношению близки к соответствующим гласным русского языка.

Специфическими среди соседних языков гласными карачаево-балкарского языка являются **ö** и **ü**.

ö – губной гласный среднего подъема переднего ряда. В простых словах употребляется в первом слоге: **кöл** 'озеро', **кöпюр** 'мост', в сложных словах встречается и в последующих слогах: **кöккöз** 'голубоглазый'.

ü – губной гласный высокого подъема переднего ряда, употребляется во всех слогах, в начале, середине и конце слова: **üchünchü** 'третий', **tülkü** 'лиса', **ülgülü** 'примерный, образцовый'.

б). Консонантизм

Система согласных современного карачаево-балкарского литературного языка состоит из 25 фонем, которые передаются 26 буквами: **б, в, г, гь, д, дж, ж, з, й, к, къ, л, м, н, нь, п, р, с, т, у, ф, х, ц, ч, ш, щ**.

ФОНОЛОГИЯ

Поскольку противопоставление заднерядных и переднерядных гласных (**бар** 'идти' – **бер** 'давать', **бол** 'быть' – **бёл** 'делить', **туз** 'соль' – **тюз** 'ровный, прямой', 'верный, точный', **сыз** 'кидать' – **сиз** 'вы') обусловлено влиянием сингармонизма, эти гласные попарно являются вариантами одной фонемы. Следовательно, в данном языке не восемь, а четыре гласные фонемы: [а/э (е)], [о/ё], [у/ю], [ы/и].

В отличие от большинства тюркских языков, в данном языке фонематически противопоставлены заднеязычные и увулярные согласные **к – къ** (**как** 'мамалыга' – **къакъ** 'вяленое и сушеное мясо' – **къакъ** 'стучать (в дверь, окно и т.п.)', **чык** 'петля (при вязании)', 'кольцо, звено (цепи)' – **чыкъ** 'выходить', **тыкыр** 'клён' – **тыкыр** 'грязь, цыпки' – **тыкьыр** (звукоподр. тарахтению и т.п.) и др. и **г – гь** (**гур-гур** звукоподр. тарахтению, шуму сильного горения огня, **гур-гурла** (карач.) – 'люди, толпа' – **гьур-гьур** (звукоподр. кваканию лягушки, урчанию желудка и т.п.), **гырылда** 'рычать (о собаке)' – **гьырылда** 'скрипеть, тарахтеть, грохотать', **сыгын** 'кизьяк' – **сыгьын** 'натужиться, напрягаться', **чага** 'мотыга' – **чагьа** 'расцветая' и др.

ГРАФИКА

До второй четверти XX в. карачаево-балкарская графика прошла четыре этапа своего развития:

до XV в. карачаевцы и балкарцы пользовались древнетюркской рунической письменностью, параллельно с ней было распространено греческое письмо;

в XVII в. и вплоть до XX в. эпиграфические памятники, произведения эпистолярного жанра, буквари, учебники, газеты писались и выходили на основе арабской графики. В начале XX в. выдающимся карачаево-балкарским просветителем Исмаилом Акбаевым (Чокуна-эфенди) была проведена реформа арабографической письменности с отражением в ней "народного" языка;

в 1924/5–1936 гг. графика была переведена на латинскую основу (составитель Умар Алиев). За эти годы было издано значительное число учебников по различным дисциплинам, публицистическая, художественная, общественно-политическая, научная, техническая, переводная литература. В это время продолжали пользоваться арабицей. Наряду с этим процессом наблюдается регионализация письменности с учетом местной фонетики;

с 1937 г. графика переведена с карачаево-балкарского алфавита на русскую графическую основу (составитель Магомед Акбаев). Современный карачаево-балкарский алфавит состоит из 38 букв: А а, Б б, В в, Г г, Гь гь, Д д, Дж дж, Е е, Ё ё, Ж ж, З з, И и, Й й, К к, Кь кь, Л л, М м, Н н, Нь нь, О о, П п, Р р, С с, Т т, У у, Ў ў, Ф ф, Х х, Ц ц, Ч ч, Ш ш, Шь шь, Ы ы, Ь ь, Э э, Ю ю, Я я. Он включает все знаки русского алфавита и несколько букв (гь, дж, кь, нь, ў), используемых для передачи на письме специфических звуков карачаево-балкарского языка. Буквы в, ф, ц, щ, ь встречаются только в заимствованных словах. В балкарском говоре присутствуют звуки ф и ц.

Состоявшееся в мае 2012 г. Всероссийское совещание карачаево-балкароведов приняло решение о создании рабочей группы по унификации карачаево-балкарской графики или путем возвращения к дореволюционной и первых годов после революции 1917 г. письменной традиции, или к составлению с учетом современного состояния карачаево-балкарского языка.

СЛОВООБРАЗОВАНИЕ

Основными способами словообразования знаменательных слов являются: 1) **аффиксация**: атчы 'конюх', чурукъчу 'сапожник', бирлик 'единство', къууанчлы 'радостный', саулай 'живым', эрттеден 'издавна', агъар 'белеть', тынчай 'успокоиться', тыхырда/дыгъырда 'тарахтеть', анчашар 'по столько', ненчанчы 'который, какой по счету (по порядку)' и т.д. Наиболее употребительными являются аффиксы **-чы** (-чи, -чу, -чую), **-лыкь** (-лик, -лукь, -люк), **-лы** (-ли, -лу, -лю); 2) **сложение**: къозукъулакь 'щавель', ал бота 'передник, фартук', къаратор/къаратору 'караковый, тёмно-гнедой', сары шинли 'блондин', бираздан 'вскоре', кёп/кёб болмай 'недавно', сатып/сатыб ал 'купить', сау бол 'выздороветь', хар ким 'каждый, всякий', ким эсе да 'кто-то' и т.д.; 3) **редупликация**: джан-джаныууар/жан-жаныуар 'все живое', къалгъан-булгъан-къулгъан 'объедки, остатки, отбросы', джарты-къурту/жарты-къурту 'неполный, отрывочный', ала-къула 'нестрый; пегий', джер-джерде/жер-жерде 'всюду, везде', аз-аздан 'постепенно, мало-помалу', бир-бирле 'некоторые (люди)', бирси-бири 'другие, иные' и т.д.; 4) **сложение в комбинации с аффиксацией**: бал чибинчи 'пчеловод', къан-джюреклик/къанжюреклик 'жестокость, безжалостность', баллы-джаулу 'вкусный, питательный', андан-мындан 'отовсюду', дуу-дууала 'издавать гул, гудеть' и т.д.; 5) **редупликация в комбинации с аффиксацией**: джарты-къуртулукь 'неполнота, недостаточность', ала-къюланлыкь 'пестрота; разноцветье', къалгъан-булгъанчы/къулгъанчы 'тот, кто привык собирать объедки, остатки', бир-бирледе 'иногда, время от времени' и т.д.; 6) **семантический с его разновидностями**: а) лексикосемантической: ай "луна" → ай 'месяц', кёк 'небо' → кёк 'ранняя, весенняя трава', басымлы 'сдержанный, терпеливый, степенный' → басымлы

(лингв.) 'ударный', **кючлю** 'сильный, мощный' → **кючлю** 'крепкий, острый (на вкус)', **алгъа** 'раньше, прежде' → **алгъа** 'вперед', **артда** 'потом, после' → **артда**, 'сзади, позади', **тарт** 'тянуть, тащить' → **тарт** 'молоть, размельчать **что**', **сюр** 'гнать, выгонять', 'гнаться за кем, догонять кого' → **сюр** 'пахать, вспахивать **что**' и т.п.; б) семантико-морфологической: **буруу** 'вращение, кручение' → **буруу** 'бурав, сверло', **джетген/жетген** 'догнавший, дошедший, достигший' → **джетген/жетген** 'зрелый, возмужалый', **берил** 'быть отданным, даваться, выдаваться' → **берил** 'быть преданным кому-чему', **сермеш** (взаим. от **серме** 'схватить **что**, схватиться за **что**'), → **сермеш** 'сражаться, воевать, драться' и т.д.; в) семантико-синтаксической: **кёк** 'небо' → **кёк** 'голубой, синий', **иги** 'хороший' → **иги** 'хорошо', **уруш** 'воевать, сражаться' – **уруш** 'война, битва, бой, сражение' и т.д.

Из незначительных слов способом аффиксации образуются только некоторые послелого (**чакълы**, **тенгли** 'около, столько'; **сыфатлы**, **тюрсюнлю** 'подобный', 'как', 'похоже', 'вроде'), а редупликации – подражательные слова (**тарх-турх** (звукоподр. выстрелам), **дыгъар-дугъур/жыгъар-жугъур** (звукоподр. падению предметов, грохоту), **зынгар-зунгур** (звукоподр. трезвону) и т.д.), семантическим способом не образуются только подражательные слова. Все остальные незначительные слова образуются способами сложения и семантическим: **частицы**: **ахырда** 'совсем, вовсе', **къуруда**, **джаланда** 'только'; **шашмай** 'не ошибаясь, не отклоняясь', → **шашмай** 'точь-в-точь', **союзы**: **эмда** 'и'; **болсада** 'но, однако'; **себеби** 'причина чего-л': → **себеби** 'потому что', **алай** 'так, таким образом', **алайа** 'но, однако', **бла** 'с', 'по', 'на', 'через', 'от', 'под', 'при' (послел.) → **бла** 'и'; **междометия**: **оллахий-биллахий!** 'ей-богу', **клянусь богом!**, **тобасто!** 'о боже!', **тобады** 'это клятва' → **тобады!** 'ей-богу!', **къара** 'смотреть' → **къара!** 'ты смотри!'; **модальные слова**: **алай бла** 'таким образом' → **алай бла** 'итак', **керти да** 'и правда, правда тоже' → **керти да** 'в самом деле'; **биринчиден** 'от первого' → **биринчиден** 'во-первых', **джарсыугъа** 'заботе, беспокойству' → **джарсыугъа** 'к сожалению', **баям** 'явный, открытый, известный, стало явным нехорошее' → **баям** 'наверное'; **подражательные слова**: **дуу-дуу** (звукоподр. шуму проезжающей машины, горению огня и т.д.), **муш-муш** (звукоподр. сопению); **послелого**: **кёре** 'видя' → **кёре** 'согласно чему, в соответствии с кем-чем, относительно кого-чего', **таба** 'находя' → **таба** (обозначает направление поступательного движения), **бери** 'сюда' → **бери** 'с (со)', **башха** 'другой, иной' → **башха** 'кроме, помимо, за исключением'.

МОРФОЛОГИЯ. ЗНАМЕНАТЕЛЬНЫЕ ЧАСТИ РЕЧИ

Имя существительное обладает грамматическими формами числа, падежа и принадлежности.

Категория числа. Форма единственного числа выражается нулевым аффиксом, а форма множественного числа – аффиксом *-ла/-ле*: **адам** 'человек' – **адам-ла** 'люди', **йюй** 'дом' – **йюй-ле** 'дома'.

Категория падежа. Выделяются падежи с пространственными значениями и не имеющие таких значений. К первой группе относятся дательный (**йюй-ге** 'домой'), местный (**йюй-де** 'дома, в доме'), исходный (**йюй-ден** 'из

дома'), ко второй – основной (юй), родительный (юй-ню 'дома'), винительный (юй-ню 'дом').

Категория принадлежности выражается при помощи специальных притяжательных аффиксов: ата-м 'мой отец', баш-ым 'моя голова', ата-нг 'твой отец', баш-ынг 'твоя голова', ата-сы 'его отец', баш-ы 'его голова', ата-быз 'наш отец', баш-ыбыз 'наша голова', ата-гъыз 'ваш отец', баш-ыгъыз 'ваша голова', ата-лары 'их отец', баш-лары 'их голова'.

Имена прилагательные по значению и грамматическим особенностям делятся на качественные и относительные, которые имеют формы числа, падежа, принадлежности. Качественные прилагательные имеют степени сравнения: положительную (къара 'черный'), сравнительную (къара-ракъ/къарасыман 'чернее'), превосходную и интенсивную (бек къара, къапкъара 'черный-причерный') и уменьшительную (къара-лдым/къара-ууз 'черноватый'). В отличие от них относительные прилагательные не имеют степеней сравнения, по морфологическому составу производны: ингир 'вечер' – ингирги 'вечерний'; тил 'язык' – тилсиз 'немой'; накъыш 'узор' – накъышлы 'узорчатый'; джара 'пригодность' – джарагъан 'замечательный'; къаб 'кусать' – къабыучу 'кусачий' и т.д.

Местоимения по семантическим, синтаксическим, морфологическим признакам подразделяются на: личные, представленные формами всех трех лиц и единственного, и множественного чисел: мен 'я', биз 'мы', сен 'ты', сиз 'вы'; ол 'он', ала 'они'; лично-возвратные – тоже: кеси-м 'я сам', кеси-биз 'мы сами'; кеси-нг 'ты сам', кеси-гиз 'вы сами'; кес-и 'он сам', кес-лери 'они сами'; указательные (бу 'этот, эта, это', ол 'тот, та, то') с разновидностями: указательно-относительные: берги 'находящийся по эту сторону (ближе)', аргъы 'находящийся подальше (по ту сторону)'; указательно-уподобительные: быллай 'вот такой', аллай 'вон такой'; указательно-количественные: мынча 'вот столько', анча 'вон сколько'; указательные количественно-собираательные: мынчау, мынчаулан 'вот столько', анчау, анчаулан 'вот столько'; указательные количественно-разделительные: мынчашар 'вот по столько', анчашар 'вон по столько'; указательные количественно-порядковые: мынчанчы 'вот такой по порядку', анчанчы 'вон такой по порядку'; вопросительно-относительные: ким? 'кто?', не? 'что?', къайсы? 'который?'; определительно-отрицательные: ким да 'и каждый', 'и всякий', не да 'и все', къайсы да 'и всякий'; определительные: хар 'каждый', хар ким 'каждый, кто бы то ни был', хар не 'все, что бы то ни было', битеу 'все', бары 'все'; отрицательные: ким да 'никто'; неопределенные: ким эсе да 'кто-то', ким болса да 'кто-нибудь', не эсе да 'что-то', не болса да 'что-нибудь' и др.

Числительные различаются на количественные, порядковые, разделительные, собирательные, дробные, приблизительные.

Количественные числительные от 1 до 10, десятки от 20 до 50, 100 и 1000 морфологически нечленимы: бир 'один', эки 'два', юч 'три', тёрт 'четыре', беш 'пять', алты 'шесть', джети/жети 'семь', сегиз 'восемь', тогъуз 'девять', он 'десять', джыйырма/жыйырма 'двадцать', къыркъ 'сорок', элли 'пятьдесят', джюз/жюз 'сто', минг 'тысяча'; 60, 70 осложнены аффиксом -мыш/-миш: алтмыш 'шестьдесят', джетмиш/жетмиш 'семьдесят'; сложные начинаются с названий второго десятка, в которых числа высшего порядка предшест-

вуют числам низшего порядка: **онбир** 'одиннадцать', **отуз тёрт** 'тридцать четыре', **джюз/жюз элли алты** 'сто пятьдесят шесть'; в пределах тысячи, сотни тысяч и далее сложные начинаются с названий единиц: **юч джюз/жюз кьыркъ алты** 'триста сорок шесть', **джети/жети джюз/жюз элли минг**, **эки джюз/жюз алтмыш тогуз** 'семьсот пятьдесят тысяч двести пятьдесят девять' и др.

Порядковые числительные образуются от количественных числительных прибавлением аффикса **-ы[-нчы] /-[и]нчи, -унчу /-юнчу**: **алтынчы** 'шестой', **кьырккынчы** 'сороковой', **экинчи** 'второй', **бешинчи** 'пятый', **тогузунчу** 'девятый', **джюзюнчу/жюзюнчу** 'сотый'; в сложных числительных этот аффикс принимается конечным компонентом: **минг тогуз джюз/жюз джетмиш/жетмиш сегизинчи джыл/жыл** 'тысяча девятьсот семьдесят восьмой год'.

Разделительные числительные выражают разные доли, образуются присоединением к количественным числительным аффиксов **-ы[шар] /-и[шер], -у[шар] /-ю[шер], -ер** (**алтышар** 'по шести', **экишер** 'по два', **онушар** 'по десяти', **ючюшер** 'по три', **бирер** 'по одному'), а также путем повторения своих основ, которые бывают одинаковые и разные (**экишер-экишер** 'по двое', **тёртюшер-бешисер** 'по четыре-пять').

Собирательные числительные образуются на основе количественных числительных путем прибавления аффиксов **-ау/-еу, -оу, -аулан /-еулен /-оулан** от единицы до семи: **биреу, биреулен** 'один человек', **экеу, экеулен** 'двое', **ючеу, ючеулен** 'трое', **тёртеу, тёртеулен** 'четверо', **бешеу, бешеулен** 'пятеро', **алтау, алтаулан** 'шестеро', **джетеу/жетеу, джетеулен/жетеулен** 'семеро', и аффикса **-еулен /-оулан** от восьми до десяти: **сегизеулен** 'восьмеро', **тогузаулан/тогузоулан** 'девятеро', **онаулан/оноулан** 'десятеро', **онбиришер** 'одиннадцать что-то и кто-то'.

Дробные числительные образуются способом синтаксического сочетания двух количественных числительных, одно из которых обозначает числитель, другое — знаменатель, начиная с которого читается дробь; число, обозначающее знаменатель, стоит всегда в исходном падеже, а числитель — в именительном падеже с аффиксом принадлежности 3-го лица: **экиден бири** 'одна из двух (половинок)' — $1/2$, **джетиден/жетиден бешиси** 'пять частей из семи' — $1/7$, **джюзден/жюзден ючюсю** 'три (части) от ста' — $3/100$.

Приблизительные числительные обозначают неточное, примерное количество и образуются способом синтаксического сочетания: 1) двух количественных числительных: **беш-алты** 'пять-шесть'; 2) двух количественных числительных со словом **бир**: **бир тогуз-он** 'около девяти-десяти', **бир алтмыш-джетмиш/жетмиш** 'приблизительно шестьдесят-семьдесят'; 3) слова **бир** с количественным числительным, за которым следует послелог **чакълы** или **тенгли**: **бир минг чакълы** 'приблизительно около тысячи', **бир кьыркъ-кьыркъ беш тенгли** 'примерно сорок-сорок пять'; 4) слова **бир** и вопросительного местоимения **ненча**; 5) слова **бир** со словами **талай, кьауум, бёлек** 'несколько': **бир талай адам** 'несколько человек', **бир кьауум/бёлек джылдан/жылдан сора** 'через несколько лет'.

Наречия, за редким исключением, производные, образованные путем лексикализации падежных (**узакъгъа** 'далеко, вдаль' от формы дат. пад. **узакъ** 'дальний') и деепричастных форм (**аямай** 'не щадя, не жалея' → **аямай**

'очень сильно, здорово, беспрестанно'), конверсии имен прилагательных (**ауур джюк/жюк** 'тяжелый груз' → **ауур/кыйын** **солуу/солугъан** 'тяжело дышать'); бесспорных корневых наречий не более десяти: **аз** 'мало', **кёб** 'много', **эм**, **бек** 'очень', **кем** 'меньше', **тамам** 'как раз, точь-в-точь', **кери** 'далеко', 'прочь'; по лексико-грамматическому значению наречия бывают **определятельные** (наречия образа действия: **ачхалай/ахчалай** 'деньгами', **джаяу/жаяу** 'пешком'; наречия-уподобления: **башхача** 'по-иному', **эскича** 'по-старому'; наречия меры и степени: **кючден-бутдан** 'эле-эле', **аз-буз** 'немножечко, чуть-чуть, смутно, едва') и **обстоятельственные** (наречия времени: **кыйшда** 'зимой', **энди** 'теперь'; наречия места: **алгъа** 'вперед', **узакъда** 'вдали'; наречия причины и цели: **ачыугъа** 'назло', **амалсыздан** 'вынужденно, поневоле'); некоторые наречия имеют полисемантический характер: **артда** 'потом, после' (время действия) и 'сзади, позади' (место действия), **аз** 'мало' (мера и степень) и 'редко' (время); имеют формы сравнительной и превосходной степеней: **кёбюрек** 'побольше', **азыракъ** 'поменьше' — сравнительная степень; **бек терк** 'очень быстро', **асыры ачыудан** 'от злости', **боппа-бош** 'совершенно зря, напрасно' — превосходная степень.

Глагол. Аспекты глагола. Форма возможности образуется путем присоединения аффикса **-ал** к глагольной основе, оставшейся после выпадения деепричастного на **-а/-е** (**джаз-а-ал/жаз-а-ал** < **джазал/жазал** 'смочь писать', **кет-е-ал** < **кетал** 'смочь уходить'), форма невозможности — путем присоединения аффикса **-ма/-ме** к глагольной основе, осложненной суффиксом возможности (**джаз+ал+ман/жаз+ал+ма** 'быть не в состоянии написать', **кет+ал+ман/кет+ал+ма** 'быть не в состоянии уходить'), отрицательная форма — путем присоединения частицы **-ма/-ме** к глагольной основе, осложненной и неосложненной аффиксом возможности (**ал-ма** 'не брать', **кюл-ме** 'не смеяться'), вопросительная форма — путем присоединения вопросительной частицы **-мы/-ми, -му/-мю** к формам склонения глагола (**барайыкмы?** 'не пойти ли нам?', **кетдингми?** 'не ушел ли ты?', **сорурму?** 'спросит ли он?', **кёрюмюсе?** / **кёрюмюсен?** (карач.) 'увидишь ли ты?').

ГРАММАТИЧЕСКИЕ КАТЕГОРИИ ГЛАГОЛА. КАТЕГОРИЯ ПЕРЕХОДНОСТИ-НЕПЕРЕХОДНОСТИ

Переходность-непереходность прежде всего зависит от лексико-семантических свойств глагола и выражается главным образом синтаксически — наличием или отсутствием при нем прямого дополнения: **джаз/жаз** 'писать', **сындыр** 'ломать', **сыз** 'бросать' — переходные, **олтур** 'сидеть', **кьюуан** 'радоваться', **кийин** 'одеваться' — непереходные; некоторые переходные глаголы выступают и как непереходные, ср. **назмула джаз/жаз** 'писать стихи', **опера джаз/жаз** 'писать оперу' (жаз — переходный глагол) и **Абдуллах белгили** поэтди, **ол эрттеден джазады/жазады** "Абдуллах — известный поэт, он пишет давно (т.е. занимается литературной деятельностью)".

Категория залога выражает соотношение между субъектом и объектом, которое грамматически обозначается специальными аффиксами, присоединяемыми к основе глагола: основной залог представляет собой исходную форму глагола, от которой при помощи различных аффиксов образуются остальные залого: **ал** 'брать', **джукъла/жукъла** 'спать', **кыйна** 'купить', вза-

имно-совместный залог образуется аффиксом *-ш, -ыш / -иш, -уш / -юш*: **джара-ш/жара-ш** 'мириться', **бёл-юш** 'делиться', **кел-иш** 'сойтись, согласиться взаимно', **чаб-ыш** 'бегать соревнуясь'; возвратный залог – аффиксами *-н, -ын/ -ин, -ун/ -юн и -л, -ыл/-ил, -ул/-юл*: **бекле-н** 'застрясть', **бугъун** 'спрятаться', **кий-ин** 'одеваться'; **джаз-ыл/жаз-ыл** 'записываться', **сугъ-ул** 'соваться (везде)'; страдательный залог – теми же аффиксами, что и возвратный залог: **джый-ыл/жый-ыл** 'быть собранным', **ич-ил** 'быть выпитым', **башла-н** 'быть начатым', **сал-ын** 'быть положенным'; понудительный залог – аффиксами *-дыр/ -дир, -дур/ -дюр; -т*: **ал-дыр** 'заставить взять', **сор-дур** 'допустить украсить', **башла-т** 'заставить попросить', **урла-т** 'допустить украсть', **тиле-т** 'заставить попросить'.

Категория наклонения выражает отношение действия к действительности, устанавливаемое говорящим лицом, и включает в себя грамматические категории времени, лица и числа.

Категория времени по своим грамматическим формам и значению дифференцируется в плане настоящего, прошедшего и будущего времен, каждое из которых представлено несколькими формами: прошедшее время – в трех формах (*-ды, -нган, -гъан, эди*), будущее время – в двух формах (*-ар / -ыр, -лыкь / -рыкь*), настоящее время – в четырех формах (*-а/-е, -й, -ыучу / -ыучан, -а/-е, -й тура, -ып тура*).

Категория времени не может проявляться в отрыве от категории наклонения. Показатель времени вместе с тем является и признаком изъявительного наклонения.

В сфере аффиксов, сопряженных с образованием личных форм глагола, таким образом, следует усмотреть два центра: наклонение – время и лицо-число. Аффиксы первого создают основу, аффиксы второго – личную форму глагола.

Повелительное наклонение во 2 л. ед. ч. совпадает по своему звуковому составу с первичной основой глагола (**ат** 'бросать', **солу** 'отдыхать'), во 2 л. мн.ч. оно образуется при помощи аффиксов *-[ы]гъыз/ -[и]гиз, -[у]гъуз/ -[гюз]* (**айт-ыгъыз** 'бросьте, бросайте', **солугъуз** 'отдыхайте', **кеч-игиз** 'простите', **джюлю-гюз/жюлю-гюз** 'побрейте'), *-чы/-ча, -чу/-чу* (**бар-чы** 'сходи-ка', **бар-ма-чы** 'не ходи-ка', **бар-чы-гъыз** 'сходите-ка', **бар-ма-чы-гъыз** 'не ходите-ка'), *-сын/-син, -сун/-сюн* (**ал-сын** 'пусть возьмет', **алсын-ла** 'пусть возьмут', **бил-син** 'пусть знает', **бил-син-ле** 'пусть знают').

Условное наклонение имеет простую форму (*-са/ -се + краткие аффиксы лица* **ал-са-м** 'если возьму', **ал-са-нг** 'если возьмёшь', **ал-са** 'если возьмёт', **ал-са-кь** 'если возьмём', **ал-са-гъыз** 'если возьмёте', **ал-са-ла** 'если возьмут') и аналитические формы (*-гъан эсе: алгъан эсем (эсенг, эсе)* 'если я брал, ты брал, он брал'; *-а/-е эсе: алгъан эсем (эсенг, эсе)*: 'если я беру, ты берёшь, он берёт'; *-ыучу/ -ыучан эсе: ойна-учу/ ойна-учан эсем (эсенг, эсе)* 'если я играю, ты играешь, он играет'; *-ар/-ыр эсе: алыр эсем (эсенг, эсе)* 'если я возьму, ты возьмёшь, он возьмёт'; *-лыкь/ -лик эсе: аллыкь эсем (эсенг, эсе)* 'если я возьму, ты возьмёшь, он возьмёт (непреречно)').

Желательное наклонение образуется путем присоединения к основе глагола аффиксов *-[а]й / -[е]й* (**бар-ай-ым** 'пойду-ка', **тиле-й-им** 'попрошу-ка', **бар-ай-ыкь** 'пойдем-ка', **тиле-й-ик** 'попросим'), *-гъын/ -гин* (**джаша-гъын/ жаша-гъын** 'чтобы ты жил', **кел-гин** 'чтобы ты пришел, приехал'), *-гъа(й)/ -ге(й)*, предшествующий недостаточному глаголу *э-* (**бар-гъай эдим** 'пошел

бы я (тогда)', кёр-гей эдик 'видели бы мы (тогда)', бар-ма-гъя эдинг 'зря ты пошёл'.

Изъявительное наклонение не имеет своего специфического грамматического показателя, как другие наклонения, а выражается лишь формами времени.

Настоящее время имеет две формы: -а/ -е, -й (ал-а-ма 'я беру', эт-е ди 'он делает', солу-й-буз 'мы отдыхаем') и [ы]у+чу (ойна-у-чу-буз 'мы играем (всегда или время от времени)', бар-уу-чу-ду 'он ходит').

Будущее время тоже представлено в двух формах: -р, -ыр / -ир, -ур / -юр (сана-р-ма 'считаю, буду считать', къяйт-ыр-быз 'вернёмся') и -лыкь / -лик, -лукь / -люк, -[а]рыкь / -[е]рик / -[у]рукь / -[ю]рюк (бар-лыкь-ма 'схожу' (непрененно), эт-ерик-биз 'мы сделаем' (будем делать), айт-ырыкь-сыз 'вы скажете').

Формы прошедшего времени бывают простыми и сложными. К простым относятся форма прошедшего категорического на -ды/ -ди, -ду/ -дю (ал-ды-м 'я взял', тут-ду-ла 'они поймали', кел-динг 'ты пришел', кёр-дю-гюз 'вы видели'), форма прошедшего результативного на -п, -ып/ -ип, -уп/ -юп (ауру-п-ма 'я болен', кет-ип-сиз 'вы уехали') и форма прошедшего неопределенного на -гъан/-ген (бар-гъан-ма 'я сходил, съездил', кёр-ген-ди 'он видел').

Сложные формы показывают давнопрошедшее время (джаз-гъан/жаз-гъан эди-м 'я писал' (тогда)), прошедшее незаконченное время (бар-а эди-м 'я шёл', бар-а эди-ле 'они шли'), прошедшее результативное время (кет-ип эди-м 'я тогда был уехавшим', кет-иб эди-к 'мы были уехавшими'), прошедшее многократное время (бар-уу чан эдим/ бар-уучу эди-м 'я хаживал' (обычно), бар-уу чан эдиле/бар-уучу эди-ле 'они хаживали'), прошедшее регулярное (кел-ир эди-м 'приду бывало', къяч-ар эдиле 'они убежали' (обычно)), прошедшее неосуществленное долженствовательное время (бар-лыкь эди-м 'я должен был сходить', кел-лик эди-гиз 'вы должны были приехать').

НЕСПРЯГАЕМЫЕ ФОРМЫ ГЛАГОЛА

Причастие имеет грамматические свойства глагола и прилагательного, изменяется по падежам, числам, лицам, времени, обладает переходностью-непереходностью, залогами, формами возможности-невозможности, отрицательной, обозначает признак предмета и т.п.

Причастие настоящего времени образуется при помощи аффикса -уучу / -иучу (сат-уучу 'продающий', ишле-учу 'работающий') и сочетанием деепричастных аффиксов -а/ -е, -й или -ып/ -ип с причастием тургъан 'находящийся' (тепсей тургъан 'танцующий сейчас', джазыб/жазып тургъан 'пишущий' (часто), сёлеше тургъан 'говорящий' (сейчас)).

Причастия будущего времени представлены двумя формами: -ар/ -ер, -ур/ -юр – положительная (келир кюн 'грядущий день', джашар/жашар джурт/журт 'дом, в котором будут жить'), ёлюр ауруу 'смертельная болезнь', -маз/ -мез – отрицательная (кёбмаз/кёопмаз ауруу 'неизлечимая болезнь', кетмез бедиш 'несмыаемый позор') и -лыкь/ -лик, -лукь/ -люк, -рыкь/ -рик, -рукь/ -рюк (бар-лыкь адам 'человек, который должен идти', бол-лукь ишле 'предстоящие события', кетерик адам 'человек, который должен уходить').

Причастия прошедшего времени образуются аффиксом *-гъан/ -ген, -нган/ -нген, -хан* (*жаз-гъан* *адам* 'писавший человек', *ёт-ген* *джыл/жыл* 'прошедший год', *окъут-хан* *устаз* 'обучавший учитель', *джюлюн-нген/жюлюн-нген* *сакъал* 'бритая борода').

Деепричастия бывают первичные и вторичные. Первые образуются при помощи аффиксов *-а/ -е, -й, -ып/ -ип, -уп/ -юп* (*ал-а* 'беря', *бил-е* 'зная', *сана-й* 'считая'; *кел-ип* 'придя', *сор-уп* 'спросив', *джаз-ыб/жаз-ып* 'написав', *кёр-юб/кёр-юп* 'увидев'); вторые – при помощи аффиксов *-гъанлай / -генлей, -нганлай / -нгенлей, -ханлай* (*джаз-гъанлай/жаз-гъанлай* 'как только написал...', *сын-нганлай* 'как только сломается', *тап-ханлай* 'как только найду, найдешь, найдёт'), *-гъанлы / -генли, -нганлы / -нгенли* (*сен кел-генли* 'с тех пор как ты пришёл', *сакъал джюлюн-нгенли/жюлюн-нгенли* 'с тех пор как борода выбрита'), *-гъанда/ -генде, -нгенде / -ханда* (*футбол ойна-гъанда* 'когда играли в футбол', *ийнекни тап-ханда* 'когда нашли корову'), *-гъанлыкъгъа/ -генликге, -ханлыкъгъа, -нганлыкъгъа / нгенликге* (*ишге баргъан-лыкыгъа* 'хотя и пошёл (пошли) на работу...', от *джан-нганлыкыгъа/жан-нганлыкыгъа* 'хотя огонь горит...') и *-маздан/ -мезден* (*сен бер-мезден, ол кьой-маздан* 'Ты – не давать, он – не оставлять').

Имя действия образуется при помощи аффикса *-ыу/ -иу/ -юу/ -уу* (*айт-ыу* 'говорение; произнесение', *кес-иу* 'резание', *джон-уу/жон-уу* 'обтёсывание, строгание чего', *бёл-юу* 'деление, разделение').

Именам действия присущи некоторые свойства существительного (категория принадлежности и падежа) и глагола (залог, переходность-непереходность, отрицание).

Инфинитив в данном языке, в отличие от многих тюркских языков, образуется только при помощи одного аффикса – *-[ы]ргъа / -[и]рге, -[у]ргъа / -[ю]рге, -[а]ргъа/ -[е]рге* (*бар-ыргъа* 'идти', *кет-ерге* 'уходить', *туу-аргъа* 'родиться', *солу-ргъа* 'отдыхать', *тиле-рге* 'просить'), не изменяется по лицам, числам, временам и наклонениям, не принимает аффиксов принадлежности, но ему присущи категории переходности-непереходности, залога и вида, положительный и отрицательный аспекты.

СЛУЖЕБНЫЕ ЧАСТИ РЕЧИ

Послелогии выражают пространственные, временные, причинные, целевые, инструментальные, противительные, сопроводительные отношения, отношения совместности, сравнения, сопоставления и др.

Послелогии подразделяются на собственно послелогии и соотносительные послелогии.

Собственно послелогии – это слова, потерявшие свое первоначальное значение и выполняющие только служебную функцию: *бла* 'с', 'по', 'на', 'через', 'от', 'под', 'при', *дери* 'до, вплоть до', *кибик* 'подобно', 'вроде', 'как', *сайын* 'ещё.., каждо.., каждый', *ючюн* 'для, ради', 'из-за, вследствие, ввиду', 'чтобы' и др.

Соотносительные послелогии образованы от: имен существительных: *чакълы* 'около, столько' (*чакъ* 'время, пора, период'), *себепли* 'по причине того, что; вследствие чего, из-за чего' (*себеп* 'причина, повод'); наречий: *артха* 'после чего-л.' (*артха* 'назад'), *алда* 'перед кем-чем' (*алда* 'впереди'); прилагательных: *джууукъ* 'около, приблизительно, до' (*джууукъ/жуууукъ*

'близкий, ближний'), ушаш 'подобно кому-чему' (ушаш 'похожий, подобный'), глаголов: сора 'после кого-чего, после того как, кроме кого-чего' (сора 'спрашивая'), башлап 'начиная с...' (башлап 'начиная, начав').

Союзы делятся на сочинительные и подчинительные. Среди сочинительных выделяются соединительные (бла, да, эм, эмда 'и', дагыда 'однако, тем не менее, несмотря на это'), разделительные (не... не 'или... или', бир... бир 'то-то', огъесе 'или', противительные (а, уа 'а', алай а 'но', алай болгъ-анлыкъгъа, алай болгъаны ючюн 'хотя, не смотря на это').

Подчинительных союзов значительно меньше сочинительных: не ючюн десенг, нек десенг 'потому что', аны ючюн, аны себепли 'поэтому', ансы 'иначе, в противном случае'.

Как видно, союзы бывают простыми и сложными.

Частицы имеют много групп, основными из которых являются: указательные (ма 'вот', майна 'вон'), усилительные (таб/тап 'даже', да 'даже, даже и, же, ведь', бютюнда, артыкъда 'особенно'), утвердительные (хо/хау 'да, ладно', хы 'да'), отрицательные (огъай / угъай 'не, нет', туююдю/тюдю 'не', хоу бир да 'да ну, нет'), вопросительные (-мы/-ми, -му/-мю 'ли', а (уа) 'а'), частицы, обозначающие желательность действия (-чы/-чи, -чу/-чю '-ка', ай 'ах', ой 'эх', шо 'вот, хоть бы, бы', 'точно, будто', 'даже'), ограничительные (къуру, жаланда 'только, лишь, лишь только'), сынгар 'один, единственный', чырт, чыртда 'совсем, совершенно, абсолютно, во-все'), определительные (или уточнительные) (тамам, туура, тюз, шашмай 'как раз, точь-в-точь, точно'), частицы – обращения (ий, ха, ийха 'слушай!', эй!).

Некоторые частицы имеют эмоционально-экспрессивное значение: ма 'на' (выражает побуждение), огъай / угъай 'нет' (выражает отрицание, несогласие), эм 'самый', 'наи-', 'очень' (выражает интенсивную степень), хайда 'дай-ка', 'давай-ка' (выражает побуждение).

ЭМОЦИОНАЛЬНО-ЭКСПРЕССИВНЫЕ ЧАСТИ РЕЧИ

Модальные слова по своей семантике подразделяются на: модальные слова со значением утверждения и отрицания (бар 'есть, имеется', джокъ/жокъ 'нет, не имеется', туююл / тюл 'нет, не', сёзсюз, бир ишексиз 'несомненно, ладно, хорошо'), модальные слова со значением долженствования и необходимости (керек 'нужно, надо, необходимо' и тыйыншлы 'должно, необходимо'), модальные слова со значением возможности (джарашмайды/жарашмайды, боллукъду 'можно'), гипотетические модальные слова (бол-са керек 'по-видимому, должно быть', Аллах билсин, билген Аллахды 'бог вестъ', эшта, эштада 'видимо'), модальные слова, выражающие побуждение (билемисе, билемисиз 'знаете ли', кечиресиз 'извините', кёремисиз 'видите ли', кёресиз да 'как видите', ангылаймысыз 'понимаете ли', къой, къююгъуз 'оставь, оставьте').

Междометия бывают первичными (а! ы! о! у! ох! ай! ой! и др.) и производными (аперим! тоба-тоба! машалла! ай медет! оу кюнюм! и др.).

По своему значению они делятся на эмоциональные и императивные. Среди эмоциональных выделяются восторг, восхищение (тоба-тоба! асто!), упрек, порицание (ах! ай! эй!), боль, испуг (оу! оу эшигим!), сожаление (ай

медет!), уверение, клятва (оллахий! оллахий-билляхий!), а среди императивных – служащие для обращения, оклика (эй! хайыр!), для выражения призыва, побуждения (марджа/маржа! хайда!), для выражения восхищения (аперим!).

Подражательные слова подразделяются на звукоподражательные и образоподражательные. Первые передают звуки, производимые живыми существами или предметами, а вторые выражают образы различных явлений и действий.

Звукоподражательные слова употребляются в одинарной форме (тарс, тарх, чыркъ, уммо), в удвоенной форме (пырх-чырх, тарх-турх, дыгъ-ар-дугъур, жыгъар-жугъур, шах-шах, данг-донг) и в утроенной форме (ха-ха-ха, тарх-тарх-тарх, данг-данг-данг).

Образоподражательные слова представляют собой как бы снимок реального образа, например: чыкай-чыкай/чакий-чакий – выражает прихрамывание, ковыляющую походку; гылбыз-гылбыз (ц.д.) – наполнение глаз слезами; доу-доу – пустословие; шыл, тыркъ/дыркъ – мгновенность действия; кау-куу – рассеяние облаков, тумана.

СИНТАКСИС

Основными синтаксическими единицами в карачаево-балкарском языке являются словосочетание и предложение. Исходя из частеречной принадлежности ядерных компонентов, словосочетания подразделяются на глагольные (юйге бар 'идти домой') и именные (тюненеги къонакъ 'вчерашний гость', сенден тамата 'старше тебя' и др.). В структурном отношении выделяются простые (мени къарнашым/къарындашым 'мой брат') и сложные (он къатлы юй 'десятиэтажный дом') словосочетания.

Между конститuentами словосочетания устанавливается подчинительная связь: согласование (координация) – терекни бутагъы 'ветка дерева', управление – элден чыкъ 'выйти из села', примыкание – таш джол 'каменистая дорога'. Семантическая таксономия предполагает выделение определительных (къызыл кёлек 'красная рубашка'), объектных (анга ышан 'надеяться на него'), обстоятельственных (терк бар 'идти быстро') словосочетаний.

Предложение в карачаево-балкарском языке характеризуется номинативным строем. Из всех типов синтаксических конструкций наибольшими функциональными возможностями отмечено простое распространенное предложение, в котором встречаются все традиционно выделяемые члены предложения: Быйыл бизни элни адамлары малдан иги тёлю алгъандыла 'В этом году жители нашего села получили хороший приплод'.

В предложении подлежащее и обстоятельство, как правило, препозитивны по отношению к сказуемому, а определение – к определяемому. В начало предложения обычно выносятся обстоятельственные детерминанты с темпоральным и локативным значением.

В карачаево-балкарском языке подлежащее выражается формой основного падежа имени или его субтитрами. С точки зрения частеречной принадлежности подлежащее репрезентируется: именами существительными, прилагательными, числительными, наречиями, местоимениями, причастиями, именами действия и т.д.

Сказуемое репрезентируется глаголами, именами существительными, прилагательными, числительными, наречиями, местоимениями и дескриптивными сочетаниями различной структуры. В зависимости от средств репрезентации сказуемые подразделяются на глагольные и именные. Они обычно оформляются лично-предикативными аффиксами.

В структурном отношении все члены предложения в основном бывают простыми, сложными и развернутыми.

Важной характеристикой предложения является модальность, которая выражается: 1) грамматически, т.е. синтаксическими наклонениями, сказуемым предложения: **Кюн тиеди** '*Светит солнце*'; **Кюн тьер** '*Вероятно, будет светить солнце*'; **Кюн тийсе эди** '*Светило бы солнце*'; **Кюн тьерге керекди** '*Дожно светить солнце*' и т.д.; 2) лексико-грамматически, т.е. модальными конституентами и формой сказуемого: **Кюн тие болур дейме** '*Кажется, что будет светить солнце*'; **Баям, кюн тиеди** '*Наверно, светит солнце*' и т.д.; 3) фонетически, т.е. посредством интонации.

Предложения карачаево-балкарского языка в зависимости от различных критериев подвергаются иерархизации, т.е. могут быть расклассифицированы по разным признакам: 1) по целеполаганию предложения являются восклицательными и невосклицательными (повествовательными, вопросительными и побудительными); 2) по структурной полноте – полные и неполные (контекстуально-неполные, ситуативно-неполные, эллиптические); по распространности – распространенные и нераспространенные; 3) по составу – двусоставные и односоставные (личные, безличные и номинативные).

Сложные предложения подразделяются на сложносочиненные и сложноподчиненные. Основными средствами организации сложносочиненного предложения являются смысловые связи и последовательность компонентов, для связи которых употребительны соединительные, разделительные и противительные союзы. Кроме того, релеванты также общие для всех частей предложения элементы: различные члены предложения, вводные слова и дескрипции, аффиксы сказуемости. Важным представляется и единая интонационная оформленность.

Для соединения компонентов сложноподчиненного предложения используются: 1) подчинительные союзы и союзные дескрипции; 2) союзные слова и дейктические корреляты; 3) интонация подчинения.

Для репрезентации сложной мысли в карачаево-балкарском языке наряду со сложными употребительны и простые предложения, осложненные оборотами, имеющими различную структурно-семантическую организацию.

2. ПИСЬМЕННОСТЬ

В Карачае и Балкарии коммуникативная система прошла длительный путь развития – от ранней формы устной передачи и сохранения информации до развитых видов ее закрепления и передачи.

В течение более одного тысячелетия источники дают нам разноречивые сведения о существовании письменности у народов Северного Кавказа. Предкам карачаевцев и балкарцев, начиная от времени гуннов до древнекарачаево-балкарской народности, были известны древнетюркское и греческое

письмо. На территории Карачая сохранилось большое число древнетюркских эпиграфических памятников VIII–XI вв. Камни с битикле/бичикле (надписями) имелись во многих княжеских и узденских семьях, их хранили как реликвии, амулеты. При этом их много находили в Джантууган-Кала, которое, согласно преданиям, было построено сыном правителя Карчи Джантууганом для охраны Карачая от непрерывных набегов хана Джабакку, родственника Шатбеска, родоначальника узденей Хубиевых, Хубтиевых, Тоторкуловых, Биджиевых, Дотдаевых, Бытдаевых, Кёчёруковых, Хасановых и Хачириковых. Крепость упоминается в 1860-е годы: “Капушевым (Гаппушевым), 30 [их семействам принадлежат вотчинные земли] а) по притоку р. Худеса – Джантууган-Кала в двух местах; б) по притоку р. Даута – Ошисан; д) по притоку р. Даута – Кырылган-Су и с) по рекам Учкулану и Хурзуку в разных местах 700 (десятин); Ахтаовым (Солтанашевым) – 4 [семействам] по притоку р. Худеса – Джантууган-Кала и по рекам Хурзуку и Кубани – 50 (десятин)” (ГАКК. Ф. 574. Оп. 1. Ед. хр. 507. Л. 31–33об.).

В XIX в. карачаево-балкарский язык уже имел письменную традицию на арабском языке, или на эпистолярно-литературных языках “тюрки” и “аджами”, приспособленных к местным неарабским языкам, в нашем случае к карачаево-балкарскому языку.

В советское время идеология игнорирования региональных “тюрки” вычеркнула из поля зрения внушительный массив литературы и эпистоляриев.



Кубанский вариант древнетюркской рунической письменности (по С.Я. Байчорову)



Древнетюркские письма в Карачае
Из архива Института археологии РАН

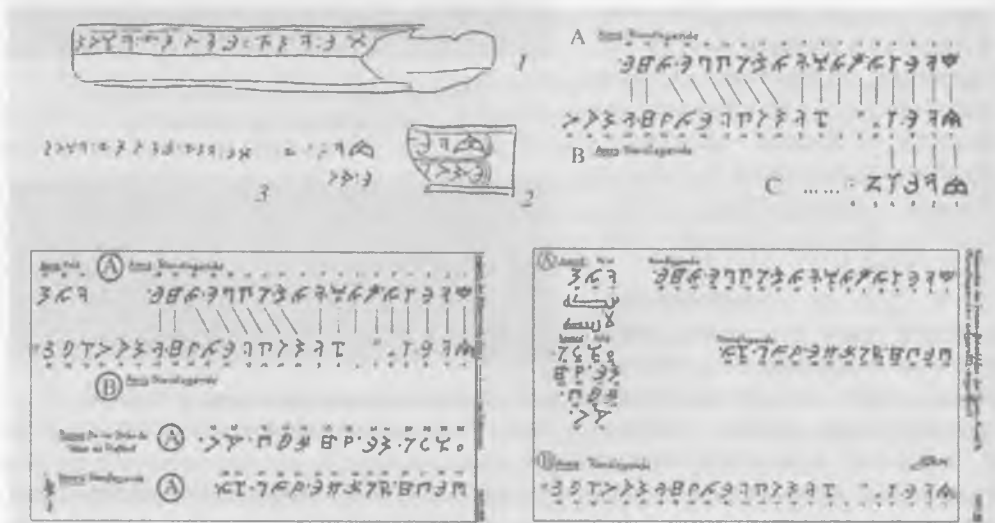


Древнетюркские письма в Карачае
Из архива Института археологии РАН

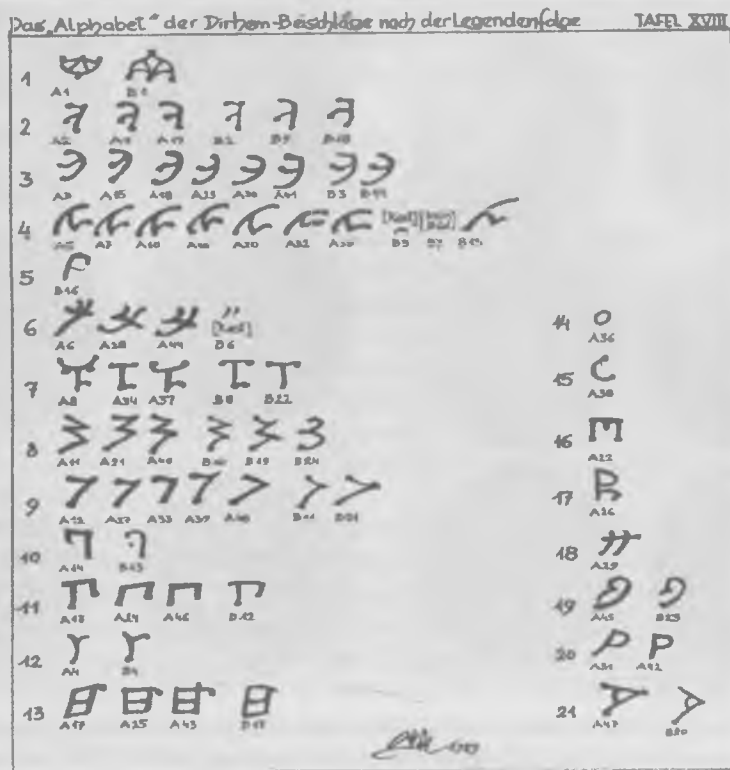
Об уровне развития письменной традиции в Карачае и Балкарии говорит повсеместное распространение письменности для передачи информации, наличие массы эпистолярных, в том числе писем, прошений, просьб, обращений, а также переводной и национальной религиозной и светской, в том числе юридической литературы, наличие школ и учителей.

Древнетюркская руническая письменность, обнаруженная на территории Карачая, позволяет “с документальной точностью [установить] обитание тюркского населения на Северном Кавказе задолго до монгольского нашествия XIII в. ... [Кроме того] выявление древнетюркской рунической письменности в верховьях Кубани наносит новый удар по старым представлениям о монолитном этническом составе Алании, ибо тюркские надписи найдены в одном из основных ее районов (Кузнецов, 1963. С. 305).

Начиная с 1960-х годов, в Карачаево-Черкесии и Кабардино-Балкарии велись эпиграфические исследования, в результате которых обнаружены памятники древнетюркской рунической письменности с единичными фразами или целыми предложениями. Их исследованием занимались В.А. Кузнецов (Кузнецов, 1963. С. 298–305), А.М. Щербак (Щербак, 1971. С. 76–82), М.А. Хабишев (Хабишев, 1970. С. 64–79; 1977. С. 82–89), Х.Х. Биджиев (Биджиев, 1983. С. 82, 83). Тюркские надписи обнаружены и изучены С.Я. Байчоровым в Ахмат-Кая, Нижнем Архызе, Уллу-Хурзуке, Инале, Токмак-Кая, у Джегуты (Гнакызы), на Покун-Сырте, в ауле Красный Восток и в других местах (Отчеты С.Я. Байчорова о работах эпиграфических экспедиций КЧНИИ в 1980–1985 гг.). Эпиграфические экспедиции, возглавляемые С.Я. Байчоровым, обследовали подножия Эльбруса, городища Верхнего Прикубанья, плато Покун-Сырты, часть плато Бийчесын, поймы рек Малка, Чегем, Черек, Баксан, Джегута, Большой Зеленчук, Уруп, Большая Лаба, Уллу-Хурзук, Махар, Дуут, Индиш, Бабасын, Марджа, Инал, Чуана (Шаона), Кяфар (Огъа-



Кубанский вариант древнетюркской рунической письменности (Кызласов, 2012. С. 241–246, рис. 1–12)



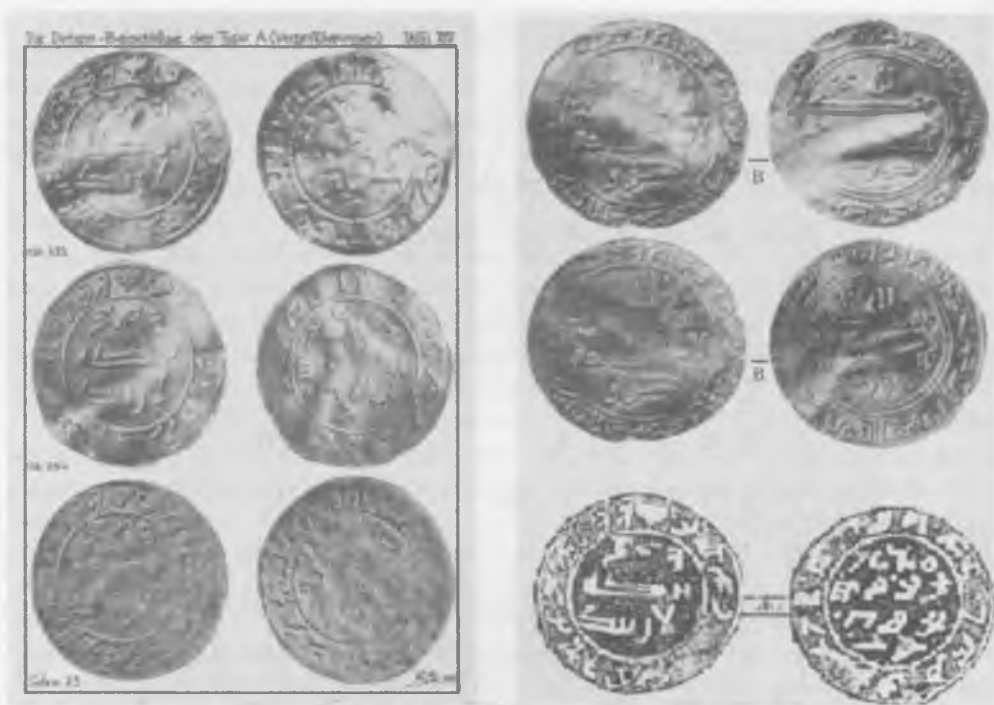
Кубанский вариант древнетюркской рунической письменности
(Кызласов, 2012. С. 241–246, рис. 1–12)

ры Тургул-кент), Теберда (Эски-Теберди), в верховьях Урупа и Большой Лабы – в балках Васильевской и Сутул (Уруп) и у селения Ахмат-Кая (Большая Лаба) (Байчоров, 1977; Байчоров, 1983. С. 87–129).

Анализ надписей говорит о том, что относятся они к периоду раннего Средневековья – I тыс. н. э. Некоторые надписи можно датировать более точно. В других пунктах рунические надписи сочетались с рисунками алано-булгарских вещей VII–IX вв. – колесиков, фигурок всадников на коне и др.

В целом описаны и проделана попытка дешифровки рунических памятников: 16 надписей Хасаутского наскального могильника, 12 – наскального могильника ущелья Гнакызы, 2 – местности Битикле, 5 – ущелья Гестенти, 7 – ущелья Инал, 5 – наскального могильника у скалы Токмак-Кая, 4 – Нижне-Архызского городища, 2 – городища Калез, 4 – ущелья Тешикле, 5 – ущелья Сутул и др., которым дан также палеографический анализ и датирован на основании погребального инвентаря в скальных захоронениях VI–XIII вв. н.э. Поскольку надписи в основном обнаружены в Карачае, то их условно можно назвать как Кубанской, так Карачаевской разновидностью древнетюркской рунической письменности.

Следует отметить, что изыскания о письменности среди предков тюркских народов Восточной Европы позволяют говорить о сохранении некото-



Монеты с легендами, написанными кубанским вариантом древнетюркской рунической письменности, имевшие хождение в Хазарском каганате (Кызласов, 2012. С. 241–246, рис. 1–12)

рых терминов в топонимии и повседневной лексике карачаевцев и балкарцев, связанных с письмом – *бичик*, *битик* – письменность, *öзюгю-бичик* – письмо на коже, бумаге, *юстюн* – знак препинания, а также *билкир* – книга или грамота.

В этом отношении важным подспорьем развития письменности среди предков карачаево-балкарского народа является обнаружение не только эпиграфических памятников с древнетюркской рунической письменностью, но и монет с легендами, написанными этим письмом. В связи с этим приведен их анализ и описание д.и.н. И.Л. Кызласовым.

Знаки рунического письма, составляющие легенды ряда монет, тщательно рассмотрены Р. Гёблом и А. Рона-Ташем (*Göbl, Róna-Tas*, 1995. S. 49. Taf. XIV–XVIII). В общей сложности Кубанские надписи содержат здесь 85–87 письменных знаков, из которых 67 составляют буквы и не менее 15 – слово-разделительные отметки.

Все доступные обозрению четыре монеты изготовлены на одном монетном дворе и в относительно короткое время.

Необходимо отметить, что надписи на монетах сделаны курсивными буквами, порожденными рукописным письмом. Иначе говоря, эпиграфическим памятникам с надписями предшествовало рукописное письмо, что обнаруживается также по почерку, который характеризует некоторая прогнутость линий и точечное утолщение начала и окончания штрихов. Последняя особенность указывает на письмо поллой трубочкой – тростниковым пером.

Точечное оформление свойственно для начала линий и обеих фестончатых фигур, начинавших круговые монетные легенды. Следовательно, каллиграфические приемы в мире кубанского рунического письма были устоявшимися.

Таким образом, известный сегодня науке кубанский алфавит насчитывает не менее 39 знаков, обобщенно причисляя сюда как его показательную особенность и словоразделительные отметки.

Нельзя не заметить, что пополненный кубанский алфавит стал по составу знаков ближе к так называемой донской рунической азбуке, еще раз подтверждая былые общие корни древнетюркских европейских письменностей.

Арабское письмо и факторы его распространения. Арабографическая письменная культура карачаево-балкарского народа была тесно связана с религиозным фактором. Исламские народы, как правило, часто писали и читали на языке Пророка, что считалось для них более важным фактором, нежели писать на своем языке. Тем не менее в Карачае и Балкарии было написано немало трудов на родном языке.

Труды выдающихся карачаево-балкарских поэтов, общественных и религиозных деятелей Юсуфа Ахматовича Хачирова, Кязима Беккиевича Мечиева, Исмаила Якубовича Акбаева (Чокуна-эфенди), Джагафара Ахматовича Хачирова и многих известных и безымянных авторов XIX – начала XX в. составляют золотой фонд карачаево-балкарской оригинальной арабографической письменности или вернее карачаево-балкарской разновидности северокавказского эпистолярно-литературного письменного языка “тюрки”.

Первые обнаруженные памятники арабографической письменности, бытовавшей среди предков и самого карачаево-балкарского народа, относятся к XI в., XVII – началу XVIII в.



Арабская надпись из с. Нижний Архыз (Карачай) XI в. (по В.А. Крачковской)

В основном это рукопись о жизнедеятельности Пророка Мухаммеда, картджуртский (1695 г.), бийчесынский (1711 г.) и хуламский (1715 г.) эпиграфические памятники. Если первые написаны на специфическом, отличном от османского или малоазийского и северо-кавказского “тюрки” с вкраплениями карачаево-балкарских слов и имен, то памятник 1715 г. уже определенно создан на опорном диалекте карачаево-балкарского языка.

О том, что среди карачаево-балкарцев в XVII–XVIII вв. была распространена арабографическая письменность, могут свидетельствовать, наряду с отмеченными выше, еще пять памятников, найденных в Карачае, два – в Карт-Джурте – на надгробном камне и на четырехгранном склепе, третий – у селения Хурзук, четвертый – у слияния рек Кубани и Теберды и пятый – око-



Арабографический памятник на карачаево-балкарском языке, 1715 г.

Фото “Хуламской надписи” из альбома о Балкарии XIX в. Оригинал альбома хранится в Ставропольском музее. Фото предоставлено Б.Х. Атабиевым (Институт археологии Кавказа)

ло г. Карачаевска (Мизиев, 1990. С. 26). В этом же веке карачаевцы и балкарцы продолжали пользоваться арабским письмом, об этом свидетельствуют источники 1788 и 1797 гг., первый – относится к прошению на “татарском” (карачаево-балкарском) языке на имя Текелли, а второй – указывает на наличие в Карачае мечетей и мусульманских школ, в одной из которых обучалось внушительное для того времени число учеников-карачаевцев – 300 человек (BOA. NAF. 943 2 S. Зил-каде 1212).

Что же касается XIX в., то этот период богат на арабографические эпистолярии и литературу на карачаево-балкарском, арабском языке и общем для тюркских и нетюркских языков эпистолярно-литературном языке “тюрки”, основанном на кумыкском языке. Здесь и переводы произведений классиков восточной литературы “Лейли и Меджнун”, “Зухра и Тахир” и другие, суфийские трактаты, переводы и переписи с произведений средневековых авторов, более 200 обнаруженных на сегодня именных печатей с арабографическими легендами, исторические, юридические и философские произведения и т.д.

Развитию письменности в Карачае и Балкарии способствовало принятие ислама, а также деятельность местных феодалов, выделявших немалые средства для строительства школ (мактабов), для направления молодых

людей в учебные заведения в другие страны, в первую очередь – в Османскую империю, включая Крым, Египет, а также в Дагестан, где они обучались “у кумыкских татар читать и писать по-татарски” (РАНК. С. 22).

Следует отметить, что арабскую письменность в горах Центрального Кавказа как ранее было отмечено, использовали уже в XI в., а возможно и раньше. В Карачае, Архызе были найдены две плиты с надписью на арабском языке, в одной из которых указана дата 1044 г. (Кузнецов, 1979. С. 118).

Русские исследователи, побывавшие в Карачае и Балкарии, отмечают широкое распространение написанных арабским письмом родословий карачаево-балкарских княжеских и дворянских тухумов. С одной такой родословной у отца, учителя Учкуланской школы (Карачай) Байрамукова, скопировал Б.В. Миллер (Миллер, 1899. С. 391–398), который отмечал, что “подтверждение всех данных... я находил

в судебных решениях Учкуланского и Карт-Джуртского аульных судов, которые мне удалось просмотреть за несколько лет... Пользоваться судебными решениями за промежуточные годы не представлялось возможности, так как они почему-то записаны на татарском [карачаево-балкарском] языке, так что надо было обращаться к помощи эфенди-переводчиков” (Миллер, 1899. С. 391–398).

Об употреблении карачаевцами и балкарцами арабского шрифта говорит и ряд балкарских тамг. Например, тамга чанков или таубиев Тудуевых выполнена арабским шрифтом: توبه в круге (Караулов, 1907; СМОМПК. 1908; Яхтанигов, 1993. С. 174).

Распространению арабографической письменности способствовало и то, что соседние карачаево-балкарцам общества не только писали часть своих прошений на карачаево-балкарском языке, но и являлись его носителями. В. Билатти в 1930-е годы писал: “Перед завоеванием Северного Кавказа Россией проблема [общего языка] была разрешена таким образом, что роль общего языка исполняли, с одной стороны, арабский язык, а с другой стороны, местные тюркские языки-наречия: карачаево-балкарский и кумыкский” (Билатти, 1936. С. 9).



О деятельности Исхак эфенди Абукова в Карачае в 1797 г. и об открытом им учебном заведении.

Из материалов А. Адильоглу, Турция

Ценнейшим эпиграфическим памятником является Хуламская надпись, датируемая 1715 г. Она выполнена на джекающе-чокающем диалекте карачаево-балкарского языка арабографическим алфавитом с дополнительными знаками для передачи звуков карачаево-балкарского языка.

Но есть еще более ранний, упомянутый выше памятник в Большом Карачае, найденный в с. Карт-Джурт, в котором указана дата по хиджре 1107, или 1695 г., и текст состоит из двух частей: арабской и написанной на тюркском языке с сильным влиянием языка османского “тюрки”.

Арабская эпитафия 1131 г. хиджры (≈1711 г.) на памятнике найдена на плато Бийчесын (Карачай). Недалеко от него располагается другой памятник 1121 г. по хиджре с 1,5-метровой надписью. На ней имена Бауджынай ибн Тейри-Къул, Гъазинур, Хаджи-Даут (*Байчоров*, 1988. С. 95, 96).

Другой памятник с арабской надписью 1147 г. по хиджре (1734–1735 гг.) был найден в селении Кюннум в Балкарии.

Укоренившаяся в Карачае и Балкарии грамота и письменность давала возможность не только распространять произведения мусульманского Востока, но и христианской миссионерской литературы. В конце XVIII – начале XIX в. в этих целях была переведена Библия и “на языке Карачаевских Татар, [она была] опубликован[а] в Карассе, их главном поселении, миссионером отцом Henry Brunton в [1802] году” (*Журн. “Bibliotheca Sacra”*. 1881. Т. 38. С. 657).

Есть также немецкое издание персвода Библии на карачаевский язык, с которым был знаком академик Г.-Ю. Клапрот во время своего путешествия по Кавказу в 1807–1808 гг.

Распространение грамотности способствовало не только появлению арабографической литературы на местном, но и на понятном немалой части населения арабском языке (ПА КБ АССР. Ф. 25. Оп. 1. Ед. хр. 90. Л. 285–287).

Арабографические эпиграфические памятники на карачаево-балкарском языке продолжают находить и сегодня. Так, в 2011 г. экспедицией Центра археологических и этнографических исследований Карачаево-Черкесского государственного университета им. У.Д. Алиева были найдены новые арабографические надписи в разных местностях горного Карачая, относящиеся к позднему Средневековью. Часть этих надписей выполнена по-карачаевски арабскими буквами (Отчет ЦАЭИКЧГУ о полевой экспедиции за 2010–2011 гг.).

До депортации в Среднюю Азию в 1943–1944 гг. карачаево-балкарцы обладали одним из самых значительных фондов рукописей на карачаево-балкарском, арабском, османском, кумыкском, крымско-татарском и казанско-татарском языках. Однако события 1943–1944 гг. нанесли непоправимый и невосполнимый урон карачаево-балкарской письменной культуре. Тысячи рукописей были сожжены. Лишь небольшая часть чудом уцелела. Некоторые экземпляры были тайно увезены в Азию, а затем возвращены обратно, остальные рукописи были спрятаны и выявлены уже в 1970-е годы, после возвращения карачаевцев и балкарцев на историческую родину. В Карачае таковых обнаружено более 120 рукописей, в Балкарии почти 100. Одним из них является список “Жизнеописания Сулеймана” на османском языке, сохранившийся в Верхней Балкарии. Рукопись не датирована, но переписана скорее всего в конце XVIII – начале XIX в., язык староосманский, автор Дарвиш-Али (1583 г.). Настоящий список составлен в 1280 г.х./1874 г.

Другой памятник уникален. Это ранее неизвестный комментарий на османском языке к знаменитому суфийскому сочинению “Далаил ал-Хай-

рат” арабского суфийского ученого ал-Джазули. “Далаил ал-Хайрат” является сборником поэм, молитв и восхвалений Пророка и представляет собой произведение суфийского направления. Основой его являются магические формулы в виде молитв. Мухаммад ал-Джазули умер в 870 г.х./1453 г. в г. Сус. Список выполнен скорее всего в Турции, есть дата 1218 г.х./1803 г., 378 листов, размер 17 × 27 см, почерк нахс, текст в красных рамках, красиво оформленная первая страница и две миниатюры, изображающие Мекку и Медину. Переплет кожанно-картонный с клапаном, более позднего происхождения, конца XIX – начала XX в. Это единственный известный на территории стран СНГ список тюркского комментария к “Далаил ал-Хайрат”. Вместе с этим же комментарием был обнаружен и оригинальный список на арабском языке сочинения “Далаил ал-Хайрат”. Список выполнен в 1850 г. Он был привезен во второй половине XIX в. одним из суфийских ученых Карачая, в котором был в это время распространен суфийский орден кадарийи. Характеристика рукописи: октав. 70 листов, текст написан черными и красными чернилами. Между предложениями и фразами молитв золотые диски, каждая страница имеет 13 строк текста в золотых рамках. Есть две стилизованные гравюры разными цветами и золотом: изображение Мекки и Медины. Книга разделена на две части, каждая из которых начинается страницей, верхняя часть которой красиво инкрустирована золотом и в цветном изображении. Переплет из мягкой сафьяновой кожи. Корешок подвергся небольшому ремонту. Обе части переплета имеют золотое тиснение. Книга хранилась в балкарском селе Верхняя Балкария до 1985 г., затем была подарена владельцем ученому-коллекционеру из г. Нальчика, у которого и находится в частной коллекции. Рукопись представляет большую историческую ценность не только для истории Балкарии и Карачая, но и для истории всего Северного Кавказа.

Не менее интересной является юридическая литература, среди которой сборник ответов на юридические вопросы, составленный Сулейманом Великолепным. Список датирован 1673 г. и написан на староосманском языке. Рукопись красиво представлена, первая страница расписана золотом. Текст каждой страницы в золотой рамке. В с. Верхняя Балкария также была обнаружена и другая рукопись на староосманском языке: “Китаб-и илим-и хал-и и’тикад эрлере ве хатунлара” (“Наука догматики для мужчин и женщин”), написанная на османском языке, рукопись без даты, предположительно XIX в., 48 страниц, бумажный восточный переплет с цветочными узорами и кожаным корешком, пометки на первых страницах. Рукописи эти хранятся в г. Нальчике в частных коллекциях. Небольшое собрание арабографичных рукописей и старопечатных книг имеется в библиотеках Института археологии Кавказа в г. Нальчике и Карачаевском научно-исследовательском институте. Постоянно пополняется коллекция рукописей и старопечатных книг в научной библиотеке Карачаево-Балкарского научного центра гуманитарных исследований в г. Москве. Основная часть этого собрания принесена и подарена жителями карачаево-балкарских сел. У частных лиц также обнаруживаются ценные рукописи на карачаево-балкарском языке. Например, текст религиозно-философского характера (отсутствуют начало и конец). Автор, предположительно К. Мечиев, датирует началом XX в., графика арабская, язык – опорный диалект карачаево-балкарского языка, всего семь листов, исписанных с обеих сторон. Хранится у писателя А. Бегиева в г. Нальчике.

В Карачае и Балкарии была широко распространена и печатная литература на османском языке и различных вариантах тюрки (поволжский, северокавказский, среднеазиатский). Например, в с. Яникой (КБР) под Нальчиком был приобретен “Тафсир Сура аль-Къахф” (“Комментарий к суре Корана “Пещера”) قفكلا قروسن ثلاث ع زج دناوف ريسفت. Издание начала XX в. Казань (?), графика арабская, язык – поволжский тюрки с заметным влиянием огузских элементов.

Все это говорит о том, что карачаевцы и балкарцы активно изучали суфийскую литературу на староосманском языке и языке “тюрки”, читая ее без особых затруднений. Действительно, по сравнению с турецким языком, османский язык (особенно староосманский) во многом был хорошо понятен карачаево-балкарцам, а староосманская литература и сегодня читается ими без особого труда.

О распространении письменности на арабице говорится во многих источниках. Яков Штелин (1772 г.), касаясь населения Балкарии, отмечает, что “горцы... многие почтенные особы в юности учатся у моллы *татарской и арабской грамматике*”. Мулла “не только отправляет всякую службу и церемонии, как чтение и толкование Алкорана, обрезание, погребение и т.д.”, но “и *содержит школу для детей знатных фамилий, где учит их читать и писать по-арабски и по-турецки*” (Северный Кавказ... 2006. С. 200–203).

Я. Рейнеггс, совершавший экспедиции на Кавказ в 1781–1783 гг., сообщая об обычаях воспитания местного феодала, пишет, что их отпрыск, помимо всего прочего, “наставляется в религии, чтении и письме” (Северный Кавказ., 2006. С. 200–203).

В Карачае в конце XVIII в., как отмечалось выше, функционировали духовные училища (*мезирте*) и школы (*мектеб*), одной из которых руководил Саркит-мулла (родоначальник нынешней карачаевской фамилии Саркитовых). В сохранившемся фрагменте песни-плача (*кюю*) о нем и его 60-ти погибших от чумы в 1794–1797 гг. учениках (*сохта*) говорится:

Саркъыт-молланы несин айтайым:
Эмина алыб келеди деб, чубар
бугъаны атады.
Мезирте толуб, сохта джашларын
Джанына джыйыб, джатады

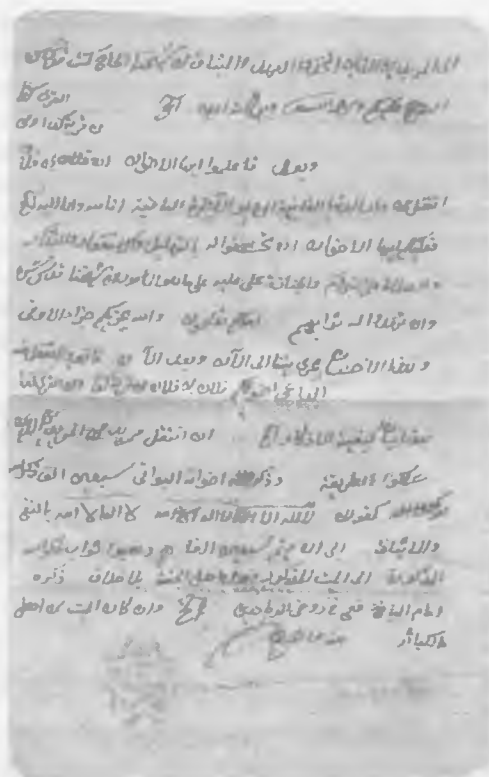
Что мне рассказать о Саркит-мулле:
Говоря, что несет чуму, он убил
рябого быка.
Мезирте полон, своих учеников
Вокруг себя собрав, лежит
(покоится).

(ПМ 1991 г., инф.: Текеева Супият Исмаиловна (Науковна), 1903 г.р. (по паспорту), КЧР, Урупский район, ст. Преградная).

Позже, в 1807–1808 гг., академик Г.-Ю. Клапрот отмечал, что “многие карачаи поручают обучение своих сыновей мулле, который учит их чтению и письму” (Клапрот, 2008. С. 165, 169, 170).

Духовное образование, даже после вхождения Карачая и Балкарии в состав России, продолжало укреплять свои позиции. Понимая его влияние среди горцев, командующий Отдельным Кавказским корпусом генерал Головин в рапорте военному министру Чернышеву (1838 г.) убеждал начальство в том, что необходимо везде, где только возможно, “устанавливать школы мусульманские для воспитания духовенства, через которые можно действовать на умы народа” (Авксентьев, 1984. С. 62).

На основе арабского письма проводилось обучение мусульман “закону Божьего” и в светских школах, содержащихся за счет сбора специальных



Письмо известного суфия Кунта-Хаджи к карачаевским единомышленникам, приверженцам ордена кадарийа, вторая половина XIX в. (Архив КНИИ им. А.И. Батчаева)

школьных податей, введенных в аульных обществах (СЭПКРНКЧ. 1985. С. 167–171. Док. № 57). В шта-те каждого из таких учебных заведений состоял учитель “закона Божьего”; например в Учкуланском начальном училище преподавательский состав включал трех лиц, одним из которых был учитель “арабской грамоты и закона мусульманского” с ежегодным жалованьем в 400 руб. (СЭПКРНКЧ. 1985. С. 171–173. Док. № 57). В Нальчикской горской школе, где обучались и балкарцы, и карачаевцы, законоучитель мусульманского вероисповедания получал в месяц 99 руб. (Кумыков, 2002. С. 354).

В каждом обществе Балкарии “при мечети была мусульманская школа, где детей обучали грамоте” (Битова, 1997. С. 131). В содержание учебного курса, как пишет А.И. Лилов (1886 г.), входили: изучение (по разным книгам) грамматики арабского языка, риторики, логики, стихосложения и мусульманского законоведения (Лилов, 1886. Вып. 5. С. 18).

В Урусбиевском обществе в конце XIX в. работала примечетская школа, где преподавал учитель-эфенди “из местных жителей”, получивший образование в Дагестане “в кумыкской туземной школе” и в Стамбуле. Обучавшиеся здесь 15 детей осваивали арабское правописание, Коран и арифметику; учебный год длился 5–6 месяцев (с октября по апрель) (Леонтьев, 1897. Вып. 22. С. 13). Многие юноши из Карачая и Балкарии направлялись для обучения в Крым, Казань, Дагестан.

По словам В.Я. Тепцова (1892 г.), карачаевцы “посылают на свой счет молодых людей” в Стамбул “для изучения наук и богословия в тамошних мусульманских училищах”, а также “сотнями рублей отсчитывают пожертвования на Каабу и другие святые места”. Богатые пожертвования “деньгами и скотом” собирались муллами “на поддержание и процветание этих училищ и содержание в них софтов (студентов)”. Аналогичная картина наблюдалась и среди чегемцев, причислявших “себя карачаевцами, производя это название от древнего князя их, Карчи, который живет в народных преданиях как устроитель их рода, как герой, которому равного они не знают”, и делавших “богатые пожертвования для обучения в духовных училищах в Стамбуле” (Тепцов, 2009. С. 31, 32, 86, 87; Балкария. Страна гор и ущелий. 2009. Т. II. С. 12, 13).

Арабским письмом на карачаевском языке велось местное делопроизводство, в частности, в Государственном архиве КЧР сохранились записи решений аульных судов второй половины XIX в. (ГА КЧР. Ф. 7. Оп. 1. Д. 32).

В начале XX в. открывается также “Карачаевское училище” в г. Пятигорске для жителей Карачаевской слободки. В этой же слободке в первые годы ее основания проживали карачаевцы.

К карачаево-балкарской письменной литературе относится религиозное сочинение в стихах “Иман ислам”, авторство которого приписывается Абдуллах шейху Бухарскому, жившему в XVIII в. Выдающийся публицист Ислам Абдул-Керимович Хубиев (Карачайлы) писал: «Этот замечательный труд под названием “Ийман-ислам” долгое время и даже теперь является настольной книгой для всякого карачаевца, изучающего грамоту на родном языке. В этой книге вылилась вся житейская мудрость карачаевского народа, которая в простых и образных выражениях трактует о человеческих взаимоотношениях, преследующих исключительно моральную сторону жизни».

Из печатных книг на опорном диалекте карачаево-балкарского языка, легшего в основу эпистолярно-литературного языка, наиболее известными является книга брата, претендовавшего на должность муфтия мусульман северокавказского края Джагафара-Эфенди Ахматовича Хачирова, Юсуфа-Эфенди Ахматовича Хачирова (издана в 1903 г.) и Локман-хаджи Асанова (напечатана в 1909 г.). В это же время на опорном диалекте карачаево-балкарского языка были опубликованы также произведения Исмаила Акбаева и Кязима Мечиева под названием “Иман Ислам” (“Заповеди Ислама”).

Карачаево-балкарские просветители Исмаил Акбаев (Чокуна-эфенди), Тохтар Биджиев начали разрабатывать реформированную азбуку карачаево-балкарского языка на основе арабицы. Одновременно в 1912 г. на арабице И. Акбаев издает в типографии М. Мавраева в г. Темир-Хан-Шуре книгу “О вероучении ислама”. В 1915 г. в той же типографии он выпускает на арабице под именем Исмаил Якуб-оглы 57-страничную книгу на родном языке, посвященную жизни Пророка Мухаммада. При разработке реформированной национальной азбуки на арабице он основывался на учебнике татарского языка, подготовленном вероучителем Закавказской учительской семинарии



Судебный акт (решение джамагъата), выполненный на арабском и карачаево-балкарском языках с перстневыми печатями карачаевских духовных лиц. Вторая половина XIX в. (Архив КНИИ им. А.И. Батчаева)

Рашид-беком Эфендиевым, а также на письменной традиции, сложившейся в Карачае и Балкарии. Он издал в Тифлисе учебник на родном языке “Ана тили” (“Родная речь”) тиражом 2 тыс. экземпляров летом 1916 г., а уже осенью того же года он поступил во все школы Карачая (Батчаев, 2008. С. 3–23). Практически Чокуна-эфенди сделал революцию в истории письменности Карачая и Балкарии, приблизив ее, а также литературный язык к понятной для всех речи.

Относительно Балкарии в представлении от 20 февраля 1917 г. инспектора народных училищ Баталпашинского района Г.С. Меденика попечителю Кавказского учебного округа Н.Ф. Рудольфу о целесообразности в аульных школах изучать родной язык отмечалось, что «население следующих аулов Терской области говорит на карачаевском языке: Урусбиевского, Кёнденел, Чегем, Хассаута, Хулам и Балкарское общество. Доводя об этом до сведения Вашего Превосходительства, прошу, если признаете целесообразным, предложить учащим названных аулов приобрести книгу И.Я. Акбаева “Ана тил” и приступить к обучению на родном языке» (ГИА Гр. Ф. 422. Оп. 1. Д. 19454. Л. 1).

Так сложилось, что общность языка карачаевцев и балкарцев источники отражали через понятие “карачаевский”, что было связано также и со сложившейся эпистолярно-литературной письменной традицией, основанной на карачаевском (верхнекубанско-чегемско-баксанском) диалекте карачаево-балкарского языка. “Горские племена, – отмечал в 1834 г. тщательно изучивший горские народы князь Шаховской, – называющие себя осетинами и говорящие карачаевским языком, как-то: карачаевцы, или аланы, урусбиевцы, или кумыки, чечемцы (чегемцы), хуламцы, безенгиевцы и малкарцы” (РГВИА. Ф. ВУА № 846. Оп. 16. Д. 19247. Л. 15–33об.).

На протяжении нескольких столетий арабица играла большую и неосценимую роль в сфере народного просвещения карачаево-балкарского народа. Именно на ее основе рождалась письменная художественная литература – творчество дореволюционных поэтов Дебо улу Кучука (Байрамукова), Юсуфа Хачирова, Кязима Мечиева и других, а народный поэт Исмаил Семенов в своем творчестве пользовался исключительно арабицей до самой своей кончины (1981 г.).

Латиница. Идею перевода национального алфавита на латинскую графику, а также изобретения на ее основе азбуки, впервые стал разрабатывать карачаевский просветитель И.П. Крымшамхалов (1864–1910) (Памяти умершего... 1911. № 6–7). И.П. Крымшамхалов считал, что “арабский алфавит трудный и тормозит дело распространения грамотности” на родном языке (Памяти умершего..., 1911. № 6–7).

Его идея была реализована после установления советской власти, уже на исходе нэповского периода. 29 декабря 1927 г. решением партийного руководства Карачаевской автономной области был утвержден состав областного “Комитета Нового Тюркского /Латинского/ алфавита”, в который вошли Р. Текеев (редактор газеты “Таулу Джашау”), И. Каракетов, У. Байрамкулов, А. Хасанов, Кайсынов (работник типографии). Некоторые из них были определены в редакционно-издательскую комиссию (И. Каракетов, У. Байрамкулов, А. Хасанов), а кандидатами к ним стали И. Тамбиев и М. Кочкаров (ЦДОДП КЧР. Ф. П–45. Оп. 1. Д. 10. Л. 262).

а) Печати на прошения турецкому султану от 26.11.1826 г.



В тексте: «ислам-бек»
/Крымшамхалов/
На печати: «.../Ач-или Хаджи / Ахмад»,
т.е. Ачахмат



В тексте:
«Дуда-бек» /Дудов/
На печати:
«Дуда ибн Дуда»



В тексте:
«Тау/лу/мурза-бек»
/Коджаков/
На печати:
«Тау/?!...»



В тексте:
«Хасан»
На печати:
«Хасан/Хусейн...»



В тексте:
«Али-Мурза»
На печати:
«Али-Мурза...»



В тексте:
«Ораз-бий (?)»



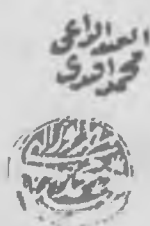
В тексте:
«Хаджи Ибрахим»
/Боташев/
На печати:
«аль-хаджи Ибрахим
бин Боташ»



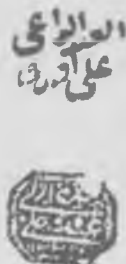
В тексте:
«Тимурчокъ-бек»
На печати:
«Тимур/чокъ»/
/Карабашев/



В тексте:
«Бек Бекирбек/?!»
На печати:
«Мудар ибн...»
/Коджаков/

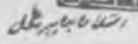
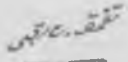


В тексте:
«Мухаммад-эфенди»
На печати:
«...Мухаммад»

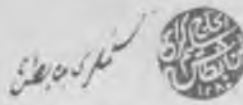


В тексте:
«Али-эфенди»
На печати:
«...Али»

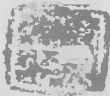
б) Печати на документах 1860–1870-х годов

владелец	печать	владелец	печать
АДЖИЕВЫ С.		БАЙРАМУКОВЫ Таулу	
Ногай (Теберда)		Муса	
Темир-Али (Учкулан)		Кудайнат	
АЗАМАТОВ Сулейман (Теберда)		Иса	
АКБАЕВЫ Джанукку (Джазлык)		Кулча	
Солтан (Джазлык)		Исмаил	
Солтан (Джазлык)		Аслан	
Тогузак (Джазлык)		Мимбулат	
Токмак		Асланбек	
		Мимбулат	

б) Печати на документах 1860–1870-х годов

владелец	печать	владелец	печать
АЛИЕВЫ Каншау		БАЙРАМКУЛОВ Джашарбек	
С.		БАЙЧОРОВ Паша / (Учкулан)	
Мусса		Юсуф	
БАТДЫЕВ Муртаз		Аслан (Карт-Джурт)	
БАТЧАЕВ Кечерук (Джазлык)		ДУДОВЫ Ачахмат	
БАТЧАЕВ Орусбий		Мурзакул	
БОГАТЫРЕВ Идрис (Карт-Джурт)		Нану	
БОЛУРОВ Шахым (Дуут)		Шамаф	
БОРЛАКОВ Хусейн		Канамат	
БОСТАНОВЫ Али		Кызылбек	
Иса (Учкулан)		Кушай	

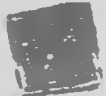
б) Печати на документах 1860–1870-х годов

владелец	печать	владелец	печать
БОСТАНОВЫ Кулчора		ГАППОЕВ Кудайнат	
Ногай (Учкулан)		ГЕРБЕКОВ Сулейман (Карт-Джурт)	
БОТАШЕВЫ Адиль-Герий		ДЖАНИБЕКОВ Салимгери	
Абдрахман		КОБАЕВ Хаджи-Мухаммад	
Ислам		КОДЖАКОВ Кучук	
Къазий		КОЧКАРОВ Исхак	
ДЖАНИБЕКОВ Ибрахим		КОЧКАРОВ Али-Солтан	
ДЖАТДОЕВ Али		КОЧКАРОВ Калагерий (Дуут)	
ДОТДАЕВ Опшай (Джазлык)		КОЧКАРОВ Шабат (Дуут)	
КаРАБАШЕВ Карабаш		КОРКМАЗОВ Хасан	

б) Печати на документах 1860–1870-х годов

владелец	печать	владелец	печать
КАРАБАШЕВ Мусос		КОРКМАЗОВ Азамат	
КАРАМУРЗИН Соджук		КРЫМШАМХАЛОВ Абдурзак	
КАИТОВ Ибрай (Учкулан)		КРЫМШАМХАЛОВ Даулет-Герий	
КАРАКЕТОВ Исхак (Хурзук)		КУАТОВ Сулейман (Теберда)	
КАРАКЕТОВ Сулейман (Теберда)		КУМУКОВ Осман Юсуфович	
КАППУШЕВ Алхаз		УЗДЕНОВ Умар	
КИПКЕЕВ Джашарбек (Дуут)		УЗДЕНОВ Хусейн-хаджи	
КИПКЕЕВ Джарашды (Дуут)		УЗДЕНОВ Барак Аку улу (Карт-Джурт)	
КОБАЕВ Аюб (Хурзук)		УЗДЕНОВ Ислам (Карт-Джурт)	
ЛАЙПАНОВ Умар (Хурзук)		УЗДЕНОВ Шамхал-хаджи	
ЛАЙПАНОВ Иса		УРУСОВ Махай	
МАГОМЕТОВ Крымшаухал			

б) Печати на документах 1860–1870-х годов

владелец	печать	владелец	печать
МАМЧУЕВ Али-Солтан		УРУСОВ Сосран (Учкулан)	
МАМЧУЕВ Батыргери	 <i>عليه السلام</i>	ХАДЖИЕВ Махмуд	
МЫРЗАЕВ Аппа (Абба бин Мырза бин Къапсын)	 <i>ابا</i>	ХАСАНОВ Аюб (Хурзук)	
САЛПАГАРОВ Кулчора	 <i>عليه السلام</i>	ХАСАНОВ Батал	
САЛПАГАРОВ Мустафа (Теберда)		ХАСАНОВ Даулет-Герий	
САЛПАГАРОВ Солтан	 <i>عليه السلام</i>	ХУБИЕВ Мамай (Карт-Джурт)	
САЛПАГАРОВ Керти	 <i>عليه السلام</i>	ХУБИЕВ Мамай (Карт-Джурт)	
ТАМБИЕВ Барак (Учкулан)		ХУБИЕВ Умар / Хаджи улу/ (Карт-Джурт)	
ТЕКЕЕВ Хусин (Учкулан)		ХУБИЕВ Баша / Паша?	
ТЕМИРБУЛАТОВ Сулейман (Хурзук)		ЧОТЧАЕВ Сулей	
ТОТУРКУЛОВ Мухаммад	 <i>عليه السلام</i>	ЧОТЧАЕВ Шеремет	
ТОТУРКУЛОВ Хамза (Хурзук)		ЧОТЧАЕВ Салты (Хурзук)	

б) Печати на документах 1860–1870-х годов

владелец	печать	владелец	печать
УЗДЕНОВ Умар (Карт-Джурт)		ШАХАНОВ Билят (Кяхар)-хаджи	
УЗДЕНОВ Юсуф		ЭБЕККУ улу Шонтук (Карт-Джурт)	
ХУБИЕВ Абу-Бекир-хаджи		ЭЛЬКАНОВ Ибрай (Хурзук)	
ХУБИЕВ Баракъ-хаджи		ЭСЕККУЕВ Мухаммад (Хурзук)	
ХУБИЕВ Хаджи-Герий		ЭРКЕНОВ Джарашды	
ХУБИЕВ Хусей		ЭРКЕНОВ Джашарбек	
ХУБИЕВ Сосран		ЭРКЕНОВ Калтур	
ЧОМАЕВ Ахия (Хурзук)		ЭРКЕНОВ Таумурза (Учкулан)	

алфавит на кириллической основе с вкраплением знаков для передачи карачаево-балкарских специфических звуков.

Проблема перехода на кириллицу была специально рассмотрена на высшем региональном уровне 16 января 1938 г., в повестке дня которого ставился вопрос “О переходе с латинского графика на русскую графику карачаевской письменности”.

Основанием для смены являлось то, что “латинизированный алфавит не дает возможности до конца разработать орфографию родного языка” и в целом “является тормозом сближения [карачаево-балкарского] языка с русским языком, на котором написаны произведения Ленина – Сталина” (ГА КЧР. Ф.7. Оп. 1. Д. 77. Л. 27–28). В 1938–1939 гг. переход на кириллицу был в основном завершен.

ХОЗЯЙСТВО, ХОЗЯЙСТВЕННЫЙ БЫТ И МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА



1. ЗЕМЛЕДЕЛИЕ

Несмотря на довольно суровые ландшафтные условия, земледелие в экономике карачаево-балкарского народа занимало довольно видное место. Земледельческая культура представляла собой симбиоз альпийского и горного орошаемого земледелия. По географическим условиям ущелья верховьев Кубани, Карачая представляли наиболее благоприятствующую среду обитания, вполне удовлетворявшую ее агрокультурные потребности. Уменьшение в силу разных исторических событий XVII–XVIII вв. площадей для пашен в степной и предгорной зоне не привело в скалистом нагорье к утере навыков ведения земледелия в Карачае и Балкарии. В то же время хотя данные факторы и замедлили развитие некоторых отраслей земледельческого хозяйства карачаевцев и балкарцев, тем не менее само ведение земледелия стало носить интенсивный характер. Развитие получило также издавна существующее в горных условиях террасное орошаемое земледелие.

Верхние пределы земледелия в Карачае достигают 2200 м над уровнем моря, а в Балкарии – 2250 м. Для отдельных культур, например картофеля, данный предел доходил до вечных снегов и ледников, как это имело место в Тебердинском ущелье. Правда, такие районы Карачая, как Хасаутское ущелье, верховья рек Малки и Кумы, представляли собой более умеренные климатические условия для ведения интенсивного земледелия.

Горное земледелие издавна требовало приложения большого труда, связанного с отвоеванием у природы мизерных клочков земли для возделывания не только тех или иных агрикультур, но и для получения и сохранения простого травяного покрова. О роли и значении горного земледелия в этнокультурной традиции свидетельствуют не только археологические памятники, но и фольклор, где постоянно упоминаются элементы, связанные с данной отраслью сельского хозяйства: хлебные злаки, бахчевые культуры, оросительные каналы, земледельческие орудия труда, большинство названий которых уходят в древнетюркскую языковую среду. История развития земледелия у карачаевцев и балкарцев связана с легендой о таких родоначальниках, как



Земледельческие орудия карачаево-балкарцев (В. Балкария – XIX в.).
Из архива М.Д. Каракстова

Карча, Боташ потомок Будиана, Ёзден потомок Дадияна младшего брата Будиана, которые, прежде чем заселить земли верховий Кубани, удостоверились, что на ней можно сажать ячмень. Ими же был возведен первый канал, который работает и в настоящее время (*Бекир*, 1899. № 266; КИХН. 1915).

Крутизна склонов, каменистость, скудость плодородия почв, нехватка влаги и другие факторы стимулировали интенсивное развитие аграрной культуры, способствовали выработке развитых для своего времени аграрных технологий – террасирование, ирригация, стимуляция гумусообразования.

Издавна в горах преобладала однопольная система: земля распахивалась из года в год и систематически орошалась и удобрялась. Практиковалась подсека для расширения пахотных, сенокосных и пастбищных угодий: выкорчевывались кустарники и деревья, переносились скальные камни. В богатых, как правило, княжеских и дворянских хозяйствах, в основном кубанского Карачая, практиковалась двупольная система. Часть родовых, вотчинных земель (*ата джер*) оставляли под пары (*джер-солутхан*, *джер бакъгъан*, *къара джерлей солутхан*), используя другую часть, а также благоприобретенные земли (*мюлк джер*).

В Учкуланском и Хурзукском обществах Большого Карачая в некоторых владельческих землях, например у Чотчаевых, практиковалась переложно-залежная система ведения земледелия. Часть пахотных земель оставлялась под залежь на семь, а иногда и на девять лет. Все эти земли были огорожены. На третий год убирали сорняки, выпасая на этих землях коз, которых только у Барака Чотчаева было до 1 тыс. голов, а затем, когда на этих землях прорастали полевые растения, их превращали в сенокосные угодья. При этом к ним подводили каналы. Такая система земледелия практиковалась также в Дуутском обществе, где земель было еще больше. Перелог (*отлаулыкъгъа*

кьоюлгъан сабан – оставленное для сена скоту поле) постепенно был свернут из-за увеличения потребности в зерне численно растущего населения. Давние традиции в горах имеет и система плодосмены, с помощью которой горцы устраняли утомление почвы (*эрикгенлик, арымакълыкъ*), возникающее в результате посевов и особенно посадки однородных огородных культур. Развитию плодосмены для карачаево-балкарцев служила зависимость плодородия почв от местоположения (на солнечной или теневой стороне).

Исключительно давние традиции для карачаево-балкарцев имеет повсеместное возделывание искусственных террасных полей (*табхыр*). Исторически террасные хозяйства прослеживаются на всем пространстве Карачая и Балкарии от предгорий до высокогорных ущелий. За многовековую историю были выработаны традиции и обряды, связанные с земледельческим трудом. Во время начала выхода на пашни обращались к богу плодородия и среднего мира, земли Дауле с просьбой о плодородии, об обильном хлебе. Ему жертвовали козленка. Во время роста хлебов обращались к покровителю дождя Сары Бугъа Дудею. При обмолоте зерна молились богу молотбы Эрирею, при помоле – к божку, покровителю жерновов и мельниц Сарт-Хуртчу, при просеивании зерна – к богу ветров Горию и его сыну Гылану. При сборе урожая, жатве зерновых к покровителю урожая Гюллю-Голлу обращались со словами “Гюллю Голлу, алтын тонлу, кюмюш коллу” – “Гюллю-Голлу – с золотой шубой, серебрянорукий”. С первым дождем начинался праздник Лийсан-Той, а с первым весенним громом – Чоппа-Той. С аграрным культом связаны также обряды вызывания дождя, обращенные к верховному богу Тейри, громовержцу Чоппа, покровителю шаровой молнии Шаккау и покровителю среднего мира Джерсумаю (*Данилевский, 1864. С. 115; Каракетов, 1995. 344 с.; Шаманов, 1971. С. 43–106*).

Развитый аграрный культ среди карачаевцев и балкарцев отразился в разработанности покровительства сверхъестественных сил над земледелием и его продуктами и уходит своими корнями в древнекавказский и древнетюркский пласты их этногенеза. Так, покровитель земли вездесущий Дауле напоминает нам верховного бога чеченского и ингушского пантеона Дяля, осетинского Далимона. Что же касается Чоппа, то это божество является уже наследием древнетюркских савиро-гуннских племен, который скорее всего распространился во времена господства на Северном Кавказе гунно-савирских, булгарских государственных образований и Хазарского каганата. С принятием ислама все просьбы, так же как обряды, были обращены к Аллаху и только некоторые из обрядов продолжают бытовать в селениях, правда, без их религиозной значимости.

Ирригация. Особого внимания заслуживает система ирригации в Карачае и Балкарии. Само отсутствие орошения понижало стоимость земельного участка чуть ли не в 10 раз, так как без интенсивного унавоживания и полива земли в горах сами по себе давали низкий урожай.

Карачай и Балкария – единственные регионы Северного Кавказа, где орошали не только поля, но и сенокосные угодья. Стоимость участка земли определялась по количеству собранного сена и в зависимости от его местоположения и других обстоятельств. Например, за орошаемый сенокосный участок, с которого можно было снять одну копну (выюк на сильную лошадь) и который находился недалеко от села, платили от 10 до 20 руб. А участок

пахотной земли, расположенный около селения, орошаемый и удобряемый, с которого снимали одну копну в 90 снопов (т.е. количество снопов приравнялось к копне сена), стоил от 15 до 35 руб. серебром (ЦГА КБР. Ф. 2. Оп. 1. Д. 1718. Л. 43–44). В Карачае наряду с отмеченной системой измерения земли издревле существовала подесятинная система, которая именовалась *джюрченеклик*, а при продаже – *джюзолтанлыкъ джокълау* (КИКН. 1915), т.е. 100 ступней. Со временем во второй половине XIX в. такая система стоимости земли была утрачена.

Протяженность ряда главных оросительных каналов (*баш илипин*) составляла 5–6 верст. В одном Учкулане больших канав протяженностью в несколько верст было девять, в Хурзуке – восемь, в Карт-Джурте – семь. Гидротехническое сооружение с высокими каменными стенами, например, в Учкулане посредством системы подачи воды через тоннели, деревянные трубы, обмазанные глиной, полутрубы перебрасывало воду через русла селевых потоков, часто по скалам. От главного канала, текущего по склону горы (*ур-бун аягъы*), посредством распределителя (*чыгат*) вода отводилась в средние каналы (*орта илипин*), а от них – в более мелкие (*гитче илипин*), которые непосредственно орошали участки земли. Таким образом, вся долинная территория Карачая и Балкарии была покрыта густой сетью оросительных каналов. Особым приспособлением для поднятия воды считались водоотводные сооружения (*быргытнакълыкъ*), которые возводились на отводных участках каналов.

Головные каналы в Карачае и Балкарии очищали всем селением, средние – кварталом. За текущей исправностью главных каналов и соблюдение очередности в распределении воды следил “канавный работник” (*илипинчи*). Он же распределял участки каналы для ремонта между жителями сел и кварталов, во время строительного сезона устанавливал очередность и порядок в орошении угодий разных дворов, разбирал возникавшие между жителями споры за воду. Вода подавалась в равные сроки пользования подворно, устанавливалась очередность. Порядок, приобретенный обычаем и закрепленный обычным правом, исключал ссоры между соседями. Следуя этому порядку, в день полива все члены семьи с утра до вечера находились в поле. Согласно правилам, первоочередность в расходовании воды отводилась на нижних участках. Такого рода пользование водой для орошения было очень распространенным явлением в Закавказье, но на Северном Кавказе оно встречалось только в Карачае и Балкарии.

Каменистая, малоплодородная почва, обрабатывавшаяся беспрерывно, не в состоянии была дать самый скудный урожай без внесения естественных органических удобрений. “Без навоза нет зерна”, “На камне нет урожая”, – гласят карачаево-балкарские пословицы. Наиболее ценным удобрением считался овечий навоз, который собирали в отдаленных от селения загонах. Нередко его свозили в селения и продавали корзинками (*ишкиль*), а во время скотопрогона, чтобы скопить органические вещества, скот на ночь загоняли в огороженные участки полей и покосов. Как правило, удобряли весной, перед вспашкой. Оригинальным был способ подкормки, когда, запрудив оросительный канал навозом (*мешихут*), пускали через него воду на поля. От периодичности и интенсивности унавоживания зависела урожайность сенокосов и полей.



Орудия труда (косы, вилы, грабли, лемеха, соха, плуг, волокуша, кирка, лещётка, серп, чесалки, форма для войлочных шапок, борона, молоты, меха в кузнице и др.). (Архив Карачаевского НИИ им. А.И. Батчаева)

Обработка почвы. Земледелие у горцев Карачая и Балкарии, сохраняющее древние традиции, было пашенным. Орудием пахоты служил *сабан агъач* – деревянный плуг с металлическим лемехом, в который впрягали пару волов (*къош ёгюз*). По обыкновению, в горах использовался плуг двух разновидностей – ярмочного и грядильного типов. Первый был крупнее и имел двойную рукоять, второй – “легок, прост”, им было удобно вспахивать небольшие огородные участки, имел одинарную рукоять (*гулос*).

На передний конец полоза (подошвы) надевался железный наконечник (*къаладжюк учу*). Для пахоты залежа (*барлак джер*) и целины (*къырдыш джер/гылджаныкъ*) такой плуг снабжался резакон. Кирка была с двумя рабочими концами – острым и плоским.

Время появления в Карачае особого плуга (*къаладжюк*), который снабжался колесным передком, неизвестно, но то, что его использовали издревле, говорит название данного плуга и источники. Так, на антропологической выставке народов Российской империи в 1879 г. данный плуг описан весьма подробно: “Составные части плуга: 1. *Канга*, основание, заостренное к концу, на которое посажен лемех в виде лопатки. 2. *Луккур*, дуга, вделанная в основание. 3. *Алас*, рукоятка, прикрепленная у изгиба дуги, и 4. *Мысхыл*, дышло, служащее продолжением” (Антропологическая выставка 1879–1880. Т. 5. С. 1, 2, 5, 6, 12, 13, 16, 21).

Данный тип плуга бытовал на Северном Кавказе только у карачаево-балкарцев и отличался рядом особенностей. Кривизна грядиля была горизонтальной и вертикальной. Двойная кривизна грядиля карачаевского плуга, именуемого “къарачай къаладжюк”, позволяла делать его более удобным для управления, особенно при установлении данного орудия в начале и конце борозд обрабатываемой почвы. В него впрягали уже несколько пар волов. В отличие от рала, он брал борозду шире и глубже.

В XIX в. на смену тяжелому плугу пришел покупной фабричный плуг – “николаевское железо” (*мыкалай темир* или *темир агъач*). Это были дорогостоящие орудия труда, которые долгое время не получали широкого бытования. Традиционные пахотные орудия оставались основными вплоть до колхозной кооперации и во время нее. Пашню бороновали волокушей (*сибиртки*) и другими типами бороны. *Сибиртки* состояла “из двух досок, связанных ремнями; к одной из них прикрепляется дышло для запряжки и между досками вкладывается или ветвистое дерево, или метла; затем верхняя доска откладывается на веник и на ней или помещается для тяжести погонщик, или накладываются камни; камни накладываются также и на метлу, если желают, чтобы семена были прикрыты глубже”. Такие волокуши использовали в большинстве обществ Балкарии и части Хурзукского общества Карачая, так как в этих местах применялся *сабан-агъач* или как его называли “Карачаевский плуг”, который был приспособлен к почве, которая рассыпалась “от большой примеси песку” и не требовала интенсивного боронования (Антропологическая выставка 1879–1880. Т. 5. С. 1, 2, 5, 6, 12, 13, 16–21).

В Карачае и Балкарии плюс к этому использовали борону, изготавливавшуюся при помощи сплетенных веток орешника или березы (*къыйытхы*). Иногда к нижней части прикрепляли раму с досками, на которых имелись деревянные колья, нанизанные на рога козы (*тырнау*). Кроме того, в Уч-



Ручная мельница.
Из личного архива И.М. Каракстовой



Ручная зернотерка.
Из личного архива И.М. Каракстовой

куланском обществе Карачая был известен другой вид бороны (*чюйнекли тырнау*), который состоял из деревянного остова в виде рамы с прибитыми на нее досками и железными кольями на каждой доске. В конце XIX в. деревянные рамочные бороны постепенно заменялись на железные фабричного производства.

Организация труда. Издревле при организации труда в земледелии практиковалась форма “пахотного товарищества” (*сабан нёгерлик*), при котором на работу выходили сообща всем кварталом. Первая борозда прокладывалась на солнечной стороне (*кюнбет*) и отмечалась празднеством “сабан той” (праздником плуга) или более древним – “*гугук алдау*” (“обман кукушки”), проводимым иногда как праздники весны – “Голлу” и “Сабан-Той”. Вслед за вспашкой почву бороновали с помощью сплетенных веток орешника или березы.

Сев производился вразброс (*урлукъ себиу*) опытными в данном деле людьми (*мыхтаучу*), которые набрасывали на плечо веревку или ремень, вырезанного из цельного куска дерева ящичка для зерна (*мигдау/мигидау*). Данный ящик применялся в Карачае и Балкарии и вырезался “из цельного куска дерева, с веревкой или ремнем для набрасывания на плечо” (Антропологическая выставка 1879–1880. Т. 5. С. 1, 2, 5, 6, 12, 13, 16–21). После сева семена запахивали в почву боронами – волокушами (*тырнау*). Уход за посевами был тщательно отлаженным – это прополка, полив, окучивание, прореживание.

Уборка хлебов производилась в августе, а кукурузы – в сентябре. Жатва производилась косой или серпами местного производства. Появление фабричных серпов с зазубринами и однолезвийных кос в горах относится ко второй половине XIX в., а в ряде селений – к концу века. Массовое же распространение фабричных серпов началось лишь в первой четверти прошлого столетия. К этому времени относится и появление на равнине жатвенных машин, но долгое время такая техника оставалась недоступной вплоть до колхозного производства.

Уборочная страда на селе совпадала с сенокосением пойменных лугов, а затем продолжалась в местах заготовок его на зимовниках.

Сжатый хлеб связывали в снопы (*кюльте, гысты*), которые складывались в крестцы для окончательной просушки и свозились в места молотбы



Карачаевка за обмолотом зерна на ручной зерно-терке (XIX в.) (Текеев, 1989, ил.)



Молодая карачаевка за обмолотом зерна в ступе (конец XIX в.) (Текеев, 1989, ил.)

(черен). Молотьба производилась в открытых токах (ындыр), принадлежавших родственным семьям. Это были небольшие утрамбованные площадки с центральным столбом (чыгъынджи), вокруг которого равномерно разбрасывался сжатый хлеб. Иногда вокруг тока сооружали изгородь (джингирикли чалман) из плотно насаженных в землю палок.

В гумно (ындыр) вводили одну или две пары волов, привязывая один конец ремня, соединяющего всех быков к колу, вбитому в центре тока. Время от времени волов выводили, переворачивали хлеба, пока зерно не осыпалось под копытами животных полностью. Если же ток строился без центрального столба, то существовал своеобразный порядок молотьбы: у самого спокойного быка левый рог привязывали веревкой к задней левой ноге. Он находился в центре тока и, вращаясь стационарно, увлекал за собой остальных животных. На животных надевали намордники (гуммос), сделанные из ветвей скрученного орешника, а мальчики-погонщики следовали с “веерами” – совками, готовыми тут же подобрать испражнения скота. В некоторых обществах Балкарии практиковался и другой вид обмолота зерна. Здесь не было центрального столба. Один конец веревки привязывался к шее вола, а другой – к ноге так, чтобы животное ходило по кругу.

В Учкулане наряду с такой формой молотьбы существовал еще обмолот молотильными катками (ындыр чарх). Его делали из толстых бревен. К верху столба прикрепляли колесо так, чтобы оно вертелось (байрахталыкъ). От него отводили длинный шест таким образом, чтобы его конец выходил за внешнюю часть круга. По кругу гумна рыли канаву, застилали ее дно овечьими шкурами, верх канавы закрывали плетнем из лещины. Колосья зерновых стелили на плетень крестообразно для того, чтобы зерно при обмолоте сыпалось быстрее под него, а мякина при этом оставалась на нем. По середине шеста прикрепляли две палки – чырдылыкъла, концами которых обхватывали концы другой палки, вдетой в середину катка. Для вращения катка продольно по сердцевине бревна проделывали щель и вдевали в него обмазанную специальным маслом (магуя) палку. К концу шеста запрягали лошадь, которую гоняли по кругу, а вертящийся каток производил обмолот зерна.

В начале XX в. в Карачае и Балкарии появились молотильные машины и катки, которые вытеснили традиционный инструментарий молотьбы. По завершении молотьбы мякину встряхивали вилами, чтобы зерно осыпалось полностью, а затем убирали с гумна. Далее приступали к процедуре очистки зерна. Для этого его сгребали и сметали в кучу и начинали провеивать, при этом коллективно “созывали ветер”, обращаясь к его покровителю Горию и к его сыновьям Дыеу и Гылану. Для бога ветров Гория резали петуха, а также на сковороде оставляли пенки с масла, ячмень, при этом призывая его, приговаривали: “Горий, Горий кел, кел; Горий, Горий, Горий муну хапчюгюнден айыр” – “Горий, Горий приди, приди, Горий, Горий, Горий очисти это от шелухи”, или “Ындыр иyesi – эл тюеси, Горий келе, Дыеу келе. Горий, Горий кел, кел, будай къабукъ арт, арт” – Хозяин гумна, верблюду (опора) селения, Горий идет, Дыеу идет, Горий иди, иди, шелуху пшеницы очисти, очисти”, “Горий, Горий, Горий, табакълада кёк арпа” – “Горий, Горий, Горий, на посуде зеленый (синий) ячмень”. У бога ветра была и супруга Мать ветров Химикки (Каракетов, 1999. С. 226, 227).

Веяли лопатой, подбрасывая зерно вверх, а с помощью совков “уучлукъ” и кожаных решет (элекле) завершали окончательную очистку от мусора. Элек представлял собой коробку, которая выделялась “из дерева и затягивается куском кожи, в котором протыкаются отверстия” (Антропологическая выставка 1879–1880. Т. 5. С. 1, 2, 5, 6, 12, 13, 16–21). Бытовали различные сита-решетки (*дыйытханлыкъ элекле*), обтянутые конскими волосами, кожей с дырочками, которыми просеивали просо, ячмень.

Полученное зерно хранили в специальных хлебных закромах (*гюрбе*), ссыпали в кожаные мешки (*къабчыкъла, тулукъла*), которые держали в кладовых (*гёзен/гуму*). Помещением для хранения зерна служили и хлебные ямы (*урула*), устраиваемые в кладовых или же в очажном доме (*от юй*). Такие же ямы-подвалы устраивали и для хранения картофеля и овощей, но уже в неотапливаемом помещении. Кукурузу хранили в специальных плетеных или сбитых из досок сапетках (*гён*), которые располагались вплотную к хозяйственным помещениям двора. “Для сыпки хлеба” в Карачае и Балкарии сапётки делались “из хвороста... обмазанные глиной” (РГВИА. Ф. 13454. Оп. 6. Д. 73. Л. 2). Такие же сапётки устраивали позднее и в колхозных дворах. Завершение сельскохозяйственных работ отмечалось праздником *Ташыуул той*, где центральной фигурой выступал ряженный затейник “*теке*” (козлободородый персонаж) или “*гяпчи*”.

Муку мололи на ручных и водяных мельницах, где последние представляли собой “рубленое здание, наподобие обыкновенной Карачаевской сакли”, внутри которой устанавливались “два жернова – один над другим: нижний неподвижно, а верхний, вращающийся на перпендикулярной оси, которая приводится в движение падением воды на колесо, снабженное четырьмя лопастями. Колесо это помещается под зданием мельницы и к нему проводится канава, от которой проводится наклонно к колесу деревянный жёлоб. Зерна всыпаются в отверстие верхнего жернова, а потом вращательным движением жернова выбрасывается наружу непосредственно на пол и затем кусками овчины сметается в кучки и насыпается в кожаные мешки” (Антропологическая выставка 1879–1880. Т. 5. С. 1, 2, 5, 6, 12, 13, 16–21).

* * *

Культурные растения, возделываемые карачаево-балкарцами, были обусловлены почвенно-климатической спецификой и прошли глубокую селекцию. Почвы Северного Кавказа, в том числе Карачая и Балкарии, отличаются превосходным качеством, обеспечивающим высокие урожаи главным злакам – ячменю, пшенице и ржи. Сорта ячменя, выращиваемые горцами Северного Кавказа, не имеют конкурентов в мировом ассортименте и поэтому должны быть взяты в основу практического семеноводства и селекции, отмечали авторы XIX в. Согласно документу 1743 г., у карачаевцев и балкарцев “хлеб... родится: пшеница, ячмень и местами – овес”.

Н. Забудский в 1851 г. писал: “Несмотря на то что балкарцы мало имеют удобной для хлебопашества земли, у них бывает хлеба более, чем можно заключить по пахотным местам, что зависит от хороших урожаев. Они искусно

орошают канавами свою землю, и вся она разделена на мелкие участки по числу жителей, из которых каждый заботится о своем куске земли” (*Забудский*, 1851. С. 191).

В источниках 1830-х годов сообщается, что хлебопашество у карачаевцев “достаточно для их нужд” (*Зубов*, 2001. С. 56), при этом они в первой половине XIX в. производили “посо, овес, кукурузу и табак” (РГВИА. Ф. ВУА. Д. 6244. Л. 105), а “поля засеваются, кроме овса и ячменя, также гомлем и просом, рисом и кукурузой, в особенности чалтык или сарацинское пшено” (*Г.-Д.*, 1849. С. 65).

Другой автор в конце XIX в. отмечал, что “в Карачае земледелие... по р. Теберде... горцы выбирают камни, удабривают землю навозом, поливают свои полоски из искусственно проведенных канав; тянувшихся на 10 или 15 верст, сеют ячмень, просо, гречиху, кукурузу, овес и... пшеницу... В огородах салят: картофель, лук, чеснок, свекловицу, морковь, горох, чечевицу, редьку и проч.” (*Лагунов*, 1898. С. 3). В Большом Карачае в связи с ростом населения стали сокращаться посевы. Нехватка продукции земледелия ставила многие семейства в зависимость от их ввоза. Правда, некоторые хозяйства князей и дворян были большие и могли обеспечивать себя и других продуктами земледелия. Карачаевские селения, образуя Малый или Северный Карачай и располагавшиеся в это и в более раннее время по рекам Мушту, Лахрани, Эльбуздуку, Хасауту, Урду и т.д., почти полностью удовлетворяли нужды населения. Некоторые хозяйства, имея излишки продуктов земледелия, вывозили в соседние регионы и в Большой Карачай.

Проживавшие в селениях Малого Карачая чанки или таубии Чипчиковы, уздени Алиевы засевали на больших земельных участках яровую и озимую пшеницу, при этом основная часть их крепостных крестьян работала исключительно на пашнях (ЦГА КБР. Ф. И-40. Оп. 1. Д. 4. Т. 1. Л. 55), в отличие от Большого Карачая, где крестьяне были задействованы, как правило, в животноводстве. Следует отметить, что возрастание роли животноводства привело к уменьшению пашенных площадей. За счет продажи продуктов скотоводства Большой Карачай и Балкария удовлетворяли свои нужды в хлебе, овощах и фруктах.

До XIX в. в Карачае и Балкарии повсеместно высевали просо, называемое “кьонакъ тары”, ячмень “ашлыкь”. К этому времени карачаевцы и балкарцы прослыли большими знатоками в выращивании огородных культур, а также ржи и кукурузы. В результате эмпирической практики горцы акклиматизировали в высокогорье несколько сортов ячменя, пшеницы, ржи и проса, различающихся по величине остей и цвету (у пшеницы): ячмень озимый (*кюзлюк арпа-будай*); яровой (*джазлыкь арпа-будай*), голый (*джалан арпа-будай*); кумыкский (*кьумукь арпа-будай*); крупный (*джабаккулу арпа-будай*); пшеницы – мягкой (*джумушакь кьызыл-будай*); пленчатой (*махар кьызыл-будай*); с высокой остью (*кьарачай дараšky кьызыл-будай*); рожь – однолетка (*тюз кьара-будай*), многолетки (*кьбджыллыкь, чакьынакъ кьара-будай*); просо – красное (*кьызыл тары*); белое (*сармакъ тары*); гомми (*ашюгю тары*), черное (*кьара тары*).

В большом количестве высевали кукурузу (*нартюх*). Последняя культура скорее всего завезена в Большой Карачай и Балкарию из Османской империи,

где она была известна уже с XVI в., на что указывает его обозначение *ыстампул-гёжженек* – стамбульское зерно (уст.), наряду с *ыстампул-нартюх*. Распространенным хлебным сортом являлась белая стекловидная кукуруза (*тау нартюх*), тогда как для кормовых нужд выращивали фуражную кукурузу (*тиш нартюх*). Со времени установления связей с русскими горцы начали осваивать и гречиху.

Посевам ячменя у карачаевцев и балкарцев отводилась $\frac{2}{3}$ пахоты, а второе место изначально принадлежало посевам овса и пшеницы. Пшеницу в большом количестве высевали в селениях Малого Карачая. Ее производили главным образом зажиточные хозяева, располагавшие и значительными угодьями. В 1867 г. в Карачае в трех селениях – Хурзуке, Учкулане и Карт-Джурте было произведено ячменя 32 130 четвертей, пшеницы – 1266 четвертей, овса – 2175 четвертей. В основном посевы в Карачае и Балкарии были яровыми и только в Карт-Джурте и у Чотчасевых в Хурзуке сеяли также озимую пшеницу (*къышлыкъ*).

Поскольку в горах Балкарии, в отличие от Карачая, преобладали подзолистые горно-луговые почвы, с покровом гумуса не более 20 см, то земельные участки, ввиду нерегулярного использования севооборота, истощались. Для того чтобы получить более или менее сносный урожай, приходилось ежегодно удобрять поля навозом. Обычно он вносился в конце февраля – начале марта, за три-четыре недели до посевной. После этого земля перекапывалась. Второй способ – это уже в весенне-летний период – набивали навозом запруды оросительных каналов, топтали его ногами и полученной консистенцией удобряли. Навоз часто продавался корзинами.

В Карачае, наряду с черным паром (*джер солутхан*), практиковался зеленый пар (*сымырлыкъ*, *ырыннга къойгъан*, от *ырын* – будущее + *къой* – оставлять). “В первый год сеяли просо и овес, на следующий – ячмень или пшеницу, на третий год в теневых участках сажали картофель, а на солнечной стороне чередовали посевы ячменя и пшеницы” (Шаманов, 1971. С. 68).

Огородничество. Издревле горцы Карачая и Балкарии успешно выращивали огородные культуры: лук (*сохан*), чеснок (*сарысмакъ*), морковь (*быхы/джырчын*), укроп (*гин*), клубнику (*тууар джилек*), свеклу (*чюгюндюр*), редьку (*турма*), репу (*джурка*), тыкву (*къаб*), фасоль (*къудору*) и др. Позже посредством русских появился картофель (*гардош/картоф*). Первое упоминание о возделывании картофеля в Карачае отмечено в отчете Н. Петрусевича за 1867 г. В конце XIX в. стало очевидным, что эту огородную культуру эффективнее всего было выращивать на подзолисто-каменистых поливных почвах. Здесь он давал не только хороший урожай, но и отличался вкусовыми качествами от возделываемых сортов на плоскости. Особой популярностью в Карачае и Балкарии пользовался картофель, выращенный Алимом Кочкаровым, отчего его прозвали алим-гардош, а в русских селах – алимовка.

Наряду с этим следует также отметить о развитии в Карачае табаководства. В самом начале XIX в. (1807 г.) фиксируется выращивание и возделывание карачаевцами табака, который находил “среди них широкое потребление, и они имеют его несколько сортов, которые все очень распространены. Они [карачаевцы] продают его ногайцам, сванам и евреям, которые вывозят его в Кабарду и Россию” (АБКИЕА. 1974. С. 249, 423). Карачаевский табак

с тем же названием “къарачай тютюн” выращивали вплоть до первой половины XX в.

Садоводство в Карачае и Балкарии было известно издревле. Местное население выращивало разные сорта яблонь (*алма*), груш (*кертме*). В Карт-Джурте и Учкулане получили развитие посадка грецкого ореха (*къоз*), калины (*мурутху/муруккунакъ*) и даже винограда, например, у Аслан-хаджи Чотчаева (1797–1905) был небольшой виноградник (*джюзюм-кош*). Он же выращивал вишню (*балий*). В благоприятных районах предгорной зоны, например, в долине р. Джегуты – вишня (*балий*), виноград (*джюзюм*) – получали высокие урожаи. Известны были эти сорта и в Джукку-джары или Ташкёпюре по течению р. Кубани, где росла также тыква (*къаб*). Во всех селениях выращивали стручковый перец, который добавляли в суп с варениками, а также в мясо.

Из ягод (особенно рябины) и фруктов на зиму карачаевцы и балкарцы готовили варенье (*балкъайнакъ*) или засахаривали их на меду в кадках (Адыги, балкарцы., 1974. С. 423). Особой популярностью в карачаево-балкарских обществах пользовалось варенье, приготовленное в Хурзуке, которое так и называли *хурзук бал*. Пользовались горцы и плодами кустарниковых – барбариса (*тюртю*), облепихи (*сары чыгъанакъ*), шиповника (*итбурун/къулчанакъ*), можжевельника (*шкилди*), черники (*къара шкилди*), брусники (*къызыл шкилди*) и др. Осуществлялся сбор ягод малины (*наныкъ*), земляники (*тауджилек*) и др. Выращивали также культурные сорта смородины (*дугъум*) и крыжовника (*гургум*).

* * *

На рубеже XIX–XX вв. возделываются новые культуры и усовершенствуются фабрично-заводские орудия, а также осваиваются агротехнические навыки и приемы. Отчеты местной администрации свидетельствуют о расширении площадей под посевы, повсеместное использование пропашной системы земледелия. Даже в самые отдаленные горные ущелья завозятся импортные орудия, а на плоскостных участках внедряется специализация и селекция агрикультур.

2. ЖИВОТНОВОДСТВО

Одной из ведущих традиционных отраслей экономики Карачая и Балкарии являлось скотоводство, которое, наряду с земледелием, в системе жизнеобеспечения с древнейших времен играло ключевую роль и служило мерилom социального статуса горцев: “*Малы джокъну кюню джокъ*” – букв. “У кого нет скота, у того и дневного света нет”. Оседлый земледельческо-скотоводческий хозяйственно-культурный тип карачаево-балкарского народа и его предков подтверждается археологическими материалами раннего и позднего Средневековья. В Нижне-Архызском, Эль-Джуртском и Верхне-Чегемском городищах найдены останки овец, быков, коров, коз, свиней, лошадей (Алексеева, 1971. С. 155). В отличие от коров, лошадей, овец, к ведению отгонного скотоводства свиньи и козы не годились, а коровы даже для малых кочевий,

в то же время именно эти животные разводились чуть ли ни каждой карачаево-балкарской семьей. Об этом же говорят предания и прошлая обрядово-культурная жизнь карачаево-балкарского народа, в которых все эти животные, а также домашняя птица, использовалась в ритуалах и каждый из них имел своего покровителя – братья Аймуш – покровитель овцеводства, Зийкюн – покровитель коневодства, Могул – покровитель крупнорогатого скота, Маккуруш – козоводства, Къыркъабан и его супруга Къырбегей – свиноводства, Джау-Джиджиген – птицеводства. До принятия ислама, отмечали авторы начала XIX в., карачаевцы и балкарцы «ели много свинины.., но теперь они питают к ней такое отвращение, что считают всех, кто употребляет в пищу свинину, за “нечистых”» (АБККЕА. 1974. С. 249, 256).

Следует подчеркнуть, что с принятием ислама покровители свиноводства превратились в приносящие вред людям существа подземного мира, а прекращение разведения животных, не приспособленных к дальним передвижениям, способствовало еще большему развитию отгонного животноводства и резкому увеличению поголовья овец и лошадей.

Отгонная (яйлажная) система скотоводства наилучшим образом была приспособлена к условиям местности и давала возможность максимально-го использования кормовых ресурсов, относящихся в Карачае и Балкарии к трем природным зонам: горной (субальпийской и альпийской), предгорной и равнинной.

Хозяйственные способности карачаево-балкарских животноводов получали высокую оценку еще в дореволюционный период, в том числе и в прессе. Корреспондент газеты “Казбек” Аргус в своих наблюдениях отмечал, что карачаевцы и балкарцы, “превосходно зная топографию местных высот, их естественные особенности, ...успешно и с несомненно разумной предусмотрительностью пользуются природными особенностями гор, изучив все это до тонкости; народ этот знает, в какое время года и куда перегонять скот для пастбы” (Аргус, 1896. № 13).

Каждая порода скота у карачаевцев и балкарцев требовала особого ухода. Поэтому основным принципом формирования стада крупного и мелкого рогатого скота являлось раздельное его содержание. Телят выращивали на подсосе. В основе разведения крупного и мелкого рогатого скота лежало стадное беспривязное содержание, поэтому в каждой хозяйственной точке имелось несколько отар и стад. Практиковался самопас крупного рогатого скота и лошадей. “На всем пространстве, обитаемом Таулу (балкарцами) и Карачай, летом рогатый скот ходит почти без присмотра и никто никогда его здесь не тронет. Население этих племен отличается замечательной честностью...” (Кипиани, 1884. № 40, 43, 47).

От пастухов требовалось знание о повадках и поведении животных, родословной, меток своих и соседних кошей, трав и воды на территории пастбищ. Они же знали режим подачи соли и водопоя, ориентировались в погодных приметах, а в местах выхода минеральных вод чабаны и пастухи заметили, что у скотины, часто пьющей минерализованную воду, “сильно растут рога”. Хозяйственный цикл скотоводов начинался с весны: с середины марта скот выводили из зимних кошей на подножный корм и на первую зелень (*джаз кёкге чыгъу*). В конце апреля стада возвращались к зимовникам (*кышылыкъла*), где к этому времени также пробивалась зелень. Здесь

проходила страда окота овец. С конца мая до середины июня скот перегоняли на летние пастбища (*джайлыкъла*), а с ним туда же перемещалась на летние месяцы часть горского населения. Правда, на отдаленные от селения коши (например, на Бийчесынское плато) женщины не выезжали.

В начале сентября стада начинали спускаться в низовья, так как на границе ледников первый снег нередко выпадал уже в конце августа, а к концу сентября снежный покров закрывал перевалы и ложился на главные субальпийские пастбища – Бийчесынские, Покун-Сыртские, Бурушсыртские и т.д. К этому времени в местах зимовок скота в основном завершалась сенокосная страда и сюда возвращались стада овец. Здесь проходили стригальный сезон, после чего проводился отбор скота (*мал айырыу*), предназначенного на продажу, и так называемый осенний забой (*къач сойюм*).

Обычно к концу ноября скот возвращался к местам зимовий, куда к тому времени свозились запасы сена. Та часть скота, которая зимовала исключительно на подножном корму, определялась в свои зимовники (*къаудан къышлыкъла*), находившиеся в землях станиц Терской и Кубанской областей. Обустроившись в зимовниках, скотоводы запускали баранов к овцематкам, который завершался к середине декабря.

Животноводство, так же как и земледелие, регламентировалось правовой системой, где функционировали нормы *испольщины* в аренде и выпасе скота (*ортакъ*), разработаны “кошевой порядок” (*къош мизам*), “кошевой обычай” (*къош адет*).

При договоре о выпасе скота использовались нормы распространенного в Карачае и Балкарии правового института *испольщины* (*ортакъ*). Он существовал в нескольких вариантах: “ортак с прибавкой” (*къошхан ортакъ*, или *къошгъан къарачай ортакъ*, или редко *къарчала ортакъ*); “ортак без прибавки” (*къошмагъан ортакъ*, или *къошмагъан къарачай ортакъ*), “чегемский ортак” (*чегем ортакъ* или *ёзденлик ортакъ*); “баксанский ортак” (*басхан къарачай ортак*). Все они, именуемые иногда *къарачай ортакъ*, представляли собой краткосрочный договор (*къысха болджаллы*) сроком на 1–3 года или долговременный договор (*узакъ болджаллы*) сроком на 5–10 лет, заключавшийся между работодателем и наемным работником. Изначально договор имел форму устного соглашения, а ее технической составной выступала палочка-бирка (*кертик ёлчем*).

По мнению исследователей, широкое распространение ортака было связано с развитием торгового скотоводства и наличием свободных работников, отходничества среди соседних народов. Так, например, М.З. Кипиани сообщал, что “рачинцы отдают даже своих мальчиков в служение горцам... на самых выгодных для себя условиях... Мальчик изучал язык и заводил знакомство и близкие отношения с карачаевцами, что очень важно для него, так как, опираясь на них, он впоследствии может вести торговлю” (*Кипиани*, 1884. № 40, 43, 47). Точно так же карачаевцы и балкарцы из числа крестьян в поисках сезонных работ уходили в казачьи станицы в качестве пастухов, косарей и табунщиков. Горцы слыли среди русского населения опытными скотоводами и их охотно привлекали в наемные работники. В свою очередь, русские по несколько месяцев проживали у горцев, изучая навыки ведения скотоводства.

В царский период в развитии животноводства Карачай и Балкария опережали практически все регионы нагорной части Кавказа. Авторы XIX в. отмечают, что у карачаевцев “главный промысел – скотоводство”, которое носило отгонный характер (Сталь, 1849. С. 213, 214).

Штабс-капитан Забудский (1851 г.) констатировал, что у карачаевцев в среднем на один двор приходилось 79 голов скота. В 1836 г. только у одних князей Крымшамхаловых насчитывалось до 200 тыс. овец (Схауат: 1698–1998 гг., 2000. С. 69). В терских карачаево-балкарских обществах на 1866 г. учтенный скот составлял: лошадей – 3289; ослов – 1424; крупнорогатого скота – 15 747, овец – 118 273 (Грабовский, 1870). В 1867 г. в кубанском Карачае, не считая Малого Карачая, насчитывалось свыше 225 тыс. голов скота, в том числе: лошадей – 13 625, крупного рогатого скота – 30 150, овец – 181 471 (Невская, 1960. С. 25, 28).

В начале XX в., по данным так называемой Абрамовской аграрной комиссии, Карачай занимал первое место на Кавказе по количеству скота на душу населения (по 127 голов на двор!), а всего в 11-ти карачаевских селениях было следующее количество скота (см. табл.).

Овцеводство. Карачай и Балкария получили известность своим племенным скотоводством, который отражает многовековой опыт селекции.

Таблица

Название	1908 г.	Рост поголовья по сравнению с 1867 г.
Лошади	33 758	2,5 раза
Крупный рогатый скот	125 027	4 —**
Овцы и козы	657 716	3,6 — ” —
Всего	816 501	3,6 — ” —



Карачаевский кош.

Фото А.А. Атманских. 1913 г.



Бараны карачаевской породы овец

Большое развитие получило племенное овцеводство, которое основывалось на карачаевской породе овец (*къарачай кьой*), относящейся к группе курдючных (жирнохвостых). Вес их курдючного сала доходил до 15 кг, в составе хвостового жира не прослеживается концентрация холестерина. Ароматный вкус мяса этих овец во многом зависел от состава горных трав на лугах и пастбищах, а также источников водопоя.

Специалисты отмечают способность неприхотливых овец данной породы к быстрому нагулу за сезон. Они были приспособлены для жизни в горных, сильно увлажненных местах с каменистыми крутыми склонами, не подвержены заболеванию. За лактационный период овцематки без ущерба для развития молодняка давали в среднем до 60 л молока, содержащего свыше 7–8% жирности. Такой высокий надой карачаевских овец вкупе с еще большей молочностью коз служили прочной основой для производства сыра (брынзы) и молочных продуктов – кефира и айрана.

Отмечая, что у карачаевцев “главное богатство состоит в рогатом скоте”, князь И.В. Шаховской (1834 г.) добавляет: “...и баранах хорошей доброты” (Шаховской, 1834. Т. 1. С. 173). Данная порода была известна “целому Кавказу своим особенно нежным и вкусным мясом” и в этом плане “Карачай может соперничать даже с известным островом Уайта, славящимся также барашками, мясо которых составляет гордость королевского стола в Англии”. Шерсть овцы приведенной породы была черного, серого и бурого цветов. Она получила “похвальный отзыв” на Лондонской выставке (1852 г.) (Газета “Кавказ”. 1852. № 36), а порода была признана самой лучшей на Кавказе на

1-м Всероссийском съезде по овцеводству в самом начале XX в. (Кулешов, 1913. С. 58, 59).

В XIX в. отдельными овцеводами были сделаны первые попытки развести в горах и тонкорунных овец – шпанок, завозимых тавричанами (*таурачан кьойла*), но они плохо переносили климат и суровые условия содержания, а шерсть их грубела. Вторая попытка разведения шпанок (*шпан кьойла*) была осуществлена уже 1930-е годы, а третья – с конца 1950-х годов. Из карачаевской овцы были выведены местные породы отдельных скотовладельцев: *Абайханланы узун бел кра кьойла/Абайхан кьойла*, *Шидакъла* или *Шидакъланы кьуйрукълула* и др.

Следует обратить внимание, что карачаевские овцы разводились почти по всему Кавказу – от Абхазии (*Инал-ипа*, 1965. С. 208; *Калоев*, 1993. С. 42, 44, 45) до Дагестана (*Османов*, 1990. С. 75). Как отмечали авторы в середине XIX в., “Карачаевская порода (овец) признана улучшающей для других местных пород”, у нее “шерсть по своему качеству считается первоклассной на Северном Кавказе” (Газета “Кавказ”. 1852. № 36).

В карачаево-балкарской мифологии и религиозных воззрениях покровителем овцеводства является Аймуш. Если в мифологии основной мотив его связан с его свадьбой на Борай-Къызы Борайсан, то в религиозных воззрениях он выступает как предвестник беды. Если, как говорят карачаевцы и балкарцы, его увидишь уходящим в пещеру, а он так и появляется людям, то необходимо срочно порезать овцу и первые три ребра (*ногъана*) принести ему в жертву, кинув в озеро Хурла-кёл. В противном случае могут погибнуть грудные дети (Материалы ИЭ АН СССР в Карачай в 1990 г., инф.: Чотчаев Расул Апеневич, 1920 г. р., аул Учкулан). Эти мифы и религиозные воззрения, так же как его имя и имя его жены, уходят своими корнями в тюркскую среду и связаны с мифами об Алп-Амыше (башкиры), Алпамысе (узбеки, казахи, каракалпаки), Алпамша (казанские татары), Алып Мамшян (западносибирские татары), Алып Манаш (алтайцы) (Мифы народов мира. 1991. С. 62). Данный персонаж у карачаево-балкарцев, сохраняя общетюркские черты, превратился в покровителя овцеводства.

Разведение крупнорогатого скота. Местная порода была не крупная, но более молочная, чем породы скота в казачьих станицах. Масть преобладала “темно-рыжая с бурыми поперечными полосами”. Эти животные были нетребовательны к кормам и приспособленные к местным условиям. Особо выделяли породу *Хурзук тукъумлу гылджала* (Безрогая хурзукская порода). Известными породами являлись также Аджилени сарыла – Аджиевские рыжие, которых только у Капше Аджиева было до 1 тыс. голов, а также бытовавшие у чанков Темирболатовых – Карчаланы Сары-къулакъла – Желтоухие Карчаевых. Наиболее же выдающимися качествами по жирности молока пользовалась порода *Абайханланы кьоланла* (Абайхановские пегие коровы). Особой популярностью пользовались карачаевские волы, которых приобретали не только ближайшие соседи Карачая, но также осетины, называя их хъараше-гал. Карачаевские волы, по словам этнографа А.И. Робакидзе, были выдающимся достижением скотоводов горного Кавказа.

К началу XX в. традиционные породы скота в горах начинают скрещивать со серостепной (черноморской) породой крупного рогатого скота, име-



Горская, карачаевская порода коров

нуемой карачаевцами и балкарцами “къарачай джемгетейле”. Новая порода коров в условиях обильных горных пастбищ стала отличаться лучшим телосложением, большим живым весом. Корова считалась главной кормилицей семьи, а бык служил основной тягловой силой и самым желанным животным при жертвоприношениях и сделках – купле, продаже, уплате калыма.

В качестве рабочей силы использовали исключительно волов: чем раньше начинали обучать, тем легче животные поддавались упряжи. Однако запрягали их позже, поскольку чрезмерно ранняя упряжь отрицательно сказывалась на конституции животного. Под ярмо использовали всегда пару равноценных волов, поэтому и выбирали упряжную пару с наиболее близкими характеристиками роста, цвета, шерсти, строения рогов и т.д.

Коневодство. Развитие получило племенное коневодство, которое было основано на карачаевской горной породе (*къарачай ат*), о которой довольно высоко отзывались, начиная с XVIII в.: "...карачаевцы выращивают небольшую, но выносливую и горячую породу лошадей"; у "карачаевцев есть мелкая, но крепкая порода горских лошадей, известная под именем карачаевских"; "лошади их (карачаевцев) особой породы"; "лошади их считаются из лучших пород Кавказа"; лошади этой породы "считаются из лучших кавказских пород, они более ценны смелостью своей в езде по скалистым и крутым тропам, шаг их верен и спокоен" (Текеев, 1989. С. 10; СЭПКРНКЧ. 1985. С. 34; Бесленеев, Шаманов, 1972; Мизиев, 2000. С. 162). Как писал Платон Зубов (1830-е годы), карачаевцы имеют значительные табуны "превосходной породы лошадей" (Зубов, 2001. Т. II. С. 56). Конные заводы в Карачае и Балкарии принадлежали князьям Крымшамхаловым, Дудовым, Карабашевым, Урусбиевым, узденам Байчоровым, Текеевым, Боташевым, Чотчаевым и др. В них занимались воспроизводством лошадей, известных как Шаухалты, Бёденеле, Сарыаякъла, Шидакъла, Махтийле и др.

Карачаевская порода лошадей получила распространение на Кавказе и за его пределами. Наряду с этим получили признание также восточные верховые лошади, именовавшиеся *чагъдий* – "чагатайские". Некоторые породы (*тарпан*, *къаспар*) к середине XIX в. считались вымершими.

Принцип выращивания лошадей, как правило, был табунно-косячный. В апреле-мае проходила жеребьевка и случка, только после этого табуны формировались для летнего содержания на горных пастбищах (лучшими из них считались летовки Бийчесына и Бермамыта). Жеребята до 9–10 месяцев неотлучно находились с матерями. Выездка лошадей начиналась после 3–4-х лет. Способы подготовки верховых лошадей (*минер ат*) были разнообразны.



Лошадь карачаевской породы



Карачаевская порода коз

ми, каждый объездчик имел свои секреты. Характерно, что горские лошади, в силу твердости копыт, обходились без подков.

Козоводство. Кроме перечисленных отраслей животноводства особое место занимает *козоводство*. Козы карачаевской породы по экстерьеру отличались от пород коз, разводимых соседями. Они, будучи двух видов – несколько крупнее, имели не длинную шерсть, были цвета рыжего, черно-белого и смешанного, но вместе с тем преобладали козы пестрого окраса, называемые карачаево-балкарцами, абхазами и грузинами – карачаевской породой коз, и козы желто-рыжей масти (*шаурай эчкиле*), которых именовали еще длиннотелые козы карачаевской породы (*къарачай тукъумлу узун белли шаурай эчкиле*).

Следует отметить, что некоторые владельцы имели сотни и тысячи коз. Многие народы Закавказья приобретали карачаевскую породу и разводили на ее основе свои породы. Так, профессор В.М. Шамиладзе отмечал: “Мингрельская (карачаевская) порода (коз) характеризуется выносливостью, высокой удойностью, хорошим качеством мяса и прекрасной приспособленностью к окружающей среде” (Шамиладзе, 1979. С. 127). Карачаевскую породу коз, овец и лошадей разводили сваны, мигрелы и абхазы (Текеев, 1989. С. 37).

Разведение ослов и мулов. Ценным подспорьем в хозяйственной жизни карачаевцев и балкарцев были ослы (*эшекле*) и мулы (*къадырла*), которые в горах, не зная усталости, свободно шли по крутым узким тропам. Разводимые издревле мулы, известные как “къарачай тукъумлу къара къадырла”, были чуть меньше лошади и высоко ценились тем, что были выносливы и крупного телосложения. В Чегеме мулы были чуть меньше, чем в Большом Карачае, но не уступали им по выносливости (АБКИЕА. 1974. С. 249, 256).

* * *

Карачаевцы и балкарцы заготавливали сено во многих местах – от р. Урух до р. Уруп. Так, в 1905 г. отмечалось, что такие работы велись в Марухе, где кроме того фиксируются карачаевские “огромные сараи на сотню голов скота из огромных бревен” (Константинов, 1905. С. 34–41).

Заготовка сена на зиму была одним из главных и трудоемких видов хозяйственных занятий. Сенокосов, расположенных ближе к подворью или же по долинам рек в глубине ущелий, было очень мало. Основные участки сенокосов находились в предгорьях и в местах зимовий. По своему качеству лучшее сено (*тарлау*) убиралось с пойменных лугов и открытых солнцу возвышенных полянах. Сено, собираемое в Закубанье, из-за чрезмерной увлажненности местности, считалось менее питательным по сравнению с кормами, скашиваемыми в сенокосах бассейна р. Терека и в верховьях Кубани.

Цена как сенокосных участков, так и пахотных определялась по количеству собираемых с них копен сена. Страда сенокосения начиналась с августа и продолжалась до середины октября. Период этот назывался “стаскиванием” (*ташыуулла*). В организации сенокосения бытовала традиция коллективного труда, когда мелкие крестьянские хозяйства объединялись в группы, составлявшие “сенокосные коши” (*бичен кьошла*) или бригады (*джыйын*). Последние – предпринимательского типа – прибегали к найму косарей (*чалкычы джал*). В честь начала страды устраивался праздник жертвоприношения. День начала сенокоса определяли старейшины селений. В желанный день “аул подымался в поход с песнями, гиканьем, скачкой, пляской, кто пешком, а кто верхом” (*Тепцов*, 1892. С. 59–211).

Труд косаря в народной памяти сравнивается с героическими военными выступлениями, поскольку долгая зима олицетворяла “лютото врага”, а труд косаря приравнялся “сабельному бою” (*кылыч ургъан*). Да и сама коса, вплоть до второй половины XIX в., была обоюдоострой – сабельного типа.

Оплата труда наемных косарей производилась путем расчетов, основу которых составляла условная, “кормовая корова” (*тюмен мал*), приравненная к кормовым единицам так называемой средней коровы (*орта ийнек*). Последняя равнялась 0,6–0,7 лошади, 1 волу, 10 овцам. На “среднего косаря” возлагалась обязанность заготовки сена за сезон из расчета на 20 “средних голов”. Состав бригады косарей делился на полных косарей (*толу чалкычы*) и неполных, “половинных” (*джарым чалкычы*). Труд отдельных искусных косарей приравнялся к труду 1,5–2 полных косарей.

Исключительная роль в обрядово-ритуальной жизни косарей принадлежала организатору универсальных игр, выступавшему в маске “козлобородного” (*теке, гяпчи*). Он веселил и окрылял юмором экспромта. Помимо маски в его аксессуарах входила палка (или коса, вилы), шерстяной кнут, “записная книжка” и “карындаш” или “къарнаш” – высушенный стебель (*къаура*) из бурьяна. Другими фигурантами игр, проводимых “козлобородым”, выступали обрядовые “конюший” (*атчы*), “судья” (*тёречи*), “правитель” (*хан*).

Распорядок косарей отмечается своей исключительной строгостью и обязательностью. Трудовой день начинался с зарей “Тейри джарыкъ” (“свечение Тейри”) и длился до темна. Впереди бригады шел самый неутомимый – глава косарей “джыйын тамада”, который бросал клич на “сабельный бой”, а замыкал вереницу затейник “теке”, который бодрил и понукал малоопытных косарей. Окончив заготовку сена, косари приступали к расчету. Наемный работник за период 2-месячного труда получал “корову, трехгодовалую телушку и барана с барашком”. В начале XX в. в числе наемных косарей нередко можно

было видеть и отходников из Центральной России, которые зарабатывали, по замечанию журнала “Русская мысль”, “весьма недурно”. В свою очередь и сами горцы со своим инвентарем уходили в соседние казачьи станицы и экономии, где косари-поденщики помимо натуральной оплаты получали денежную.

* * *

Карачай и Балкария обладали развитой культурой молочного производства, освоив выпуск разных сортов сыра и изделий из него, масла, йогурта, айрана. Секрет производства айрана, который появился у древнетюркских народов, передавался в карачаево-балкарских семьях из поколения в поколение на протяжении многих веков. Целебные свойства карачаевского айрана отмечены многими специалистами еще в царское время. В XIX в. отмечалось, что “карачаевцы лечат айраном, причем часто добиваются определенного успеха” при такой тяжелой болезни, как проказа” (Минх, 1885). Айран защищал как при пищевых отравлениях, так при укусах змей. Как отмечают дореволюционные авторы, айран “как лекарство, широко применяли при расстройствах желудка, ожогах, различных ядовитых укусах, сильных отравлениях и т.д. Ничего не может противостоять яду змеи, кроме айрана” (Новицкий, 1903. С. 95).

Развитие скотоводства положило начало производству кефира (*гыны*), происхождение которого еще дореволюционные этнографы прямо связывали с Карачаем (Невская, 1960. С. 22).

В XIX в. на антропологической выставке отмечалось, что «Айран – кислое молоко. Приготавливается летом в период наибольшего удоя коров двумя способами. 1. Собранное молоко кипятится и, дав ему остынуть настолько, чтобы могла терпеть рука, опускают в него несколько ложек старого айрану. В течение суток молоко приходит в брожение, отделяя молочные частицы от воды или сыворотки, которая затем сливается. В айран, предназначенный в срок, прибавляют соли по вкусу. Посоленный айран, называемый на местном языке “айран-тузлук”, может сохраняться в течение года, т.е. до другого лета. Айран-тузлук употребляют только дома в пределах Карачая, на “кошах” же исключительно употребляют в свежем виде. 2. Употребляется молоко не кипяченое, а парное (не потерявшее свою естественную теплоту после удоя), в которое опускают зерна *кэпы* (на ведро молока $\frac{1}{4}$ ведра *кэпы*). После этого начинается тот же процесс брожения, как вышеописанный. При этом способе айран получается в готовом виде не более как чрез два часа, гораздо гуще и вкуснее, чем приготовленный первым способом. Этот сорт айрана не может быть заготовлен впрок и сохраняет свежий и приятный вкус не более десяти дней, а затем переменяет цвет и скисает настолько, что не годится для употребления. Оба сорта айрана – прекрасный прохладительный напиток, легкий для пищеварения, составляют один из насущных предметов потребления Карачаевского народа» (Антропологическая выставка 1879–1880. С. 1, 2, 5, 6, 12, 13, 16–21).

Благодаря содействию (передача грибков и секрета технологии производства кефира) кисловодского скотопромышленника дворянина Бекмырзы Байчорова этот кисломолочный продукт с 1908 г. стал производиться сна-

чала в Москве, а затем и в других регионах России и даже в Германии. С вхождением в экономическое пространство России горцы приобщались к современным для того времени технологиям молочного производства. В начале 1880-х годов предприниматель из Центральной России А.А. Кирш открыл первый сыроваренный завод в Верхней Кубани (на землях селения Джегута). В начале XX в. в окрестностях Кисловодска, на землях карачаево-балкарских кошей, московские куп-



Карачаево-балкарская порода овчарок (парий)

цы и молокозаводчики братья Бландовы открыли заводы по изготовлению промышленных сортов сыра – швейцарского, голландского и др. Из числа карачаевцев создателем первого “национального” сыроваренного предприятия, оснащенного передовой для своего времени технологией и оборудованием, был известный просветитель Ислам Крымшамхалов. Он с 1896 г. выпускал несколько сортов сливочного масла, популярный в то время сорт сыра *бакиштейн*, который раскупался нарасхват. Как отмечает В.П. Невская, И.П. Крымшамхалов стремился наладить производство по последнему слову экономической науки (Невская, 2002. С. 433).

Собаководство. Немаловажное значение в жизни горцев играло собаководство. Верными помощниками пастухов на кошу и во время пастьбы были пользующиеся особой похвалой в народе собаки породы *басхан парий* (баксанские короткошерстные овчарки), именуемые грузинами *харахо* (*карачай*), а также *къарачай самырла* (карачаевские длинношерстные сторожевые самыры). Некоторые владельцы имели по 60 и более овчарок, которым строили специальные помещения (*итле тургъан къош*). Развитость карачаево-балкарской кинологической терминологии также указывает на то, какое внимание уделялось собаководству. Даже по нынешнему состоянию языка, одних только названий, связанных с породами и служебными направлениями, сохранилось более двух десятков: *эгер ит* – гончая; *парий* с его разновидностями *басхан парий* и *карачай актёш* – бойцовые; *самыр* – сторожевая; *къош ит* – овчарка; *ызчы ит* – ищейка; *уучу ит* – охотничья; *арбаз ит* – собака для охраны двора; *гергеуюз* – помесь волчицы и парий (бойцовая); *лохпай* – помесь парий и карачай самыра (сторожевая); *калкай* – помесь породистой собаки с дворнягой (для охраны двора); *добар* – крупная сторожевая собака; *маске* – дворняга, моська; *калак ит* – бездомная; *ит бичилген* – кастрированный самец и т.д.

Птицеводство. Особо следует остановиться на птицеводстве в Карачае и Балкарии. Здесь были хозяйства, которые держали до нескольких сотен кур, например, Чотчаевы. До принятия ислама обращались к покровителю “отцу” кур Джау-Джиджиген и его сыновьям Тураму и Сыйламу. Кур иногда называли по именам – Алтын Джийген, Кюмюш Джиджген, Къарча Тозген, Дул Аджиген, Хырлы Пурген, Джырлы Тумген, Къаухан-Диге, Булла-Диге, Суслу Дульген (Каракетов, 1995. С. 318, 319).

Разводили также уток, гусей, индюков (*крым-таук/гурий*). Уток (*бабуш* – самка, *баппакъ* – самец) в большом количестве держали в Карт-Джурте, гусей (*къаз*) – в Джазлыке. При переезде в коши часть уток и гусей забирали с собой. Иногда утиный орнамент (*бабуш-кёлекге/бабуш-хыртыхъ*) карачаевцы и балкарцы наносили на деревянную дугу над дверью или окном (*мустук*). В некоторых семьях в прошлом можно было встретить павлинов. Особой популярностью пользовались павлины (*алтын-тауукъ*) во дворах узденских фамилий, входивших в подразделение Шатибековичей. Их перья (*дотду*) обрабатывали специальным раствором и делали стельки для обуви на высоком каблучке (*агъач-аякъ*).

В карачаево-балкарском народе сохранилось множество обрядов и примет, связанных с курами и гусями. Если куриным языком дотронуться до языка новорожденного, то считается, что ребенок будет умным. Для того чтобы узнать, будет ли в доме достаток, петуха запускали в помещение, и если побежит он к очагу, то к счастью, если к двери, то к несчастью. Если курица закричит по-петушиному, то ее необходимо кинуть через дом и порезать. В противном случае ждать несчастья. В Карачае и Балкарии не было ни одной семьи, которые бы не разводили кур, гусей или уток, а индюков было больше всего в Хурзукском и Малкарском (Балкарском) обществах.

Пчеловодство. Значительное место в хозяйстве карачаевцев и балкарцев занимало пчеловодство, которое у горцев берет свое начало с бортничества – собирательства меда диких пчел. Собираемый в расщелинах скал мед имел название “каменный” (*таш бал*). Известно и наименование “опьяняющий мед” (*эсирик бал*), свойства которого, по народным наблюдениям, обуславливались древесным соком. В карачаево-балкарском фольклоре сохранились предания о Медовой Балке (*Баллы Къол*) и знаменитой горе Ахмат-Кая (*Ахмат Къая*), скалы которого славилась медом. Известны ульи-дуплянки, которые пастухи делали из спиленной части дерева с дуплом. Ульи-сапетки (*бал четен*) плелись из тонких прутьев фундукового кустарника, имели форму усеченного конуса; их обмазывали глиной, а сверху покрывали соломенными крышками или дранкой.

Выход роя называется *четен чыкъгъан* (“выход сапетки”). Свое особое название имел первый рой – *селпи*, второй – *къагъыбал*. С человеческого сообществом соотносилось наименование состава пчелосемьи: матка называлась *бий* (“князь”), трутень – *къул* (“раб, слуга”), рабочая пчела – *балчы чибин* (медоносная). Было подмечено, что медоносные пчелы у карачаево-балкарцев отличались от пчел, разводимых на плоскости, где они имели желтый окрас, а в горах преобладали серые и “необыкновенно добрые”. Их миролюбивый нрав позволял пчеловоду осматривать ульи, не используя дым, с открытым лицом. Горная серая кавказская пчела опыляла почти все виды цветов, обладая наиболее длинным хоботком и отличаясь высокой продуктивностью.

Карачаевцами и балкарцами создавались пасеки (*бал къош*), число которых, например, у первых подвергалось учету, так как занятие пчеловодством входило в разряд податного имущества (*бал-чырчанакълыкъ*) и торговли. Был также известен налог воском (*татий булгъамакъ*). В конце XIX в. только в одном Учкулане было до 40 пасек с числом ульев в них 1500, а в пяти селениях Большого Карачая содержалось 5 тыс. ульев. Побывавший тогда в Карачае специалист А. Горбачев отмечает, что в Карачае почти не было



Образцы карачаевской пасеки (вторая половина XIX в.).
Из личного архива А.И. Айбазова

крестьянского двора, не имевшего несколько пчелиных семей, а богатые же содержали сотни сапеток. В начале разведения пчел обращались к покровителю пчел и пчелиного меда – *Созукъ-улу Хыртача-Хан*, которому и его жене *Ганда-Ана* подносили три небольших пожаренных на сале пирога с девятью дырочками, обмазанных сверху медом. Между пирогами клали также мед в сотах (*бал-таракъ*).

Горный мед и воск, обладая высокими целебными свойствами, всегда пользовался спросом на рынках. За 1896 г. в одном только селении Карт-Джурт продано 150 пудов меда (из 590 собранных) и 50 пудов воска. Главными центрами сбыта были города Кавказских Минеральных Вод и станицы, куда в основном доставлялся мед. Продукция пчеловодства находила широкое применение в повседневной жизни горцев. Из меда, заменявшего сахар, население готовило различные сладости и напитки; он, наряду с маслом, входил в состав свадебного подарка. Ценили мед не только как продукт питания, но и как лекарственное средство, которым лечили болезни. Из воска и меда готовили лечебные мази (*балхам*). Применялся в народной медицине прополис, который считался дезинфицирующим, обезболивающим средством для лечения ожогов, ран, полоскания рта. В качестве водонепроницаемого изоляционного материала использовали вощеную ткань (*мелте*). Воском натирали нити при шитье, а также веревки и шесты, необходимые во время семейных празднеств.

3. ТОРГОВЛЯ И ХОЗЯЙСТВЕННЫЕ СВЯЗИ

Карачаево-балкарский народ с давних времен поддерживал оживленные торговые и иные хозяйственные связи с соседними народами по обе стороны Кавказского хребта. Согласно источникам, этнографическим и археологическим материалам, в конце раннего Средневековья и в Новое время центрами ремесла и торговли считались Архыз, Тараууз, Эльтаркач, Кылиан-Кала (в Картджуртском обществе), Кюннум-Кала, располагавшаяся на территории между Учкуланским, Хурзукским и Картджуртским обществами. Торговые центры имелись также в балкарских селениях Баксана и Чегема (*Мамбетов*, 1962. С. 90). Карачаевцы и балкарцы в Средневековье из бронзы, серебра, золота и меди изготавливали ножи, кинжалы, ножницы, скобы, наперстки, серьги. Атрибутами одежды и женского туалета являлись украшения из полудрагоценных камней и стекла, расшитые золотом парчовые сумочки, шелковые платья (*Алексеева*, 1992. С. 188; *Мизиев*, 1981. С. 67–76).

О весьма оживленной торговле карачаевцев и балкарцев говорит документ 1639 года: “Октября в де пришли в Карачаи и в Карачаех, Государь, Федот... ом стоял 15 дней про... менял сукна и дар... киндяки и ины... на Кызылбаские абасы и на золот... всякую серебряную рухледь братины... и чарки и серги и персни... да Карачаевскими князьям двум братом дано Елбуздуку да Елистану четыре аршина сукна краснова аглинскава да восем киндяков” (*Белокуров*, 1888. С. 259–276). Этот документ показывает о торговых отношениях карачаево-балкарцев не только с Московским государством, но и с Персией, в которой правили кызылбаши.

Основным предметом торговли была продукция, связанная с животноводством и земледелием, в частности растениеводством. Например, продава-

ли табак, яблоки, кизил, варево из кизила и меда. Прежде всего вывозились овцы, козы, коровы, лошади и овчарки карачаевской породы, а также известные на Кавказе мулы и волы, которых приобретали как на Северном Кавказе (адыгские общества, Дагестан, Осетия, Чечня) и в Крыму, так и в различных районах Южного Кавказа, в частности Абхазии и Грузии: Сванетия, Рача, Мегрелия, Кахетия (Шаманов, 1985. С. 148). В большом количестве вывозился воск и мед. Центром торговли был Непе-базар, располагавшийся в имении Крымшамхаловых, а также в Кюнньюм-Кала и Учкулане (Большой Карачай), где заключались торговые сделки, обмен товаром, продажа местной и привозной продукции. Торговцев именовали *иннепечи/непечи* и *саудюгер* (арабизм). В Большом Карачае издревле устраивались ярмарки, а в известном Учкуланском базаре проводилась самая грандиозная из них – при участии людей со всех карачаево-балкарских обществ. Здесь было немало торговцев армян, грузин, евреев, представителей Османской империи, крымских и казанских татар, Дагестана, Шемахи (Азербайджана) и даже Персии. В памяти карачаевцев и балкарцев сохранился даже местный эквивалент стоимости продаваемых и покупаемых товаров – железные и медные квадратные пластинки под названием “Къарачайны сыйырык-гюренкелери” или “сомлукъ гюренке”, на которых ставили печать Олия Карачая. В документе 1829 г. говорилось, что по решению российских властей “за таковою Печатью, все имеющие виды подвластные Карачаевского Вали могут иметь свободный проезд в пределы России чрез установленные карантины” (ГА КЧР. Ф. 8. Оп. 1. Д. 1. Л. 32).

В XVIII–XIX вв. оживленная торговля велась карачаевцами и балкарцами с рачинцами, например, в поселение Они, центр грузинской области Рача, чегемцам для сбыта своей продукции требовалось два дня пути (АБКНКА. 1974. С. 208). Г.-Ю. Клапрот писал о жителях Черекского ущелья Балкарии: “Их главная торговля производится с Радча и Они в Имеретии, которые отстоят на 55 верст от их главного селения, называемого Уллу Малхар. Дорога туда ведет через ужасные снежные ущелья, в которых путешественников часто засыпает обваливающимися лавинами” (АБКНКА. 1974. С. 257). Он же отмечал, что в Карачае “встречается также много кизила, который варят с медом и продают туркам и кабардинцам” (АБКНКА. 1974. С. 249).

Особой статьей доходов для карачаево-балкарцев являлась продажа жителям Кабарды лучины, которые приобретали в большом количестве для освещения своих жилищ. Наибольшего развития торговля лучиной приобрела среди жителей Баксанского ущелья Балкарии, обладавших большими запасами сосны для ее производства (ЦГА КБР. Ф. 40. Оп. 1. Д. 12. Л. 95об.). Продажа лучины кабардинцам прекратилась к началу XX в. с распространением в кавказской среде керосиновой лампы (Документы по истории Балкарии... С. 95).

Несмотря на трудности дорожного сообщения, балкарцы и карачаевцы еженедельно появлялись на базаре в Они, куда они привозили свои изделия – сукна, войлоки, бурки, башлыки, меха, пригоняли также скот и получали в обмен на них хлопчатобумажные и шелковые ткани, хозяйственные мелочи, золотые и серебряные блески для одежды, табак, трубки, лекарства (Волкова, 1989. С. 165; Аккиева, 1997. С. 3). Кроме того, как отмечал Г.-Ю. Клапрот, балкарцы закупали в Они большое количество каменной соли в виде продол-

говатых и четырехугольных кусков, весом от пяти до шести пудов, добываемой “в горах, лежащих за Эриванью у Баязинда, откуда соль расходуется по всей Грузии и по всему Кавказу” (АБКИЕА. 1974. С. 257).

Карачаево-балкарцы и осетины-дигорцы изготавливали шали прекрасного качества, которые пользовались большой популярностью в Грузии. Эти шали доставлялись туда ими как самостоятельно, так и при участии рачинских торговцев. Так, Ш. Ломинадзе в конце XIX столетия писал: «...рачинцы, привозят с Северного Кавказа местные шали, известные под названием “онури шали”, т.е. онские шали, получившие такое название от м. Они, хотя выделкою их занимаются вовсе не в Они и не в Раче, а за перевалом, в деревнях: Маркана (Малкар. – *Авт.*), Хвала (Хулам. – *Авт.*), Жегени (Чегем. – *Авт.*), Басхана (Баксан-Орусбий. – *Авт.*), Кара-чай (Карачай. – *Авт.*), Дигори и других осетинских и татарских деревнях. Рачинцы, же по преимуществу онские жители, занимаются лишь сбытом этих шалей в Кутаисскую губернию, с каковою целью многие из них содержат в г. Кутаисе специальные магазины “онских шалей”. Надо заметить, что онские шали считаются лучшими из всех, обращающихся [распространенных] в Кутаисской губернии; и если так называемые “мингрельские”, выделяемые в Сенакском, Зугдидском и отчасти в Кутаисском уезде, выдерживают с ними конкуренцию, то благодаря лишь своей дешевизне: в то время, как за штуку (штука – 28 локтей) онской шали платят 12–15 и больше рублей, за мингрельскую дают не более 5–7 рублей». (*Коминадзе*, 1897. Вып. 22. С. 207, 208).

Рачинцы придавали настолько большое значение торговым контактам с балкарцами и карачаевцами, что зачастую отдавали своих детей на определенный срок на воспитание и услужение в их семьи. М. Кипиани отмечал: “Рачинцы отдают даже своих мальчиков в услужение горцам, в особенности карачаевцам, на самых невыгодных для себя условиях. Так, например, мальчик лет десяти за семилетнюю службу получает всего около двадцати коз и по окончании срока весьма счастливый отправляется с ними домой. Весь интерес в данном случае заключается в том, что мальчик изучает язык и заводит знакомства и близкие отношения с карачаевцами, что очень важно для него, так как, опираясь на них, он впоследствии может вести торговлю” (*Кипиани*, 1884. С. 2).

О торговых связях Балкарии и Карачая с Османской империей говорят турецкие монеты первой половины XVIII в., которые были обнаружены во время раскопок, проводившихся близ балкарского селения Ташлы-Тала. Среди предметов, предназначенных для использования умершей на “том свете”, имелся нарядный кисет из парчовой ткани, в котором и оказались 14 серебряных турецких монет (пары), отчеканенных в период с 1703 по 1730 г. Все без исключения монеты были пробиты и нанизаны на общую нить, приобретая тем самым характер подвесок (*Виноградов, Денпуева*, 1990. С. 67). В Национальном музее КБР находится на хранении сборное монисто, приобретенное в 1958 г. у жительницы с. В. Чегем В. Баразовой и доставшееся ей по наследству. Среди 18 монет, составляющих это монисто, имеется и 11 серебряных османских паров, относящихся к XVIII в. (*Виноградов, Денпуева*, 1990. С. 44, 70). Проникновение денег на территорию Карачая и Балкарии связано с их включением в число стран, которым покровительствовала Ос-

манская империя, что подтверждается документами и фольклором. С утерей данных связей монеты стали использоваться как украшение.

Среди предметов торгоа, например, осетин с карачаевцами и балкарцами важное место занимала работорговля. Характер подобных взаимоотношений их и, например, осетин осветил в своем рапорте, поданном начальству, заведующий Военно-Осетинским округом, который писал, что имеющиеся в Осетии рабы приобретаются по-разному. В частности, он отмечал, что осетины охотно покупали в Кабарде унауток, а в Карачае и Балкарии – представительниц аналогичного сословия – карауш. Кроме того, осетинами охотно выкупались мальчики и девочки, украденные из горных районов, прилегающих к Черноморскому побережью: Цебельды, Дала, Хачипсы и др. Причем торговали этими детьми карачаевцы и балкарцы, у которых существовала в этом деле своеобразная кооперация с похищавшими их сванами или же представителями тех народов, откуда происходили сами дети (Архив КБИ-ГИ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 11. Л. 82). В число продаваемых людей входили также взрослые пленные и местные крестьяне. Торговля происходила в Анапе, где даже имелась “Карачаевская слобода”. В преданиях карачаевцев пригород современной Анапы Джеметей считается карачаевским поселением (ЦГА РСО – А. Ф. 262. Оп. 1. Д. 71. Л. 109–119об.). Такие слободки были также в Пятигорске и недалеко от Армавира.

Заведующий Военно-Осетинским округом указывал, что зачастую дигорцы покупали в Туале осетинских рабов-христиан, которых перепродавали потом балкарцам и карачаевцам. Находясь в Карачае и Балкарии, эти пленники обращались в ислам. В документе приводятся и цены на “живой товар”: “Цены холопов и холопок весьма различные, но вообще женщины ценятся дороже мужчин; рабыня стоит от 350 до 500 рублей серебром, судя по степени ее красоты, мужчины редко бывают дороже 250 рублей” (Архив КБИГИ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 11. Л. 82, 83).

Говоря о причинах довольно-таки оживленной торговли “живым товаром” между карачаево-балкарским народом и осетинами, следует отметить, что из архивных документов XIX в. заметно, какие большие доходы приносила работорговля их феодалам. Причем в качестве товара зачастую выступали рабы, похищенные не только из соседних с Осетией районов, но и осетины, бывшие некогда вольными, но специально захваченные в плен для продажи (ЦГА КБР. Ф. 16. Оп. 1. Д. 1186. Л. 5; Ф. 23. Оп. 1. Д. 274. Л. 145; Ф. 24. Оп. 1. Д. 1208. Л. 5; Ф. 31. Оп. 1. Д. 1. Л. 67; Ф. 31. Оп. 1. Д. 1. Л. 67).

Реализовались и изделия домашних промыслов. Так, сведения начала XIX в. указывают на то, что в Рачу (Имеретия) карачаевцы и балкарцы вывозят “свои домашние и грубые изделия: толстые сукна, войлоки, бурки, чекмени, равномерно пушной товар, приобретая взамен оных соль, бумажные изделия и мелочные вещи, необходимые для домашнего употребления” (*Невская*, 1960. С. 70–71). В первой трети XIX в. карачаевцы и балкарцы сбывали за Кавказскую кордонную линию полсти и бурки. В 1811 г. для торговых оборотов части карачаевцев, признававших себя подданными Российской империи, отводился Константиногорский меновый двор (ГАСК. Ф. 87. Оп. 1. Д. 233. Л. 7–7об.; АКАК. 1870. Т. IV. С. 834, 835).

Производство и сбыт бурок, как об этом свидетельствуют источники XVIII–XIX вв., было основным. В конце XIX в. с одних только трех селений

Большого Карачая на рынок уходило свыше 16 тыс. бурок. Если учесть, что в 1867 г. в Карачае было изготовлено 1509 бурок и продано 1001, то к началу XX в. население Карачая, вовлеченное в орбиту товарного производства, изготавливало и реализовывало несколько тысяч бурок. Основными покупателями горских бурок, как и ноговиц (*ышым*), являлись горские евреи, имевшие в селениях лавки с “красным товаром”.

У потребителей особенно высоко ценились узорчатые войлоки и изящно качественно выполненные сотканые из шерстяных нитей сукна светло-желтого и коричневого цвета. Горское сукно и сшитые из него черкески шли не только для внутреннего потребления, но и на продажу, в том числе на вывоз. Так, в 1867 г. в Карачае было соткано 2932 локтя сукна, а продано – 1364. Далеко за пределами Карачая и Балкарии – на Кавминводах, в казачьих станицах и в Ростове-на-Дону – в большом количестве сбывались широкополые войлочные шляпы *къанатлы кийиз бёркле*.

Одна горянка за два дня “сплошной работы” из 3,4 кг чистой шерсти могла в среднем изготовить 8 полстей, 5 молитвенных ковриков. Таким образом, за 63 рабочих дня женщина выручала 100 руб., что давало 29 руб. прибыли (за вычетом стоимости материала – 71 руб.). Каждая горская семья в среднем за год изготавливала 60 войлочных полстей (по цене 3,5 руб. и при 4 днях работы) и 12 потников к седлу (при цене 90 коп. при 1 дне работы) (Хижняков, 1929. Т. 2. С. 114, 120).

Еще в первой половине XIX в. в меновые дворы на Кавказской линии карачаевцы и балкарцы вывозили лес. Большой спрос находил карачаевский лес, вывозимый не только карачаевцами, но и с разрешения их владельцев русскими (ЦГА КБР. Ф. 16. Оп. 1. Д. 90. Т. 2. Л. 241). Начиная со второй половины XIX в., широкое развитие в Карачае и Балкарии получил извозный промысел, в котором особое место занял строительный лес и дранка.

“Эксплуатация лесов помогает горцам благополучно выпутываться из казенных, общественных и частных долгов”, писала в 1882 г. газета “Кубанские областные ведомости”. За один 1880 г. в Карачае было вырублено 114 тыс. брусьев на продажу. Горцы-извозчики поставляли на базары дрова, бревна, древесный уголь, доски, дранку. В связи с этим позднее так называемая Абрамовская комиссия (начало 1900-х годов) констатировала: “Многие семьи, если не большинство, существуют тем, что занимаются лесным промыслом. Доставляют ценные строительные материалы на ближайшие рынки, в Кисловодск, Пятигорск, в соседние станицы и селения”.

Лес вывозился даже в города Кавминвод через труднопроходимые горные тропы Бийчесына и Бермамыта за 50–60 верст. Источники той поры указывают, что бесконтрольная вырубка наносит огромный ущерб лесному богатству Верхней Кубани. Много леса уходило на скипидарно-дегтярные заводы в Теберде и Худесе, где заготовкой и извозом леса занимались горцы. Немало деревьев и кустарников шло на прокорм овец и коз в зимний период времени. Товарно-денежные отношения возникли в Карачае и Балкарии в древности, но наибольшего развития они получили после вхождения в орбиту экономического влияния Золотой Орды, Крымского ханства, Османской империи. Начиная с XVII и особенно со второй половины XVIII в. процесс этот еще более углубился с вхождением данных регионов во всероссийский рынок. Такие отношения вносили заметные, порой качественные изменения в ма-

териальную культуру, семейный быт, хозяйственный уклад и духовный мир горцев. В Большом Карачае уже в первой половине XIX в. зафиксированы неизвестно когда построенные дома с жестяными крышами, а еще раньше, в 1807 г., источники говорят о русских печах (орус оджакъ). Фиксируется также строительство турлучных строений, сохранившихся вплоть до первой половины XX в. (Лавров, 1982. С. 44).

В селениях Джегутинском, Тебердинском, Маринском, Каменноостском, Марджа-сыне доминировали традиционные каменные или смешанные каменно-деревянные дома. Но и в них, а также в Сентинском ауле появились новые типы жилищ казацкого типа (*орус ийибли юй*). Термином *ийибли юй* карачаевцы и балкарцы называли непрочные дома. Следует также к торговым отношениям отнести двойную аренду и передачу земель в залог “бегент” или “бегенда”.

Так, карачаевские владельцы из селений Учкулан, Хурзук и Карт-Джурт арендовали карачаевские пастбища на Бичесыне у кабардинских владельцев, выплачивая за это более значительные суммы. Это было связано с тем, что кабардинские владельцы брали в аренду земли карачаевских феодалов на свое имя, а потом передавали их для пользования другим карачаевским владельцам, зарабатывая некоторую сумму денег в свою пользу (Иваненков, 1912. С. 63).

Следует отметить, что феодалы соседних с карачаевцами и балкарцами обществ, испытывавшие нужду в деньгах при арендных взаимоотношениях с карачаево-балкарскими владельцами, вынуждены были прибегать к такому традиционному поземельному институту в Карачае и Балкарии, как бегенда. Суть данного института состояла в том, что лицо, взявшее скот или деньги в долг, отдавало свой участок земли в безотчетное пользование заимодавцу, который и владел им на правах собственника до тех пор, пока ему не будет уплачен долг. Все выгоды, связанные с владением земель, заменяли обыкновенные проценты. Договор на бегендном праве срока не имел, и бегенда иногда продолжалась десятки лет, переходя от поколения к поколению, но право собственности на участок оставалось за первоначальным хозяином (Битова, 1997. С. 81).

Безенгиевский таубий Мусса Суюнчев долгое время сдавал в аренду пастбищный участок под названием “Уллу Джора” кабардинским овцеводам Хабляшаевым из с. Жанхотово, а в более позднее время этот же участок арендовал житель с. Докшоково Кучук Докшов (Шаханов, 1991. С. 196). В начале XX в. жители с. Атажукино—I Теувеж Купов и Хамид Токмаков брали в аренду землю у Балкарского сельского общества (ЦГА КБР. Ф. 22. Оп. 1. Д. 5991. Т. 2. Л. 257об.). Рассматривая арендные отношения карачаево-балкарского народа и кабардинцев, следует подчеркнуть следующий момент: они не исчерпывались только лишь арендой пастбищных земель. Зачастую кабардинцы брали у балкарцев и карачаевцев в аренду на определенное время крупный рогатый скот (ЦГА КБР. Ф. 40. Оп. 1. Д. 8. Л. 190об.; Иваненков, 1912. С. 60). В источнике 1867 г. указывалось, что скотоводы Баксанского ущелья отдавали на все лето “внайм” быков кабардинцам и казакам. Обыкновенно плата за аренду пары быков составляла 15 саб проса (Территория и расселение... 1992. С. 135, 136). Условия аренды карачаевских коров в начале XX в. осветил Н. Иваненков, который писал: “...за одну кадушку сыра от

скота кабардинец даст карачаевцу две кадушки пшена и по одному рублю за каждую четверть вышины кадушки, при ширине ея около десяти-двенадцати вершков” (Иваненков, 1912. С. 60).

Аренда кабардинцами скота карачаевской породы объясняется тем, что молоко, получаемое от этих животных, отличалось прекрасными вкусовыми и питательными качествами. Известный специалист, сыродел прошлого столетия Кирш, описывая вкусовые качества молока, получаемого от карачаевского скота, писал: “Когда я в первый раз попробовал его.., то был просто поражен его сладостью и ароматичностью, каких до того времени не приходилось видеть нигде. Между тем, изучая молочное дело в течение десятка лет в разных странах Европы, как то: Англии, Голландии, Дании и Гольштейна, я имел случай попробовать молоко всевозможное. Разве только молоко, которым угощали фермеры Соммерсетшейра, на юге Англии, этой родине прекрасных английских честеров, можно сравнить по густоте и сладости с карачаевским, но и тому было далеко до вкуса молока, которое я нашел у подножия снежного хребта” (Тебуев, 1971. С. 98).

Издревле животноводы Карачая и Балкарии нанимали земли у своих соседей грузин. Карачаевцы и балкарцы выгоняли свои стада на земли Княжеской Сванетии. Жители Черекского ущелья Балкарии в летний период перегоняли свой скот к истокам Риона на земли рачинцев и на земли сванских князей Геловани и Гардапхадзе к истокам р. Цхенис-Цхали. Предприимчивость балкарцев проявлялась в том, что скот должен был находиться в этих местах до поздней осени, после чего его не возвращали в Балкарию, а продавали в Имеретии в период наиболее высоких цен. Плата, выплачиваемая балкарцами за аренду пастбищных земель, составляла один баран с каждой сотни (Тепцов, 1892. С. 211).

Карачаевцы долгое время пользовались пастбищными угодьями князей Дадешкелиани, которым это приносило ощутимую экономическую выгоду. Такое положение вещей сохранялось и в пореформенный период, т.е. и после 60-х годов XIX в. (Лобанов-Ростовский, 1852. № 16. С. 3). Карачаево-балкарское население Баксана арендовали пастбища у Мулахского и Мужальского обществ Вольной Сванетии, перегоняя туда скот через глетчер Тюбер (Радде, 1866. Кн. 7. С. 31).

Население Чегемского ущелья выплачивали арендную плату за пользование пастбищами Сванетии вплоть до покорения Западного Кавказа Россией, после чего чегемцы стали уклоняться от подобной платы. Прекращение арендных выплат приводило иногда к недоразумениям между балкарцами, карачаевцами и сванами, выражавшимися во взаимных угонах скота и перестрелках (Тепцов, 1892. Вып. 10. С. 5). Так, чегемцы не могли обойтись без пастбищ ущелья Сгимар (с сванского – кислые воды), которое сваны считали своим. За пользование этим ущельем-пастбищем чегемцы давали определенное количество овец и коз. Если этого не происходило, то сваны прибегали к угону скота у жителей Чегемского общества, а иногда даже и захватывали в плен пастухов, охранявших их (Тепцов, 1892. Вып. 10. С. 3; ЦГА КБР. Ф. 3. Оп. 1. Д. 183. Л. 14, 14об., 33об.).

Взаимоотношения между карачаевцами, балкарцами и сванами из-за пользования пастбищными землями были как правило добрососедскими, обе стороны старались избегать эксцессов и регулировать их мирным пу-

тем, так как аренда пастбищ являлась выгодной для их жизнеобеспечения. Следует также подчеркнуть, что повторявшиеся из года в год торговые взаимоотношения и совместное проживание на сезонных пастбищах балкарцев, карачаевцев и сванов создавало основу для развития многообразных этнокультурных связей, осуществлявшихся в различных сферах культуры.

Как пишет грузинский исследователь В.М. Шамиладзе, на пастбищах, наряду с обменом и торговлей скотом, горцы обменивались знаниями и опытом ведения хозяйства, делились результатами улучшения породы скота, его скрещивания. Кроме того, посредством контактов, установленных на летних пастбищах, карачаево-балкарские скотоводы принимали участие в осенних ярмарках, устраиваемых в Они, Цагерах и других частях Грузии, где торговали пригнанным с гор скотом и запасенными там продуктами скотоводства (Шамиладзе, 1979. С. 134).

Следствием этих процессов явилось заимствование сванами некоторых элементов карачаево-балкарской животноводческой терминологии (Дмитриев, 1897. Вып. 22. С. 176; Робакидзе, 1984. С. 105).

4. ПРОМЫСЛЫ И РЕМЕСЛА

В продолжение многих веков рукоделие и ремесленное производство развивались в Карачае и Балкарии, полностью обеспечивая внутренний спрос на средства жизнеобеспечения (жилище, орудия труда, одежда и т.п.). Их продукция, имея хозяйственно-потребительское значение, выполняла также культурно-бытовые и торговые функции. Здесь доминировали ремесла, связанные с животноводством (выделка шерсти и кожи), камнерезное искусство, резьба по дереву, кузнечное дело.

Женская часть населения была занята в основном обработкой шерсти, выделкой сукон, производством шерстяных изделий, включая войлоки (*кииз*), ковры (*кюйюз*), бурки (*джамчы*), ноговицы (*ышым*), шляпы (*кииз бёрк*), пряжи и сукна. Сырьем для них служила шерсть карачаевских овец, которая производилась 2 раза в год – весной и осенью. Шерсть весенней стрижки, как более грубая, уваливающаяся, шла на изготовление войлока и бурок, а осенняя – на сукно.

Согласно данным учителя Н. Кириченко, «по приблизительному расчету, в 1897 году из Карачая вывезено 50 тысяч овчин разных сортов... Наивысший 1-й сорт овчин считается “волосатка” (*тюклю-тери* или *кочхар-ирк*), которая собирается осенью – с сентября по ноябрь; шерсть ее достигает до 4 вершков длины, и в продаже считается самый высший сорт. На месте (в Карачае) такая овчина стоит от 1 р. 20 коп. до 1 р. 30 коп., а в Харькове, куда исключительно этот сорт вывозится на крещенскую ярмарку, цена достигает 1 р. 50 коп. В минувшем году (1896 г.) волосатки вывезено в Харьков до 12 т штук. К 1-му сорту еще относится овчина под названием “головка” (а по-карачаевски – *сылкигень*), зимнего сбора – от января до апреля, т.е. выросшая после стрижки шерсть на 1 вершок, немного закрученная; в 1897 году ее вывезено до 4 т (штук). На месте такая овчина стоит от 70 до 80 коп., а в Курске и Полтаве, куда по преимуществу идет “головка”, штука продается до 1 рубля. 2-й сорт составляет овчина смешанная (весеннего и летнего сбора), остри-

женная, у которой кожа (*тери*) хотя бывает и крупная (большая), но шерсть ее низенькая или мало выросшая, вывезено в 1897 году до 14 т (штук). На месте такая овчина скупается от 40 до 50 коп., а в Харькове, Курске и Полтаве (идут в три пункта) штука ценится от 50 до 70 коп. 3-й сорт овчин тоже смешанный, под назв. “*туклы*” (туклю), от рожденных (в) нынешний год и остриженных к зиме; в 97 г. вывезено до 8 т (штук). На месте от 20 до 25 коп., а продается от 25 до 35 коп. во всех перечисленных выше городах и в Георгиевске. 4-й сорт под назв. “*яргах*” (карач. слово), а по-русски “брачѣк”, подобен сорту “туклы”, только с тонкою кожею и облезлою шерстью до 12 т (штук). На месте шерсть этого сорта принимается от 10 до 15 коп., а продается от 15 до 23 коп. Кроме того, вывозится на продажу *курпей* (выделенная овчина), идущий исключительно на шубы, с густою и высокою шерстью, каковой сорт получается от новорожденных и нестриженных барашек; вывезено до 1 1/2 т (штук). На месте один курпей принимается от 60 до 75 коп., а продается в упомянутых пунктах и в Георгиевске (отправляется также в Варшаву) от 70 коп. до 1 рубля. Еще вывозится “*смушка*” (по-карачаевски “*ильтирь*”), получающаяся от новорожденных барашек от 1 до 2 недель роста; вывозится до 1 т (штук) и идет на воротники и шапки. На месте штука принимается от 10 до 50 коп., а продается до 60 коп. (вывозится всюду и даже в соседние станичные ярмарки). Надо заметить, что перечисленное количество овчин вывезено только из Карт-Джурта, Учкулана и Хурзука» (РКС. 1897 г. Рукопись. С. 245–250).

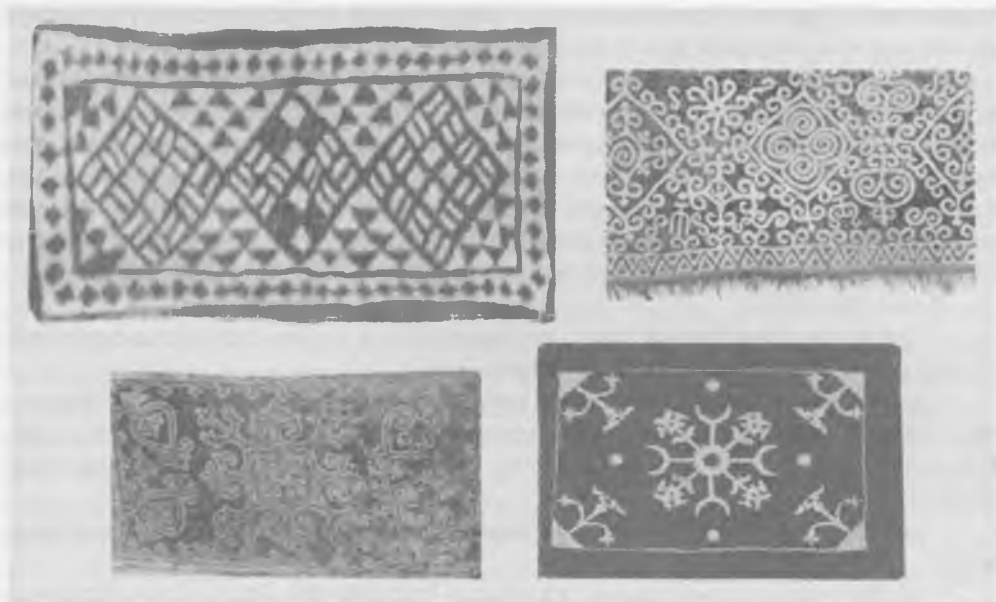
Войлочное производство. Традиция производства войлока уходит своими корнями в древнетюркскую эпоху. С древнейших времен войлоками устилали полы и кровати, покрывали стены, укрывали арбы; их включали в приданое, демонстрируя благосостояние семьи и трудолюбие ее женщин.

Войлочные изделия различались по технике производства и по назначению.

1-й тип: войлок с вкатанным узором (*ала кийиз, кьолан кийиз* “рябой, пёстрый войлок”), который находил широкое применение в повседневном быту дома и на кошах. Для изготовления этого типа войлока мастерицы брали расчесанную и взбитую шерсть натуральных цветов и выкладывали из нее на циновке желаемые узоры. Затем приступали к валянию. Готовый войлок получался двусторонним, имел одинаковый рисунок с обеих сторон. По краям основного узора шла кайма, состоящая из композиции пересеченных квадратов, треугольников, ромбов, иногда зигзагов (*кьыйыкъ зебле*). Кстати,



Обработка кожи в Чегеме (конец XIX в.).
Из личного архива М.Д. Каракстова



Войлочные ковры-занавески и ворсовые войлочные ковры

аналогичный орнамент часто встречался в изделиях кобанского и аланского периодов.

2-й тип: войлок с аппликацией, т.е. нашитыми узорами (*тикген ала кийиз*, “шитый пестрый войлок”). Такой тип войлока – это особая и яркая страница в народном искусстве карачаевцев и балкарцев, неизвестная другим соседним народам. Узоры в таких войлоках вырезались по трафаретам, восходящим к архаике. По функциям такие войлоки именуют: *джыйгъыч кийиз* (войлок для полки с сундуками и постелями), *къурукъ кийиз* (войлок для перекладины, где вывешивали праздничную одежду).

3-й тип: выкроенный (*бичген кийиз*), или орнаментированный (*оюулу кийиз* “узорный”). Изготавливался из двух однотонных войлоков контрастных цветов; был скроен из вырезанных по одному и тому же узорному трафарету одинаковых кусков.

4-й тип: однотонный войлок (*туурлукъ кийиз*), наиболее употребительный. Использовался в основном в пастушеском быту. Для изготовления последнего, как правило, использовалась шерсть худшего качества (*джабагъы джюн*).

Важной продукцией войлочного производства выступала *бурка*. Процесс ее производства здесь также проходил ряд последовательных процессов. На первой стадии: 1) подбиралась шерсть (7–9 кг), которая вымачивалась проточной водой, а затем промывалась в горячей с мылом; 2) подготовленная шерсть тщательно подбиралась и сортировалась: отдельно выбирали косицу (*сюзюк*) и подшерсток (*мамукъ*); 3) шерсть расчесывали и разрыхляли (*чагъыу*) при помощи лучка (*джая*) и двух деревянных палочек (*сипи*); 4) производилась кладка шерсти на циновку (*чий*): слои подшерстка покрывали слоем косицы; 5) поливали горячей мыльной водой, сворачивали массу вместе

с циновкой в рулон; 6) ритмичными движениями вперед и назад (*билеклеу/ билеклемек*) проводили процедуру валяния.

После первого уваливания снимали бурочник от циновки и приступали к второй стадии уваливания на поверхности плетенки (*джамчы четен*). При помощи бурочной щетки (*джамчы таракъ*) время от времени поднимали ворс (*къылламакъ/къыллау*). Для лучшего поднятия ворса бурочник укладывали ворсом вниз (*хыртлау/хыртламакъ*), переворачивали, наносили золу и палками (*джамчы къылыч*) взбивали ворс. Затем бурку промывали проточной водой и хлестали по водной поверхности.

В последующем:

- бурочник складывали вдвое и скручивали в рулон, перевязав веревкой бурку, подвешивали для “подсушивания”;

- после этого проводили процедуру окрашивания (*бояулау*); необходимую краску вываривали из коры деревьев (дуба, бука, ольхи, березы), добавляли в нее медный купорос (*кёрдеук*) и иногда щелочь (*силти*); в раствор погружали бурочник;

- окрашенный бурочник высушивали, а затем промывали в проточной воде;

- на ворсовую поверхность наносили щелочную массу или мыльную пену и начесывали для поднятия ворса (*тюгюн къобарыу/къобармакъ*).

Процедура повторялась несколько раз, сочетаясь с уваливанием. После просушки готовый бурочник кроили и шили (*окъа къыстырмакъ/къыстырыу*). Края бурки до пояса украшали сафьяном и галунами, а ниже пояса – тесьмой (*шайтан чалыу/чалмакъ*). В целом карачаево-балкарская бурка представляла собой верхнюю дорожную одежду от непогоды и зноя. Выделяется [она] так же, как и войлок, имея гладкую внутреннюю сторону и косматую наружную. Бурка представляет целый кусок, длиною несколько ниже колен, внизу широкий, а сверху узкий, с вырезом у шеи, где и застёгивается ремнем (по покрою и форме можно сравнить с ризой) (Антропологическая выставка 1879–1880. С. 1, 2, 5, 6, 12, 13, 16–21).

В зависимости от заказа или спроса подбирался цвет: белый, черный, коричневый. Карачаевские бурки были более сложными в изготовлении. Менее сложной была андийская бурка, которую называли *къол-джамчы* (рука бурка, т.е. обыкновенная бурка). Обыкновенная бурка имела несколько разновидностей – *анди джамчы* (андийская), *тёшеленген анди джамчы* (раскладная андийская), *суурулгъан анди джамчы* (андийская с пришитым ворсом), а также *гебенек* – одежда из бурочника с рукавами и пришитым капюшоном.

Технология их изготовления зависела от того, производились ли бурки на продажу (*сатыу джамчы*) или же для обеспечения бытовых нужд (*киер джамчы*). Идущие на продажу были более легкими и худшего качества, они изготавливались из шерсти весенней стрижки. Бурки же на заказ были более высшего качества, и на их производство расходовалось больше шерсти. В процессе выделки кошм, за исключением небольших молитвенных ковриков и войлочных головных уборов, участвовало несколько человек. Здесь большую роль играла кооперация труда – *мамат/изеу* – родственников и соседей. При этом следует отметить, что в кубанском Карачае *мамат* распространялся на всех членов общества, а *изеу* – только на родственников, тогда как в Малкаре (Балкарии) последним понятием обозначали всякую

помощь. Кошмоваление и изготовление традиционных изделий продолжает сохраняться и в настоящее время.

Ковроткачество. В XIX в. на Антропологической выставке были представлены карачаевские промыслы, среди которых особое место занимали ковры (кюйюз). Так, “*тапчан*, диван. С боковыми и задней стенами. Назначен для сидения, положив предварительно на него тюфяк или подушки и покрыв сверху ковром. Для почётных гостей употребляются в доме тюфяки, подушки и ковры, причем ковром не только покрывается топчан, постилается у ног. Такой же формы делаются кровати (орундук), но только в большом размере, а боковые и задние стенки делаются настолько высокими, чтобы они немного не доставали до потолка. *Примечание:* ...Убранство кунацкой гостиной составляют один или два дивана и кровать. По стенам развешано оружие, седла, а на полках расставлены ящики, сундучки, стеклянная посуда и нередко самовары; в других покоях то же самое с прибавлением полов, заваленных тюфяками, подушками, одеждами и сундуками с платьем. Каждый дом, за редкими исключениями, отличается обилием постельных принадлежностей, так как по исконному обычаю каждый заезжий гость должен получать отдельную опрятную постель” (Антропологическая выставка 1879–1880. С. 1, 2, 5, 6, 12, 13, 16–21).

Ковроделие получило наибольшее развитие в Учкуланском обществе Большого Карачая. Различали два вида ковров “къыббалы” (ниточный без ворса) и “түйюмчекли тюзлю, чыкълы къатапалы кюйюз” (ворсовый, узелковый). Нити (халы) получали из шерсти второй стрижки карачаевской породы коз. Козий пух (*ийнай*) тщательно мыли специальным раствором (*бирнек*), получаемым путем отвара рододендрона (*къара залькъылды*). Затем пряли пряжу на специальном веретене (*чюйкенекли урчукъ*). После этой процедуры нити красили и вывешивали в специальных помещениях на крюки. Нити для ковров иногда висели до года в темном прохладном полусухом помещении. Для того чтобы не заводилась моль, оставляли специальное масло (*магуялыкъ*). Если сукно изготавливали на горизонтальном станке “*чебкен-агъач*”, то ковры и ковровые полотна ткали на вертикальном станке “*кергич*”, из которых популярными были ковры с фактурой гобеленного типа (*къаты кюйюз*), молитвенные коврики (*намазлыкъ*), переметные сумы (*артмакъ*).

Изготовление ворсовых ковров (*къатапа кюйюз*) было уделом немногих мастериц из состоятельных семей. Известными в Карачае и Балкарии ворсовыми коврами были *дэле-кюйюз*, которые изготавливались мастерицами у узденей Долаевых. Так, Аслан (Джокка) Долаев держал до 30 мастериц, наиболее известной из которых была Ногъай-амма. Популярными также были паласы (*сыппакъ-кюйюз/сыппакъ*), которыми застилали полы в доме и сенях. Ковры продавали в Грузию (Сванетию и Мегрелию), абхазам, адыгам, осетинам и в русские казачьи станицы.

Ткачество. В прядильном деле мастерицы ткали как из шерсти, так и из волокна конопли (*кендир*), выращиваемой в Карачае в небольшом количестве, поэтому доставляемой из Закавказья, а также из шелковых нитей (*чилле, дарий*) восточного происхождения. Общество Учкулан было одним из центров получения нитей из конопли (*къодана халы*). Мастериц из этого общества созывали в другие общества Карачая и Балкарии. Из шелковой нити

ткали дорогие ткани (*мырсапай, шамеледин, джарымпай, канзир, кьутуне*), идущие на нарядные платки и платья.

Техника подготовки рунной шерсти для нитей была подобна той, которая применялась при бурочном и бурочно-кошваляльном производстве. Предварительно отсортированную и очищенную шерсть промывали, перебирали (*устукку*), расчесывали на гребне-чесалке (*джюн таракъ/сирик таракъ/хосунакъ*), сбивали и пушили, как было описано выше. В зависимости от качества шерсти насчитывалось несколько ее разновидностей. Для изделий из тонкого сукна (белья, платков) предпочтительно шла шерсть, состриженная с годичной овцы. Для выделки сукна высокого качества – нити из шерсти осенней стрижки. В результате прядения шерсть вытягивали в ровницы (*билезик*) и сворачивали в клубки (*билезик кьыбба*). Пряли на ручном веретене (*урчук/чюйкенекли урчук*) с пряслицей (*урчук баш*), которое было



За ткацким станком (Карачай – конец XIX в.).
Из личного архива М.Д. Каракетова

Женщины-ткачихи.
(XIX в.) (Текеев, 1989,
ил.)



Чесалки и веретено.
Музей аула Учкулан.
КЧР



неотъемлемой принадлежностью горянки. Она брала с собой веретено даже в дорогу, чтобы не терять времени даром; пряла стоя, сидя и даже на ходу. Из качественной шерсти получали черный, серый, белый и коричневатый материал. Окрашивание пряжи, а иногда и готового сукна, производилось натуральными растительными красителями, которые получали из марены (*къызыл от*), древесной коры, корней кустарников. К краске добавляли квасцы. Умелые мастерицы при помощи сочетания красящих компонентов получали различные цветовые оттенки. Весенняя шерсть шла на основную

нить (*бой халы*), а осенняя, как более короткая и мягкая, — на поперечную нить уток (*аркъяу*).

Готовую пряжу с веретена сматывали в клубки, после перематывали в двойные нити, которые затем скручивали. При помощи станка с вертикально вбитыми колышками или на локтевом охвате нити завязывали в звенья (*халы билезик*). В таком виде пряжа подготавливалась к работе на станке. Ткацкий горизонтальный станок (*чебген агъач* или *тауат/тауадий*) в Карачае и Балкарии имеет свои особенности по сравнению с другими кавказскими образцами: по числу ремизов, ширине стана, или основы (*чебген айры*).

В XIX в. его описывали таким образом: “*Чепкен-агач...* Треугольная рама, в углах которой оставлены столбики вышиною около аршина. На столбиках, установленных у основания треугольника, имеется поперечный брусок, вращающийся при помощи рукоятки. Пряжа, сплетенная в косу, прикрепляется к столбику вершины рамы и, расширяясь постепенно, прикрепляется к вращающемуся бруску. Эти нитки составляют основу пряжи и должны проходить чрез две поперечные нитяные сетки в два яруса так, чтобы нитки каждого яруса правильными рядами проходили чрез особую решетку или гребенку. Рукодельница, помещаясь у основания рамы, протягивает нитку, намотанную на челнок между рядами ярусов, и движением решетки к себе заплетает ее между продольными нитками, протянутыми на станке. После каждого продевания поперечной нитки продольные ярусы перемещаются сверху вниз и обратно. По мере получения готовой ткани она наматывается на вращающийся брусок” (Антропологическая выставка 1879–1880. С. 1, 2, 5, 6, 12, 13, 16–21).

В переднюю часть основы станка были вставлены две стойки для вращения вала (*кьоюн агъач*) с навитым готовым сукном. Параллельность ниток основы удерживалась между пластинками деревянного гребня (*чебген таракъ*). Гребень-бердо служил для прибивания утка. Далее нитки пряжи продевались параллельными рядами через два ряда нитченки (*кисиуле*) с таким расчетом, чтобы получилось два слоя: сверху четные, снизу — нечетные. В процессе ткачества одна нитченка (ремиз) двигает одну половину ниток основы, а другой ремиз — другую половину основы.

Челнок (*чоллакъ чюйке*) ходил поперек между ремизами с пряжей утка. Чоллак, т.е. “прядительный” — “брусок, заостренный на концах с сквозным продольным прорезом, в котором вращается палочка для наматывания ниток, идущих поперек ткани” (Антропологическая выставка 1879–1880. С. 1, 2, 5, 6, 12, 13, 16–21). Проводя через челнок и нитченки (*ремиз*), нитки привязывали к колу (*арт къязыкъ*). К концам верхних палочек ремиз привязываются веревочки (*шинтагъы*) и подвешиваются к потолку комнаты или навеса. К нижним палочкам нитченки прикреплялась войлочная петля (*кисиубау*), в которую продевала мастерица ноги для переменного поднимания и опускания нитченки, которая находилась внизу, поднималась вверх, а верхняя — отпускаясь вниз.

Такая технология изготовления ткани требовала от мастерицы большого внимания и опыта. Помощница мастерицы время от времени переносила узлы (*чыкла*) на станок и следила за процессом получения ткани. Сотканная ткань промывалась теплой водой, а затем уваливалась на плетне (*четен*), разглаживалась на плоских камнях (*чебген тьююу*). Сукно, как и войлочно-

бурочное, изготовлялось двух типов. Для нужд собственного потребления (*киерге*) оно было более качественным; а для продажи (*сатыугъа*) ткалось из нитей, изготовленных из шерсти весенней стрижки, отличающейся своей грубостью (*сюзюк джюн*). Естественными цветами были черный, серый и коричневато-бежевый.

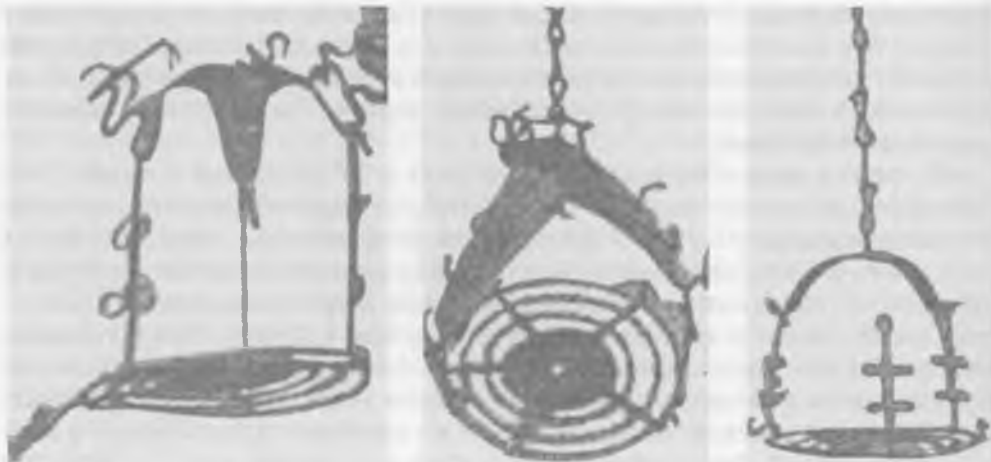
На пошив одного чебкена уходило сукна в 25–28 локтей – около 12 м. Такого размера сукно получалось из 9–10 рун шерсти. При этом ширина его не превышала 30–35 см. Платья были разнообразны: *бюклеме чебген/джыйрыкъ чебкен*; *бухар чебген*. Из сукна, напоминающего каракуль (*бухар*), кроили плед, шили платья пожилым женщинам. Мерой измерения сукна служил локоть (*билек къары*), при шитье – “*къарыш*” (ладонь), “*эли*” (толщина пальца). Было и специальное мерило – *бюзге-саннакъ*, которое вырезалось из боярышника и служило для измерения рулонов ткани. При помощи особого прибора – инструмента “*чалыу къанга*” – изготовляли галуны (*окъа*), плели тесьму (*тартма*). Распространенная у многих народов мира, эта техника считается древнейшим способом ткачества. Для шитья золотом и серебром пользовались четырехугольной рамой “*окъа*” (*ийне кириш кергич*). Высокого уровня достигли горянки и в вышивании золотой и серебряной канителью. Мастерицы владели различными способами шитья: гладью (*чий тигиш*), атласной гладью (*сюзме сокъган*), вприкреп (*къаты тигиш*) и др.

На выставке 1879 г. были представлены: “Образчики вышивания золотом и серебром в Карачаевском племени. Деревянная рамка затягивается миткалем или бязью и сверху зашивается шелком, сырцом; по рисунку с помощью иглы вышиваются фигуры золотыми, шёлковыми нитками. Плетение шёлковых, серебряных и золотых шнуров и позументов. Приложены кисеты и цепочки, на которых имеются образчики плетения шнурков и позументы” (Антропологическая выставка 1879–1880. С. 1, 2, 5, 6, 12, 13, 16–21).

Было популярно плетение всевозможных изделий (шнурков, тесьмы, галунов), являвшееся обязательным атрибутом приданого (*берне*) и костюмов. Девичьим рукоделием считалось плетение пуговиц (*тюйме тюйген*), тесьмы (*тартма сокъган, чалыу тюйген*). Так называемое чертовское плетение (*шайтан чалыу*) производилось без использования каких-либо инструментов. В зависимости от рисунков, шнурки различались по виду: “*химич чалъган*”, “*джалъган чалъган*”, “*тёгерек чалъган*”, “*шайтан чалыу*”, “*джассы чалъган*”, “*чёблеу чалъган*”.

С детства горянок приучали к вязанию спицами (*чындай ийне*) и крючком (*ырчыкъ ийне*). Карачаевки и балкарки вязали разнообразные виды платков (*джаулукъ*), носки и чулки (*чындайла*), рукавицы (*бармакълы къоллукъ*) и варежки (*къолкъабла*), шарфы (*боюнлукъ*), рубахи (*кёлек*), ноговицы (*исте-мелик*), свитера (*джюнлукъ, чиклемекли кёлек, ынайлы кёлек*).

Кузнечное дело. Кузнечное дело, пожалуй, наиболее ранняя отрасль металлообработки у карачаево-балкарского народа, обособившаяся в самостоятельное ремесло. Развитию этого ремесла способствовала рудоносность мест их проживания, о чем свидетельствует и топонимика: Медная Балка (*Багъыр Къулакъ*), Свинцовая балка (*Къоргъашын Къулакъ*), Железистая Скала (*Темирли Къая*) и т.д. Во многих местах прослеживается развитие горнорудного дела и в эпоху Средневековья: в Хасауте, Худесе, Дууте, Учкулане, Карт-Джурте, Теберде, Архызе. Изделия местных кузнецов являются частыми



Железные кованые светцы, Карачай (Из кн.: Кузнецова, 1982)

археологическими находками в местах древних поселений и могильниках. Судя по ним, в основе кузнечной технологии Карачая и Балкарии в позднем Средневековье лежит холоднаяковка металла методом сыродувья, доводки его до мягкого состояния с последующей тепловой обработкой готовых изделий.

Мастера кузнечного дела работали как в одиночку, так и с помощником, которого именовали как *токъмакчы* (молотобоец) или *кёрюкчю* (управляющий мехами). Как правило, место расположения кузницы на селе служило заставкой (*ныгъыш*) для мужчин. Труд кузнеца был востребован в обществе, где большое бытовое значение придавалось металлической, в основном медной посуде. Котлы стоили очень дорого; они входили в обязательную часть приданого, брачного выкупа (калыма), ими же уплачивали штрафы, виру. Большие емкости, используемые для варки мяса жертвенных животных, вмещали целые туши бычков или несколько овец, находились во владении целой фамилии и хранились в доме старшего рода (например, Деккушевых). Таковым, например, был медный кованый казан рода Шамановых, в который помещались одновременно туши быка и овцы. Такие котлы изготавливались из отдельных деталей, заклепанных между собой. При разделе имущества большой семьи медный котел разрезался на куски. Например, из казана рода Шамановых было изготовлено 6–7 маленьких казанчиков.

Кузнецы были одними из почетных людей в обществе, их имена увековечивали в преданиях. Так, например Барак Богатырев (с. Учкулан) выплавлял железо и медь из руды, был мастером-оружейником, мастерил кованые казаны (погиб в первой трети XIX в.). В обыденной жизни потомков кузнечного ремесла называют не по фамилиям или патронимиям, а по ремеслу. Особым спросом пользовались изделия кузнецов, работавших в известной в Карачае и Балкарии кузнице *Темирланы гёрме гюрбеджи* (кузнечный цех – гёрме Темировых, Шидаковых), в которой трудилось более 60 человек, принадлежавших дворянам (*сырма-узденям*) Шидаковым. Часть мастеров была куплена в Турции и осталась в Карачае. С данной кузницей связано историческое предание, в котором говорится, что во времена эпидемии чумы (*эмина ёлет*) в

Карачае конца XVIII в. проживала врачевательница кёрдемчи Хауа, принадлежащая к узденям Кёчёруковым. Она смогла излечить многих карачаевцев от этой болезни. Когда свирепствовала чума, в Учкуланском обществе погибли люди, трупы которых лежали во дворах, помещениях, домах. Многие собаки питались трупами, не найдя пищи. Хауа смогла затащить трупы по домам, запереть двери к ним, а затем, забив бесхозный скот, перенесла их в кузнечный цех Шидаковых. Собаки, которых было несколько сотен, не найдя иной пищи, собрались в этом цеху, и по истечении некоторого времени ей удалось с ними справиться. Только после этого Хауа похоронила погибших и даже совершила по каждому из умерших молебн (Материалы ИЭ АН СССР. 1990).

Известна специализация кузнечного ремесла, где выделялись мастера по железу (*темирчи*), меди (*багъырчы*), серебру, т.е. ювелиры (*кюмюшчю*). В конце XIX в. только в трех селениях Большого Карачая было 25 общественных кузниц и 15 ювелиров. Кузнецы подразделялись на общественных (*эл темирчи*) и частных (*энчи уста*). Общественному кузнецу отводились специальные мастерские (*гюрбеджи*); за ним для обслуживания прикреплялось определенное число дворов, для которых он изготовлял разнообразные предметы хозяйственного и домашнего быта (треножки, утюги, щипцы для угля, ножницы для стрижки овец, скребки для чистки котлов, крючки, подсвечники, путы и стремянки, подковы, подставки для выпечки хлеба, лопаточки, ножи, топоры, очажные цепи, косы, инструменты для работы по дереву и коже и т.д.). Частные кузнецы имелись у владельцев, которые использовались не только для нужд в хозяйстве князей и дворян, но и для реализации их продукции.

До первой четверти XIX в. в Карачае и Балкарии продолжали изготавливать панцири (*бютёу кюбе*) и кольчуги (*кюбе*), шлемы (*такъья*), щиты (*къалькъ-ан*) и другие виды вооружения. Особой популярностью, согласно преданиям, пользовались мастера из кузницы во владении узденей Биджиевых, ковавших военное снаряжение. В народе образцом кузнечного мастерства является панцирь князей Мударовых (род Крымшамхаловых) (*Каракетов*, 1995. С. 295). После смерти воина его кольчугу делили на части (*кюбе бусхул*) между родственниками и использовали как оберег (*Каракетов*, 1995. С. 295).

В Балкарии и Карачае в кузницах изготавливали также обрядовые посохи – джик-эллей-таякъ. Данный «посох... хранился у князей Мударовых (род Крымшамхаловых). Он был завернут в панцирь (*бютёу-кюбе*, или *Мудар-кюбеси*), который висел сзади от почетного места хозяина дома (*тёр*) в селении Карт-Джурт. Полагали, что юноши, дотронувшись до панциря, могли иметь в будущем много детей, не болели кольчужной болезнью (*кюбе-ауруу* «покраснение кожи»). При помощи так называемой кольчужной воды, приготовленной окунанием панциря в хмельной напиток *къан-бура* (букв. кровавая бура), окропляли голову (боевой) лошади... и дружинников (*иррейчи, сарайым-эр*) перед походом и после него» (*Каракетов*, 1995. С. 28).

Издrevле Карачай и Балкария были в тесных отношениях с народами и обществами Дагестана, который почитался ремесленным центром Кавказа. Выходцы из данных обществ приносили свой декор в ювелирное дело карачаево-балкарского народа. Они в своих изделиях применяли иную, чем в Карачае и Балкарии, технику чеканки, художественного литья,ковки, скани

и др. В то же время, что касается чернения (*къара-салмакъ*), использования зерни, нанесения растительного орнамента и фигурок зверей на серебряные мужские пояса, кинжалы, металлическую посуду, серебряные наперстки на женском головном уборе, кованые железные подсвечники на фигурки с оленями, то карачаевским мастерам не было равных. По сей день в Карачае и Балкарии, Кабарде и Осетии известны умельцы, работавшие у уллузденей Хубиевых, Шидаковых и др. Среди соседних народов, особенно в Грузии (Сванетии), эти изделия по сей день называют “карачаевскими” (ПМ Г. Лорткипанидзе, З. Квициани).

Если заработок кузнеца в конце XIX в. составлял 120–150 руб. в год, то мастеру-ювелиру платили в 5–6 раз больше (по расчетам Б.Е. Хижнякова). Это обуславливалось тем, что ни одна горская семья не обходилась без ювелирных изделий, в том числе таких, как серебряные женские нагрудники (*кёкюрек тюйме*), кольца (*джюзюк*), серьги (*сыргъала*), наперстки газырей (*хазырла башы*), застежки (*чыкъырт тюйме*), пояса с серебряными украшениями – как женские (*кямар*), так и мужские (*кюмюш белибау*) и др.

Уголь для кузницы был древесный и каменный. Древесный уголь (*агъач кёмюр*) изготовлялся кустарями деревообделочного промысла. Промышленная добыча каменного угля (*таш кёмюр*) осуществлялась во многих месторождениях. Свою продукцию специализированные угольщики вывозили на базар и ярмарки.

С развитием капиталистических отношений в России и ввозом промышленных изделий значение кузнечного дела постепенно приходит в упадок. Тем не менее для удовлетворения своих нужд в хозяйстве за счет покупной фабрично-заводской продукции горское население долгое время не располагало достаточными средствами, поэтому кустарные промыслы сохранились вплоть до Второй мировой войны. В ряде случаев наблюдалась тенденция роста отдельных кустарных изделий. Некоторая продукция кустарного производства исчезла за последнюю четверть XIX в., другая же лишь к 1940-м годам. Например, кузнецы к привозным косам приделывали кольца и шейки коромысла. Когда коса отслуживала свой век, из нее местные кузнецы делали лезвия для серпов и ножей. Одновременно сосуществовали длиннолезвийные ножницы кустарей и фабричные, утюги автономного нагрева и утюги, нагревавшиеся печными углями.

Деревянные изделия. В хозяйственной жизни одно из важнейших мест занимала обработка дерева, имевшая древние традиции. Не только мастера по дереву (*агъач устала*), но и почти каждый хозяин дома имел представление о свойствах различных видов дерева, времени заготовки их для хозяйственных нужд. Для обработки брали строевое и поделочное дерево. К первой категории в Карачае и Балкарии относились преимущественно хвойные породы: сосна (*нарат*), ель (*нызы*), пихта (*наз*), отчасти лиственные: дуб (*эмен*), клен (*юрге*), ясень (*кюрюч*), бук (*чынар*).

Данное ремесло получило заметное развитие в Карачае и Балкарии. Ремесленники сами производили заготовку материала и работали на заказ; в ту пору в одном Большом Карачае, например, было 150 плотников, которые занимались также и столярной работой. С принятием ислама при возведении мечети использовали как камень, так и дерево. Причем деревянные мечети были обильно украшены резными рамами, балконами, наддверной

дугой. Некоторые мечети простояли в Карачае и Балкарии со второй половины XVIII в. вплоть до 30-х годов XX в. Этому во многом способствовало открытие при мечетях ремесленных мастерских, где обучались столярному и токарному делу. Возросло также строительство домов европейского типа, появились столяры, изготавливавшие точеные предметы.

Древесный материал служил основой производства таких средств передвижения, как колесная повозка (*арба*), сани (*чана*), а также ярма (*боюнсхала*), колес (*чарх*). Ступицу колеса (*кёпчек*) делали из березы, спицы (*кегейле*) – из дуба, а обод (*тохун*) – в основном из груши, а также из чинара. Отметим, что изначально колеса на арбах имели вид цельного чурбана (*тенгерте чарх*) и без ободьев.

Горские арбы, запряженные в паре волов, были легко проходимы на крутых подъемах и поворотах. По данным на начало XX в. только в трех аулах Большого Карачая арбяным промыслом было занято 440 человек. В горных условиях повсеместно бытовали сани, которыми пользовались во все времена года. Летние сани (*ишкил*) представляли собой плоскодонное плетеное корыто (тип носилки), вставленное на рогатину или полозья, часто не обшитое железом. Общеупотребительными были зимние сани (*чана*), также без железной обшивки полозьев. Без дерева немислимы были и предметы домашнего обихода: кровати (*орундукъ*), столики (*тепси*), посуда (*аякъ, къашыкъ*), утварь (*агъач керек*). Из дерева мастерили люльки (*бешик*), делали гребенки (*таракъ*), цедилки (*гадура*), сита (*элек*), ящики для хранения зерна и муки (*гюрбе*), сундуки (*кюбюр*) и сундучки (*кюбюрчек*).

Для изготовления мелких домашних и кошевых вещей (*къош керек*) и кухонной посуды исходным материалом была древесина березы (*къайын*), груши (*кертме*), липы (*джохар*). Лучшей считалась посуда из древесных наплывов (*агъач гуммос*), она служила десятилетиями. Во избежание появления трещин, ее варили в воде с золой, а затем пропитывали жиром. Изделия, сделанные из липы и груши, оказывались лучшими для содержания в них жидкостей (кислого молока, кефира, воды, особенно компотов), на вкусовые качества которых материал сосуда не влиял. Полки с рогатинами, как правило, делали из кизилового дерева (*чум*), фундука-орешника (*чёртлёюк*), боярышника (*джабышмакъ*). Из дерева лиственных пород и сосны мастерили низкие трехногие столики для приема пищи (*тепси*), корыта (*тегене*), подносы (*ашлау, сахан*), всдра (*челек*).

Из дерева изготавливался широкий ассортимент орудий труда – основа ткацкого станка, водяных мельниц и ручных крупорушек, плуг (*къаладжук*), соха (*сабан агъач*), борона (*сибиртки*), грабли (*басха*), двурогие вилы (*айры сенек*) и другие, а также топоры (*балта саб*), черенки для кос (*чалкъы саб*), лопаты (*кюрек саб*) и т.д. Для легкого пахотного орудия лучшим деревом (древесиной) считались клен и береза. Разные породы деревьев использовали для различных частей седел.

Основной техникой при изготовлении объемной посуды было выдалбливание (*кертюу/кертмек*). Таким образом, из цельной части дерева делали большие кадки для хранения айрана (*айран джыккыр*), сливок (*сютбашы джыккыр*), сыра (*бышлакъ джыккыр*), для сбивания масла (*джау ургъан джыккыр*). Дно делалось вставное, а наружная часть стенок скреплялась деревянными обручами. Из несколько меньших древесных заготовок вы-

далбливали ведра (*челек*), ступы (*кели*); корыта (*тегене*) – из половинок, разрезанных вдоль стволов дерева. Таким же способом делали чаши и ковши больших емкостей (*агъач чара*) и малых (*гонпан, чёмюч, гоний*).

Мастера использовали технику резьбы по дереву. Большие обрядовые чаши, которые служили заздравными сосудами во время семейных торжеств, украшались изящным резным орнаментом, ручками в виде вырезанных же бараньих голов с завитыми рогами. Большим разнообразием отличалась мебель, украшенная резьбой: кровати с тремя высокими стенками, детские люльки (*бешик*), столики-подносы. Традиционным при резьбе был геометрический орнамент, частым стиливым изображением являлись бараньи рога. Ручки ложек украшали изображением рыбьего хвоста или головы, а иногда и деревянной цепочкой. Резная кровать, сундуки и шкатулки, выполненные мастерами, входили в обязательный состав приданого горской девушки.

Распространенной была и техника *плетения из прутьев* (фундука, вербы, березы), которым занимались мужчины. Так плелись высокие корзины для хранения кукурузы в початках (*гён*), корзины для угля (*кёмюр четен*), печлиные сапетки (*бал четен*) и др. Изготавливались плетеные загоны для скота (*чалман*), в том числе и изгороди стойбищ мелкого скота (*гёзенек, юзгере*). Известны плетеные коши (*чалман кош*) и навесы (*чалман джатма*). Плетенки использовались в процессе валяния войлока (*хырта уруу*). Женщины занимались плетением циновок. Применялась и техника выжигания.

Инструментами обработки дерева служили топор (*балта*), пила (*мычхы/мынчхы*), сверла (*буруу/хырке*), рубанок (*сюрме*); для выдалбливания – топорик с поперечным лезвием (*керки, аталгы*), стамеска (*ютюргю*), фигурный нож, шабер (*юнгюч*). Со второй половины XIX в. вошел в обиход фуганок, заимствованный у русских. Деревообработка, древесное ремесло у горцев Карачая и Балкарии сохраняется и ныне, несмотря на промышленное производство не только мебели, но и утвари, орудий труда, стройматериалов.

Гончарное дело в Карачае и Балкарии было известно издревле. Гончарный круг (*сосран-чарх, хончазик*) мастерили из дуба, покрывали его каменной плитой круглой формы. Глину (*саз-топракъ*) выбирали в местности Марджасын. Известна была белая (*акъсылман саз-топракъ*), желтая (*сарысыман саз-топракъ*) и серая глина (*кёксыман саз-топракъ, джелим-топракъ, къошун-топракъ*). Глина сапын-топракъ, которую добывали на р. Кубани, после обжига принимала темный или даже черный цвет.

Мелкая посуда для воды, айрана не обжигалась, и лепили ее из серой глины, тогда как гёген (большой кувшин) для хранения вина, бузы и пива изготавливался из желтой глины путем обжига. По форме гёген напоминал острый внизу и плоский сверху сосуд. Иногда его размеры достигали с человеческий рост и более. Его клали боком на специальную форму (*дегенек*) в подвальных помещениях, широко распространенных в Большом Карачае. Гёген обжигали в природных печах (*джёрнек отлукъ*) – рыли яму, внутри которой устанавливали из камней круг. Снаружи круга разводили костер, а вовнутрь помещали гёген. Для того чтобы вытащить такой кувшин, внутри него, около горлышка, делали ушки, за которые цепляли крюками и вытаскивали из данной печи.

Другим видом гончарных печей был гонча-тынгыр. Сперва мастерили полукруглый каркас из лещины (*чёртлёуюк*), обмазывали его с внутренней и

внешней сторон в четыре слоя глиной. Затем, установив каркас на метровые каменные кольца, оставляли на 2–3 дня и после обжигали. Крышу возводили из камней (*кёк-таш*), обмазав в 4–5 слоев глиной. Дверь в такую печь состояла также из плоских и отесанных камней (ПМ. 1968 г. Инф.: Хамид Салпагаров, 85 лет, аул Даусуз).

Для хранения бузы горлышко кувшина мазали воском (*къаууз*) и закрывали крышкой (*тёнгерлик*). Кувшины были различных форм. Гёген – низ острый, верх плоский, в котором хранились буза, пиво и вино. В свадебной обрядности ритуальные пироги и халву, подносимые стороне невесты, иногда заменял гёген с бузой. Был известен также кувшин в кувшине, так называемая водяная рубашка. В нем хранили айран и закваску, а также топленое масло, чтобы не испортились. Кувшины делились на *от-къошун* – кувшин, который прошел обжиг и без него – *тылы-къошун*. На гончарном круге лепили *саплы къошун*, типа ведра для носки воды, *буума-къошун* – узкое горлышко с большим объемом для хранения напитков.

Глиняная посуда (*къошун-керек*) была представлена уллу *гонпан* вместимостью в 2–3 ведра воды, *гитче гонпан* – меньше 10 литров, *сай-къошун* или *сай* – для муки плоская посуда с высокими крыльями, *джайма-къошун* – с низкими, еле заметными крыльями. Посуда для еды также была разнообразна *къошун табак*, *къошун тепшек*, *къошун аякъ*. Праздничным являлся кувшин *май-къошун*, который отправляли в подарок семье невесты. Часть крыш домов покрывалась черепицей *къошун-баш юй*. Кувшинами устанавливали границы полей. Из глины лепили также *сыбызгы* – детскую свистульку в форме петушка, гуся (ПМ. Инф.: Нёрбала Османовна Акбаева-Эркенова, 1933 (1936), сел. Новая Джегута).

Переносные печи (*тангыр*) также лепили из глины. Как отмечал побывавший в Карачае в начале XIX в. В.Н. Швецов, карачаевцы и балкарцы или “асы... пекут лепешки под горячею золою, или чореки в вырытых на два фута глубины и на 1 1/2 в диаметре ямах; эти ямы сверху уже, их обмазывают тщательно глиною, в яму кладут дрова и зажигают; когда стены придут от жару в известную температуру, тогда из приготовленного теста разделяют в полвершка или тоньше лепешки, и женщина прилепляет одну пышку подле другой к боковым краям ямы и по мере выпекания снимает каждую из них железным крюком. Этот хлеб довольно вкусен, если еще не остыл, но после делается тверд, как мягкий камень, и так сытен, что небольшого куска довольно для насыщения, особливо безприхотливому горцу” (Швецов, 1855. С. 48–51, 59–66).

Кожевенное дело. К числу древнейших ремесел относится выделка шкур и кожи, не потерявшая своего значения до последнего времени и не претерпевшая в техническом отношении особых изменений. Мужчины были заняты обработкой сыромятной кожи и скорняжным делом, изготовлением конского снаряжения, горской кожаной обуви (*чабырла*) (Хубиев (Карачайлы), 1999. С. 108) и др.

Все работы по выделке шкур, овчин, шедших на одежду и кожаные мешки, и мелкие сосуды выполнялись руками женщин. Летняя обувь (*гён чарыкъла*) – тапочки, сапожки (*чурукъла*), ичики изготовлялись женщинами. Шкуры овец, коз, крупного рогатого скота, диких животных обрабатывались однотипным способом:

1) химическая обработка (*эрик ичириу*) шкур для снятия жира и шерсти, смягчения кожи производилась специальной закваской (*балата*), сделанной из отрубей, солода, кислого молока, иногда сыворотки (нередко использовали и крупномолотый ячмень);

2) механическая обработка по очищению шкуры производилась посредством специальных инструментов, в числе которых были скребок для снятия мездры (*ири агъач*), стоячая кожемялка, очищающая мездру (*ёре талкы*), лежащая кожемялка, которой мяли кожу (*тюз*, или *джатхан талкы*);

3) в дублении кожи использовали раствор из коры дуба или ольхи;

4) отбеливание кожи производилось известью (*тытыр*) и сухими отрубями (*кыышхыр*);

5) окрашивали обработанную кожу (овчин) в черный, бежевый, желтый и палевый цвета.

Сафьян изготавливали из шкур коз (*джохар сахтиян*), овец. Особой обработке и окраске, используя листья облепихи (*сары чыгъанакъ*), подвергали кожаные мешки (*къабчык*, *тулукъ*), кожаные емкости для жидкостей – бурдюки (*гыбыт*).

Из выделанной шкуры серны или косули при помощи станочка (*сыбабха*) готовили тонкие ремешки (*тиккич*), из сухожилия крупного рогатого скота вытягивали нити (*чачакъ халы*). В зависимости от возраста ягнят, овец и коз, с которых снималась шкура и выделялись изделия, шили головные уборы, имевшие соответствующие названия (*“элтир”, “тёбеде ойнар”, “кёрпе”, “чырна”* и т.д.).

Овчины из шкур молодых овец нашли широкое применение при пошиве головных уборов, обуви, одеял и шуб, отделанных сукном, кожаных чулок (*месси*). Крупные овчины использовали на шубы для стариков (*аба тон*). Из кожи резались ремни различного хозяйственного назначения (*джиб*, *чынды*, *манс*, *джантау*, *къайшден эшилген джыджым*), основа кавказских поясов и др. Из сукна или сафьяна шили *мести* или *месси* – чулки. Они имели “свой особый характерный покррой, не имеющий ничего общего с русскими чулками. Состоят из двух частей: ступни и голенища, не длиннее 3 вершков” (Антропологическая выставка 1879–1880. С. 1, 2, 5, 6, 12, 13, 16–21). Из сафьяна с инкрустацией шились также седельные подушки. Шевро шло на бытовые мешочки, фартуки и нарукавники для стригалей и жнецов. Для нанесения аппликации и орнамента *“гебха”* использовался станочек шталек (*гебха саут*).

Было широко развито седельное производство, в работе которого принимали участие как мужчины (поделка деревянных и железных частей седла), так и женщины для изготовления подседельника – чепрака (*джауурлукъ*), седельной подушки (*атджер джастыкъ/сарчынакъ*), в обработке ремней.

Камнерезное дело. В системе прикладных народных искусств камнерезное искусство занимало почетное место, особенно в эпоху проникновения в горный край культурного влияния мусульманского Востока. Речь прежде всего идет об изготовлении надмогильных каменных стел (*сынташла*). Пространство таких плит, вытесанных из местных пород камня, покрывалось вязью арабиграфичных письмен, резным растительным и геометрическим декором (зачастую довольно плотным). Использовались не только трафареты, привнесенные с Востока, но и авторские задумки мастеров резьбы по камню, воплощавшие замысел техникой контурной и рельефной резьбы.

В таком же стиле нередко оформлялись и семейные каменные коновязи (*ат илкичле*), на которых были высечены фамильные тамги, иногда – даже родословия.

Собственно камень использовался в строительном деле – при возведении сторожевых башен (*къала*), усыпальниц (*кешене*), подземных склепов (*шыякъы*), фундаментов домов (*юйню тамалы/тюбхуна/мурдор*) и др. До принятия ислама камень использовали для строительства святилищ, христианских церквей и часовен. С исламом быт карачаевцев и балкарцев обогатился строительством мечетей, мусульманских школ, четок из камней.

Мастера-камнетесы изготавливали жернова для многочисленных ручных мельниц, жернова для размалывания смеси при изготовлении пороха, деревянные мельницы, разнообразные ступы.

Использовали также обработанные камни в религиозных обрядах. В местности Гыналары, около священного дерева Джуртда Джангыз-Терек, внутри кладбища была священная роща (*аууз-гожан*) или ее называли щедрая роща (*даркъан-аууз-гожан*), выполнявшая роль всекарачаевского святилища (*Къарачайны дарийгыны*), который был огорожен камнями с изображениями человеческих лиц. Около него строили загон (*дуркъу*), в котором откармливали жертвенное животное, вола (*өгюз*). Возле данных камней произносили клятвы (*даркъан-ант*). Как правило, весь этот обряд был посвящен громовержцу Чоппа. С укреплением ислама данный обряд перестал исполняться и сохранился в памяти карачаево-балкарского народа как деяния находившихся в заблуждении предков. Камни же были разбиты или после обработки использованы как надгробные памятники. Следует отметить, что обработанные камни, или естественные камни особой формы, посвящались божествам, выступая святилищами. В Карачае и Балкарии были известны святилища Байрым-Таш, Апсатыны-ташы, Карачайны Къадау Ташы, Карчаны-ташы и другие, самое большое их число было посвящено божеству, громовержцу Чоппа – Чоппа-ташы.

Вспомогательное значение имело *косторезное ремесло*. Археологические находки костяных предметов (пряслиц, гребней, ножей для шлифовки изделий, иголок, охотничьего инвентаря и др.) свидетельствуют о развитии этого дела. На обработку шли кости и рога диких и домашних животных. Из них вырезались ложки, наборы для поясов, газыри для черкесок, пороховницы (*от орун*). Рог и кость находили применение в седельном производстве; костяными ручками снабжались ножи. Известны и костяные наконечники стрел. Козьи рога использовались для изготовления наконечников деревянных вил, а также вешалок. Из берцовой кости (*ашыкъ илик*) делали мочеводные трубки (*сыппа*) для люлек грудных детей. Овечьи бабки использовались



Каптаж над источником во дворе (Карачай, квартал Байчоровых, конец XIX в.).

Из личного архива А.И. Айбазова

для игры в алькики (*ашыкъ оюн*). Из кости изготовляли игральный волчок (*хойнух*). Отметим, что изделия из рога и кости редко поступали в торговлю, но сырье (особенно рога) охотно реализовывались торговцами Южного Кавказа. Торговали в основном изделиями из рога, из которых вырезали ручки клюки, ножей, кинжалов, детские игрушки. Их охотно продавали на ярмарках, одна, например, ручка для клюки стоила до 5 коп., а для палки *гиздох-таяк* из боярышника, украшенного на концах обработанными рогами и костями, стоимость доходила до 40 коп. (*эки апас*). Несмотря на принятие ислама в быту карачаевки и балкарки для отделения шерсти от кожи продолжали использовать инструменты (*къурму*), изготовленные из клыка кабана.

О том, что у предков карачаево-балкарского народа косторезное ремесло достигло высокого уровня, свидетельствует открытая совсем недавно археологической экспедицией Института археологии РАН в Карачаево-Черкесии мастерская, располагающаяся в северо-западной части Хумаринского городища. Здесь найдены инструменты для обработки кости – сверла, ножи, пробойники. В помещении мастерской в большом количестве были обнаружены заготовки и готовые изделия из рога оленя и крупного рогатого скота. Аналогичные находки ранее были сделаны в слоях средневекового города Саркела-Белой Вежи (*Флёрова*, 2001. Рис. 61). Среди Хумаринских материалов некоторые изделия не имеют аналогий, однако другие, например игральные, кости довольно часто встречаются на памятниках Хазарского каганата (*Флёрова*, 2001. Рис. 54, 1–5). Одна из Хумаринских находок заслуживает особого внимания. Это небольшое изделие имеет сквозное отверстие посередине, оно хорошо отполировано и вероятнее всего использовалось в ткацком деле. Аналогии ему довольно часто встречаются в этнографических материалах Карачая. О существовании ковроткачества на Кавказе свидетельствуют также различные роговые острия, которые применялись здесь для пробивания утка к основе (*Пиралов*, 1913. С. 72. Рис. 50). Следует также отметить, что в мастерской найдено несколько шильев и иголка, которые использовались, вероятно, для починки одежды, обуви и изделий из кожи. На соседнем раскопе была найдена костяная игольница. В северной части Хумаринской мастерской были обнаружены фрагменты заготовок и готовые бронзовые и железные изделия, назначение которых не вполне поддается объяснению, среди них, однако, встречены фрагменты незавершенных изделий, вполне сопоставляемых с конечной продукцией. Из инструментов, подтверждающих, что здесь занимались также и ювелирной работой, говорят небольшие напильники, пробойники, пинцет. Похожие напильники известны на территории домонгольской Руси (*Колчин*, 1953. С. 67. Рис. 20). В мастерской найдено также большое количество отходов кузнечного производства. Среди них – железные пластинки, стержни круглого и четырехугольного сечения, обрезки проволоки, перекрученные стержни, предназначавшиеся для изготовления дротовых изделий. Состав этих отходов обнаруживает полное сходство с находками из мест металлообработки раннесредневекового ремесленного центра на Ладоге (*Рябинин*, 1994. С. 40. Рис. 19. С. 42. Рис. 21). О высоком развитии кузнечного мастерства на территории современных Карачая и Балкарии в VIII–X вв. говорит большое количество изделий из различных металлов и, в первую очередь, из железа. Среди этих изделий наиболее многочисленны предметы вооружения – топоры, наконечники стрел и копий, клинки сабель

и другие, имеющие аналогии в находках из позднесредневековых карачаево-балкарских захоронений.

В жизнеобеспечении карачаевцев и балкарцев *охотничий промысел* занимал особое место. Археологические находки костей промысловых животных свидетельствуют, что объектом охоты в прошлом были олени, горные козлы, косули, кабаны, медведи, лисы, зайцы, волки, куницы. Охотились горцы и на зубров, которые в изобилии водились в верховьях Кубани. Ярким подтверждением охотничьего образа жизни населения на протяжении веков служит топонимика: *Аюлю Къол* (“Медвежья Балка”), *Борсукълу* (“Барсучье /место/”), *Доммай* (“Зубр”), *Джугъутурлу Чат* (“Турья Лощина”), *Покун Сырт* (“Плато /диких/ баранов”), *Мамучар Сырты* (“Плато Волкодава”), *Тонгуз Къулакъ* (“Свиная Балка”) и др. До распространения огнестрельного оружия охотились при помощи лука (*джая*) и стрел (*садакъ/голия*). В фольклоре упоминается специальная охотничья обувь с шипами (*тагъай*). В охотничьей практике издревле бытовали ловушки (*къабхан*) и западни (*тузакъ, джырынакълы уру*).

5. ТРАДИЦИОННОЕ ВОЕННОЕ ДЕЛО И ВООРУЖЕНИЕ

Комплекс вооружения. На протяжении всего позднего Средневековья оружейное дело в основной части карачаево-балкарских обществ, как и на всем Северном Кавказе, оставалось кустарным, так и не достигнув уровня цеховой организации. Единственное развитие изготовления оружия достигло в Учкуланском обществе Большого Карачая, где имелось семь цехов, не считая десяти кузниц по изготовлению вооружения. Цеховая организация была иерархичной. Высшие дворяне выполняли роль руководителей (*гекги-хутла*), его помощниками, как бы заместителями, являлись *деккушла* или *темир-уста-баиш*. Мастера (*темир-уста*) имели достаточно много привилегий. Они же распределяли полученное вознаграждение за проделанную работу. Работники именовались по специальностям – *хонпарачы* (литейщик пуль), *салачы* (специалист по прикладам), *турубчу* (литейщик ружейных стволов и штыков). Сбытчиков называли *окътоб непечи* (продавец оружия).

Тем не менее оживленная торговля, установившиеся связи с Османской империей (*Аствацатурян*, 2002. С. 39), Крымским ханством, шахским Ираном и Российской империей, где данная отрасль производства базировалась на мощных ресурсах государства (административных, протекционистских, финансово-материальных и пр.), а само оружейное производство, например, в Османской империи, делилось на 36 специальностей (Там же. С. 40) давали возможность народам Северного Кавказа, в том числе карачаево-балкарцам, имевшим на то средства и возможности, приобретать вооружение на рынках названных стран (Северный Кавказ... 2006. С. 309; *Тэбу де Мариньи, Дюбуа де Монпере*, 2002. С. 54); не случайно на Центральном Предкавказье сохранились наименования клинков “египетских”, “сирийских”, “иранских” (*Асхабов*, 2001. С. 49, 208). В XVIII в. на Северный Кавказ из Турции и Крыма поступало и качественное сырье, включая железо и

сталь, для изготовления холодного оружия (Северный Кавказ... С. 175, 193, 203, 205).

В то же время, несмотря на давление импортного вооружения в Карачае и Балкарии, мастера по изготовлению вооружения создали все известные их виды и типы, о чем свидетельствуют многочисленные названия. В позднем Средневековье категория наступательного вооружения (холодного оружия ближнего и дистанционного боя) у карачаево-балкарцев включала такие виды:

а) ударное: кистень (*бурдух къамчи*) (Акбаев, 2011. С. 120), палица (*токъ-макъ*), дубина (*ылыхтын/лыхтын; къазыкъ* /второе значение: “кол”/);

б) рубящее: боевой топор (*зида, балта*);

в) рубяще-колющее: меч (*сапран къылыч*, устар. *кӧчӧргю-къылыч*), сабля (*къылыч* или *къын-къылыч*), кинжал (*къама*), нож (*бычакъ*), подкинжальный нож (*кезлик*);

г) колюще-метательное: пика, дротик (*муджура*), копье (*сюнгу*) и его тяжелая разновидность – *гебох*;

д) метательное: лук (*джая, садакъ джая*) со стрелами (*окъ, садакъ*), самострел (*солтанджая*) (Карачаево-балкарские деятели культуры. 1993. С. 242); праща (*дорбасын*) (КБРС. 1989. С. 207); камнемет (*сыйыртхы*) (КМТАС. 2005. С. 259).

Касаясь старинных видов вооружения карачаевцев и балкарцев, Г.-Ю. Клапрот (1807–1808 гг.) писал, что “прежде они употребляли... два разных вида охотничьих копей, именуемых сунгех и муджура” (Клапрот, 2008. С. 172). Те же сведения, но не приводя карачаево-балкарских наименований, повторяет и И. Бларамберг (1830-е годы): “...в прежние времена у них были... два различных вида пик” (Бларамберг, 1999. С. 310).

Известны также разные наименования:

– кинжалов (*къама*): “обоюдоострый кама” (*думада къама*) (КМОС. С. 208; Акбаев, 2011. С. 108), “черный кама” (*къара къама*), “большой кама” (*уллу къама*), “малый кама” (*гитче къама*);

– клинков (*къылыч*): “черный кылыч” (*къара къылыч*), “кривой кылыч” (*джатхан къылыч*, ср.: *ятаган*), “большой кылыч”, видимо, меч (*уллу къылыч*), “сворачивающийся кылыч” (*чырмалган къылыч*), “растягивающийся кылыч” (*созулган къылыч*) (Акбаев, 2011. С. 101, 102).

Среди оружия данной категории можно назвать клинок *горда*, который упоминается (в версиях: *гурда, хурыда*) не только у карачаевцев и балкарцев, но и у других народов региона – грузин, адыгов, вайнахов, осетин (Чикова-ни, 1966. С. 212; Мижаев, 1973. С. 78; Асхабов, 2001. С. 54, 63; Абаев, 1959. С. 524; КБРС. С. 188). В карачаево-балкарском фольклоре упоминается и меч (*сыртын*) (Карачаево-балкарские деятели культуры... 1993. С. 242), *силфин* (КМТАС. С. 151), а также клинок *зульфугар/сулгагъар/сюлтюгор* (КМТАС. С. 222, 297; Къарачай-малкъар фольклор.. 1996. С. 573, 574; КБРС. С. 591). Специалисты по оружию отмечают, что сабля типа “зульфакар”, известная горцам Кавказа (Асхабов, 2001. С. 101), производилась в Иране и поступала также в Османскую империю. На ее лезвии помещалась надпись “Нет героя, кроме Али, нет меча, кроме Зульфакара” и изображение исторического прообраза – легендарного меча с раздвоенным острием (*Аствацатурян*, 2002. С. 117, 137), который наделен собственным именем *Зульфакар* (от араб. *zu-l-*

faqar “обладатель позвонков”). По преданию, пророк Мухаммад отобрал этот меч у врага в битве при Бадре и затем подарил будущему халифу Али (ум. в 661 г.) (Баранов, 1996. С. 604).

К защитному вооружению относились панцирь (*бютёу-кюбе*), кольчуга (*кюбе*), подкольчужник (*кюбе къапталы*), щит (*къалкъан, чанакълы къалкъан*), шлем (*такъыя*, сохранился и архаизм *дюркёу* в значении “шлем”) (Каракетов, 1995. С. 240).

Касаясь данной категории вооружения, Г.-Ю. Клапрот пишет, что в прошлом карачаевцы “потребляли также щиты (*калхан*)” (Клапрот, 2008. С. 172). Кроме того, использовались и металлические налокотники, о чем упоминается и в историко-героических песнях (например, в одном из вариантов песни “Татаркъан” говорится, что “Крымшамхалов доблестный Гилястан сделал себе нарукавники из белого серебра” (Карачаево-балкарские деятели культуры... 1993. С. 95). В фольклоре упоминается и о поножах *истем* (*ачым истем*), которые производились из волчьей шкуры (Каракетов, 1995. С. 239), игравшей также и роль оберега.

Впервые на Северном Кавказе огнестрельное оружие, а точнее – фитильное ружье (пищаль), было использовано армией Тимура в сражении с золотоордынским ханом Тохтамышем на р. Тереке (1395 г.) (Гутнов, 1989. С. 66). Под влиянием прежде всего мусульманских государств фитильное ружье у северо-кавказских народов распространилось в XV–XVI вв. (Там же. С. 38), что отражено в карачаево-балкарских преданиях. Одно из них гласит, что Басият – предок князей-*басиятов* – первоначально жил в Маджаре, а в Балкарское (Верхне-Черекское) ущелье пришел “с огнестрельным оружием, о котором в то время горцы не имели понятия... Порох в его ружье воспламенялся, и раздавался выстрел, когда он подносил к дырочкам ствола ружья огонь (надо полагать, это было фитильное ружье)”. Своим ружьем Басият произвел “такое сильное впечатление на малкарцев, что они добровольно подчиняются ему” (Абаев, 1980. С. 93, 94).

Кстати, не случайно у вайнахов фиксируется “маджарское ружье” (*мажар тон*), которое по преданию изготовлялось в городе Маджар (*Мажар-Гала*) (Асхабов, 2001. С. 212). Добавим, что в русских записях 1830-х годов говорится: “...по утверждениям тех же карачаевцев, они пришли на свою нынешнюю территорию из Маджар еще до того, как черкесы пришли в Кабарду” (Бларамберг, 1999. С. 308). Известно, что в Османской империи первой стадией производства ручного огнестрельного оружия были мушкетеры, т.е. ружья с фитильным замком (*mousquet-a-mesche*), которые поступали на Кавказ (Моков, 2001. С. 85; Аствацатурян, 2002. С. 204–206). В позднем Средневековье (XVI в.) горцы Северного Кавказа “еще не делали огнестрельного оружия, а привозные пищали были у них редкостью” (Моков, 2001. С. 29). Они поступали из Турции и Крыма прежде всего к феодальной верхушке. В карачаево-балкарском языке сохранились наименования фитильного ружья – *къуу ушкок* (от *къуу* “фитиль” + *ушкок* “ружье”); *къауал* (от др.-тюрк. *qav* “трут” + *al* им. образ. афф.) (Акбаев, 2011. С. 123, 125).

Следующий этап – ружья с кремневым замком, или фузеи (фр. *fusil*), известные у турок в 1670-е годы. Использованная ими разновидность замка (тур. *çakmak*; однокоренной с кар.-балк. *чакъгъыч/чакъма* “огниво, кресало”, от др.-тюрк. *çak* “высекать”) получила известность и на Кавказе (Аствац-

турян, 2002. С. 213, 217, 269). У карачаево-балкарцев такой тип ружья известен как *таш ушкок*, где *таш* “камень” сокращенный термин от *отлукъ-таш* “кремень” (Акбаев, 2011. С. 123, 131).

Северокавказцы стали сами производить ружья, хотя и в ограниченном количестве, с XVII в.; у карачаевцев имена мастеров этого дела были известны всему народу (Карачаевцы. 1978. С. 84). Но все же для полноценного производства ружей рукодельного мастерства было недостаточно – полноценная технология изготовления ружейной, ствольной стали оставалась монополией специализированных цехов, фабричного производства. Поэтому, например, жители Кубани продолжали приобретать в Османской империи стволы ружей и пистолетов (Тэбу де Мариньи, 2002. С. 54).

В карачаево-балкарской военной лексике сохранился большой пласт терминов, связанных с огнестрельным вооружением: пистолет – *гёрох*, *хонпара*, *тапанча* (Карачаевцы. 1978. С. 84; КБРС. С. 56, 185, 402, 475, 604, 751; КМТАС. Т. II. С. 474; 2005. Т. III. С. 807) (ср.: тур. и перс. *тапанча* “пистолет”) (Аствацатурян, 2002. С. 333); ружья – *алтыхыр*. *Къочхарлы* (Акбаев, 2011. С. 125, 126), *алтынлы*, *къазмыч*, *муджукъа* (*мечукъа*), *мылтыкъ* и *тау-мылтыкъ*, *эреджеб* и др.

У горцев прививалось традиционно бережное отношение к ружью, что отражено и в национальном фольклоре. Так, в песне “Сарыбий и Карабий” об этом говорится:

Алтынлы деб алада бир болады,
Ол тура болур гёбел кийизге чулганыб,
Къара от бла сампал ташы
Чарламазча булганыб...

Есть у них золоченое /ружье/,
Видимо, обернут в нежный войлок,
Чтобы черный порох и кремень курка
В беспорядке не дали осечки

(Къарачай-малкъар фольклор, 1996. С. 250).

Касаясь той же темы, И. Бларамберг пишет, что горцы заворачивали ружья “в шерстяной чехол или звериную (например, барсучью) шкуру”. По его данным, в первой трети XIX в. пользовались “длинным ружьем с албанским прикладом”, которое носили через плечо; с собой в поход брали “иногда так же две палки, связанные вместе ремнем, чтобы ставить на них ружье”. Использовался также шомпол (кар.-балк. *саба*) для ружья из твердого дерева с железным наконечником (“они накручивают на него тряпку, которой чистят ружье после каждого выстрела” (Бларамберг, 1999. С. 45, 246).

Албанские ружья действительно имели довольно длинный ствол (122–140 см) при калибре 14–18 мм (Аствацатурян, 2002. С. 251), и на Северный Кавказ поступали, по всей видимости, из Османской империи. Косвенно на это указывает и И.Ф. Бларамберг, сообщающий об импорте горцами вооружения из Турции (Бларамберг, 1999. С. 136).

В Хасаукинском сражении (1828 г.), по словам военного историка генерала В. Потто, карачаевцы были вооружены винтовками, т.е. нарезным оружием. В ходе сражения из-за камней и гигантских сосен, пишет он, вырывались белые клубы дыма, в котором сверкали “длинные стволы карачаевских винтовок”. Он отмечает, что у неприятеля (у карачаевцев), “вооруженного винтовками”, имелся “некоторый перевес над огнем наших гладкоствольных ружей” (Потто, 1994).

Ружье у местного населения ценилось в ту пору исключительно дорого: в 1760–1780 гг. оно стоило от 10 до 50 руб. (для справки: лошадь – 10 руб., сабля = 10–12 руб., шашка = 5–30 руб.) (Гугов, 1999. С. 308, 309). Да и позднее стоимость некоторых ружей у карачаевцев и балкарцев доходила до 100 овец (Карачаевцы. 1978. С. 84).

В 1830-е годы основной комплекс индивидуального вооружения карачаевца и балкарца состоял из ружья, пистолета, шашки и кинжала (Бларамберг, 1999. С. 310). Примерно о том же сообщает в 1848 г. и участник экспедиции в Карачай, говоря о своих спутниках – князьях Крымшамхаловых: “Все они ... вооружены ружьями, пистолетами, кинжалами, шашками, сверх того, в нагайке каждого был заткнут нож” (Газета “Ленинское знамя”. 1967. № 142).

Изготовление пороха. В Карачае и Балкарии производство пороха, а также добыча сырья, необходимого для его производства, находились на весьма высоком уровне развития. Порох, на карачаево-балкарском языке – *от* (Караулов, 1912. С. 47) или *ушкок-от* – ружейный порох. Существовали также термины, различавшие виды пороха – *тарнакъ*: горячий (*къыздыргъан-тарнакъ*, или *къара-от*), не дымящийся (*тютюнсюз-тарнакъ*).

“Согласно преданиям, – отмечает археолог Е.П. Алексеева, – карачаевцы с давних времен особым способом добывали серу и умели изготовлять порох”, добавляя, что Арканжело Ламберти во время своего пребывания в Мигрелии в 1631–1652 гг. обратил внимание на то, что карачаевцы умели делать порох (Алексеева, 1971. С. 222).

В документе 1743 г., составленном асессором Бакуниным со слов кабардинских владельцев Магомета Атажукина, Адильгеря Гиляксанова и костиковского, кумыкского владельца Алиша Хамзина, содержатся сведения о народах Центрального Кавказа, в первую очередь о балкарцах и карачаевцах, которые “весьма военные, имеют ружье огненное, также сабли и кинжалы и сами делают серу горючую, порох, и свинец, и железо из руд, находящихся в тех же горах” (Русско-Осетинские отношения в XVIII в. 1976. Т. I. С. 38).

Данные за 1807 г. о производстве пороха у карачаевцев имеются и в работе академика Г.-Ю. Клапрота: “Их горы обеспечивают им селитру и серу, и им не приходится для добывания ее, подобно черкесам, выщелачивать подстилку овечьих стойл и загородок. Их порох мелкий и отличается особенной силой” (АБКИЕА. 1974. С. 252).

Немногим позже, в 1812 г., в своей работе “Военно-топографическое и статистическое описание Кавказской губернии и соседних горских областей” полковник А.М. Буцковский сообщал, что у карачаевцев “в обитаемых ими горах находится свинцовая и железная руда, из коих выделяют пули и плавят железо, серной золы также много находится, кою и употребляют для делания пороха” (СЭПКРНКЧ. 1985. С. 34).

Высоко оценил качество карачаевского пороха известный английский агент, действовавший на территории Западной Черкесии, Эдмунд Спенсер: “В силу жесткой блокады Черкесы начали приобретать эти продукты из Карачая, или как называют их Черкесские рыцари, Каршага-Кушха..., горы которых в изобилии дают серу и селитру: их порох прекрасен, и силен, но существуют трудности по его транспортировке через снеговые горы” (Spencer, 1838. P. 284).

Декабрист Александр Якубович писал: «Они (карачаевцы) дают отдых в оба пути абрекам, снабжают их съестными припасами и порохом» (Газета «Северная пчела». 1825. № 138. 17 нояб. С. 4).

Источники до первой половины XIX в. дают сведения не только о самом факте производства пороха в Карачае, но и позволяют проследить некоторые моменты, связанные с его производством. Анонимный автор, побывавший в Карачае в 1848 г., пишет: «...по дороге к Хурлагелю, во многих осыпавшихся ребрах ущелий, я заметил белые полосы в виде полосок. Мистулов растолковал мне, что это селитра, которую образует сама природа. Горцы добывают ее для делания пороху, с невероятными трудами и опасностью. Они привязывают одного работника за пояс и спускают его с гребня оврага в пропасть до тех пор, покуда он не достигнет трещины, наполненной селитрою; а потом, когда он ее сколько нужно возьмет, его встаскивают вверх». В период своего пребывания среди западночеркесских племен наиб Шамиля Магомет-Амин «организовал производство пороха и подготовку артиллерийского парка для будущих сражений. Необходимую для изготовления пороха селитру получали из Карачая, а сера добывалась из псекупских минеральных источников» (ГАКК. Ф. 261. Оп. 1. Д. 1041. Л. 47–48; Аутлев, 2008. С. 140; Покровский, 1989. С. 229).

В.П. Невская по этому поводу пишет: «В период Кавказской войны, в связи с запрещением продавать горцам свинец и порох, широко было распространено производство пороха. В народной песне о Хасаука даже описан сам процесс его изготовления. В день битвы карачаевец Эбеккуев отправился на поиски сырья для пороха. Горный оползень затянул жилу породы, которая применялась для пороха. Только одну пригоршню нашел Эбеккуев (очевидно, речь идет о селитре) и бросился на поиски других веществ. Он нашел азалию, растер ее, добавил серы. Полученный порох рассыпал по меркам. Можно было продолжать бой «...без промедления полетели свинцовые пули», – поется в песне» (Невская, 1960. С. 67, 68).

Карачай был весьма богат серой, которая добывалась в самородном виде у западных отрогов Эльбруса. «С давних времен карачаевскому населению было известно наличие серы на западных склонах горы Эльбрус. Ее употребляли для изготовления пороха и на лечение животных» (Справочник по народному хозяйству и культуре Карачаевской автономной области. 1939. С. XII). Другой источник также подтверждает это: «...относясь осторожно к вопросу о самородной сере на Кубани, можно лишь констатировать факт нахождения таковой в ее историческом прошлом, что подтверждается... фактом приготовления карачаевцами пороха из находимой на моренах кусков серы» (Радионов, 1930. С. 615). Неудивительно в связи с этим, что один из ледников Эльбруса носит название «Кюкюртлю-чиран», т.е. «Серный ледник».

Интеграция Карачая и Балкарии в общероссийское экономическое пространство дала импульс для дальнейшего развития местных промыслов и ремесел. Карачаевцы и балкарцы наладили производство пороха уже для нужд российской армии, в которой служило немало число из их среды. Тем не менее данный вид промысла карачаево-балкарцев начал угасать в связи с ограничением российскими властями торговли порохом, свинцом, оружием, а также запрет на ношение огнестрельного оружия и т.д. В то же время среди

охотников карачаево-балкарцев производство пороха сохранялось вплоть до XX в. (Тебуев, 1975. С. 51). Автор приводит архивный документ 60-х годов XIX в., согласно которому “свинец Урусов с другими добывал прежде и ныне добывает в кузнях и продает металл”. В конце XIX в. В.Я. Тепцов сообщал: “...недра Садырлар содержат много свинцу. Карачаевцы знают места, где встречается хорошая руда этого металла. У местных охотников пули из добытого на Садырларе свинца” (Тепцов, 1892. С. 115).

6. ПОСЕЛЕНИЯ, УСАДЬБЫ, ЖИЛИЩА

Издrevле карачаево-балкарские села “эль” были расположены по р. Кубани и ее притоков, в верховьях рек Большого Зеленчука, Урупа, а также Кумы, в верховьях р. Терека и его притоков, Малки, Черек-Балкарского, Черек-Безенгийского, Чегема и Баксана и др. Для поселения в долинах ущелий, как правило, выбирались самые широкие пространства, имевшие достаточно условий для занятия скотоводством и земледелием, в первую очередь учитывались хозяйственные нужды: наличие источников воды, пахотных земель, покосных и пастбищных участков. Особо ценилась местность для поселения, рядом с которой находился родник (*къую/хую/къудукъ*). Родниковая вода (*къара-суу*, *шауда-суу* или *шаудан-суу*, от арабского *шауда* – черная, чистая + *суу* вода) использовалась как для повседневных нужд, так и для приготовления ритуальных блюд, варки пива и бузы. Места родниковых вод очищались, вокруг них строили деревянные и каменные ограды.

По морфологическим особенностям карачаево-балкарские поселения условно подразделяются на следующие типы:

- “открытого типа” (по долинам рек Хасаут, Малки, Лахрани, Мушта, Кубани, в частности Марджа-Сыну), примыкающих к этому типу стационарным кошам и выселкам, хуторам из каменных и срубных построек, являвшие собой, по сути, типичное горское поселение хуторского типа (*къабакъ*);

- укрепленные башенными комплексами (например, селение Эль-Джурт в верховьях р. Баксана);

- с укрепленными арбазами (дворами) – монументальными жилищно-хозяйственными комплексами в виде замкнутых срубных строений по периметру крытого двора (*башы джабылгъан арбаз*) в Большом Карачае.

По ландшафтно-географическому показателю они издревле делились на горные (*тау элле*) и плоскостные (*тюздеги элле*, *джигалан-элле*). Если поселения располагались на крутых склонах, то они имели резко выраженный террасированный характер, т.е. жилища устраивались уступами или ярусами, так что крыши лежащего ниже ряда служили как бы дворами для лежащего выше, и т.д. В селениях улицы тянулись серпантинном по склону, соответственно террасному расположению домов.

В таком террасном ряду в части карачаево-балкарских селений все дома как бы находились под одной крышей, так что если взобраться на крышу дома в одном конце села, можно было свободно пройти до другого конца села. Так, “Хулам, как и многие горные аулы, расположен на склоне ярусами или уступами. Плоские крыши одного яруса домов служат как бы дворами



Центральная часть аула Учкулан.
Фото И. Щукина, 1913 г.



Аул Хасаут (открытка начала XX в.)

или террасами для лежащего выше. Эти же крыши-террасы служат зачастую и дорогами. Понятно, каким образом мой конь чуть не попал ногой в дымовое отверстие сакли: мы въехали в аул по крышам. Это было здесь в порядке вещей” (Абаев, 1949. С. 273).

Для поселений, располагавшихся на более или менее ровном рельефе местности, была характерна скученность построек, а улицы в них были кривы и узки, что лишь по некоторым из них могла проехать горская арба.

В прошлом в каждом карачаево-балкарском селе, будь оно большим или маленьким, существовало особое место, называемое “*ныгыши*” – общесельская площадь. На “*ныгыше*” происходил разбор всякого рода вопросов, касающихся сельского общества. На нем разбирались также судебные и различные по характеру тяжёлые дела по обычному праву и по шариату. Здесь в беседах коротали дни седовласые старики, рассказывая различные истории и вспоминая былые времена.

В XIX в. в каждом крупном селе имелась мечеть, в некоторых по две и более мелочные и мануфактурные лавки, у которых обычно собиралась молодежь, кузни, водяные мельницы – их было во множестве во всех балкарских ущельях. В Большом Карачае селение насчитывало к середине XIX в. до 1 тыс. дворов – случай уникальный для всего Северо-Западного Кавказа, где типичные горские аулы составляли не более нескольких десятков дворов. Большой Карачай включал селения соседней Дуутской долины (Джазлык, Дуут и Артмакъ-Джурт) и Тебердинского ущелья (Джамагъат, Эль-тюбю).

Трудно определить, когда произошло образование данных селений. Согласно археологическим материалам, поселения в Карачае и Балкарии непрерывно существовали в течение столетий в тех же местах, где они располагаются и ныне. К древнейшим поселениям карачаевцев и балкарцев относятся Архыз и Загедан (Загъзан), расположенные в верховьях Большого Зеленчука. Архыз карачаевцы разделяют на два поселения – Эски-Джурт и Архыз. В XIX в. Архыз приводится и как “Старое жилище” (*Талицкий*, 1909. С. 5) или, как в записях Дюбуа де Монпере (XIX в.), “Эски-Шехир – Старый Город” (*Кузнецов*, 2002. С. 59).

У Эски-Джурта или Эски-Шахара, где по преданию находилось древнекарачаевское селение, “до сих пор из года в год дают урожай одичавшие кусты ячменя (*кийик арна*). А рядом, в нижнем Архызе, каждый год всходит рожь-многолетка” (*Шаманов*, 1971. С. 45). В преданиях говорится о поселениях, которые располагались не только в местности Архыз (верховья Большого Зеленчука), но также “в верховьях рр. Малой Лабы, Кяфара, обоих Зеленчуков, Марухи и Аксаута, ... р. Джэгетей, ... р. Баксан” (РКС. 1897. Рукопись. С. 16).

Согласно материалам 1722–1803 гг., собранным П.Г. Бутковым, “только в одном ущелье лежат до 17 селений, из коих некоторые содержат до 500 дворов. Веру исповедуют магометанскую. Богаче и добронравнее прочих горских народов... Карачаевцы населяют оба берега реки Дут (Дуут или Даут. – *Ред.*) (так называется Кубань в вершинах) у подошвы Эльбруса, имеют хутора... на реках Хоцоко [Хасаука], Хорзоко [Хурзук], Эльбусдуко, в вершинах Эшакона и Хасаута, и на равнине Кицерган” (РГВИА. Ф. 482. Оп. 1. Д. 192. Л. 135–143).

В 1807 г. академик Г.-Ю. Клапрот отмечал, что карачаевцы “живут рассеянно по берегу Хурсука, Кубани и Теберды. К карачаевцам принадлежит еще род Урусби, живущий к северо-востоку отсюда, на отрогах горы Чалпак” (АБКИЕА. 1974. С. 245, 254).

Барон Вревский в 1837 г. в Балкарском обществе насчитывал четыре аула, в Безенгийском – один, в Хуламском – один, в Чегемском – три, в Урусбиевском – один. Итого десять аулов (Очерки истории балкарского народа. 1961. С. 45). То же количество сел – десять – указывается в проекте управления мирными горцами в 1839 г. (Там же).

На карте Кавказского края, составленной в штабе отдельного Кавказского корпуса в 1842 г., в Балкарском обществе числилось 11 сел: Шканти, Цегет-Эль (Цегет-Эль. – *Авт.*), Партик (Фардык. – *Ред.*), Цегет (В. Цегет. – *Ред.*), Балкар (Малкъар или Кюнлюм. – *Авт.*), Шаурдат, Мухол, Мукуш, Кошпатыр (Коспарты. – *Ред.*) и Зылги (Зылгы); в Хуламском обществе – Хулам (В. Хулам. – *Ред.*) и Шегет (видимо, с. Усхур или Жабоевский поселок. – *Ред.*); в Безенгийском обществе – Безенгийский (с. Бызынги. – *Ред.*) и Сунжева (с. Шики. – *Ред.*); в Чегемском обществе числились семь сел: Булунгу, Орсундах (Орсундак), Кам (Кям), Табаначаева (видимо, Тюбен-Ачи. – *Ред.*), (Тёбен-Ачы), Нумова (видимо, Нумала. – *Ред.*), Чегемский (В. Чегем или Тюбен-Эль. – *Ред.*) и Мамилова (? – *Ред.*); в Урусбиевском – обществе значится один аул (см. карту расселения кабардинцев и балкарцев в первой половине XIX в.: История Кабардино-Балкарской АССР. 1967. Т. 1. Многие названия сел на карте 1842 г. даны в русской транскрипции, но, несмотря на это, их балкарская форма легко восстанавливается).

Однако здесь были упущены многие древние села. Так, в Черекском ущелье остались незафиксированными селениями Тура-Хабла (Туура-Хабла), Сауту и Курнаят, которые были основаны намного раньше, чем отмеченные на карте с. Цегет или В. Цегет. В В. Чегете жили Хуболовы, Эндреевы, Баккуевы, Хозаевы. Все они считаются выходцами из с. Мухол (Архив КБНИИ. Ф. 10. Оп. 2. Ед. хр. 5а. С. 72). К тому же в 80-х годах XIX в. в селениях Тура-Хабла и Сауту, кроме с. Курнаят, количество дворов было почти в 2 раза больше, чем в с. В. Цегет (*Кипиани*, 1884. С. 42).

В Хуламо-Безенгиевском ущелье не были зафиксированы такие старые села, как Тотур, Озен (Ёзен) и одно из двух – Усхур (Нижний Хулам) или же Жабоевский поселок. Под названием Шегет (Цегет. – *Ред.*), отмеченным на карте, можно подразумевать как с. Усхур, так и пос. Жабоевых, поскольку оба они находились на правом берегу р. Черек-Безенгийского недалеко одно от другого не на солнечной стороне. А в Балкарии любой населенный пункт, расположенный не на солнечной стороне, мог называться Чегетом. Поселок Тотур, который был вторым по величине в Хуламском обществе после В. Хулама, также не был зарегистрирован. Объясняется это, пожалуй, тем, что он был расположен рядом с с. Хулам и был принят за одно с ним село.

В Чегемском ущелье были отмечены все села, существовавшие к 1842 г., кроме с. Жарильги. В 1773 г. в Чегеме И.А. Гильденштедт фиксирует десять селений: Улу-Эльт (верное Уллу-Эль), Мимала (Нумала или Думала), Тобениншил (Тёбен ымжыл – Нижний квартал) – Бердеби (Тюбен-Эль-Бердибий), Аче (Ачы), Чеге (Чегем), Кам, Орсундак, Булунгу, Джерлиге (Жарильги) и хутор Уздоширл (Хустос-Сырт или Хушто-Сырт) (*Гильденштедт*, 1974. С. 207). Селение Верхний Чегем (Эль-түбю) некогда состояло из нескольких небольших поселков, что подтверждается семейным преданием чегемских таубиев Малкаруковых, записанным В.Ф. Миллером и М.М. Ковалевским в 1883 г. (*Миллер, Ковалевский*, 1884. С. 562).

В 1842 г. в сведениях капитана Лисовского, лично побывавшего в Большом Карачае, отмечалось, что “Карачаевцы обитают в верховьях Кубани и нижней части реки Доут, втекающей в Кубань с левой стороны... От соединения Шукулана с Хурзуком по левому берегу Кубани верст на семь вдоль ее течения тянется разбросанный аул Кюнным... Большой и хорошо устро-

отдельного Кавказского
11 сел: Шканти, Цегет-
Чегет (В. Чегет. – *Ред.*),
ухол, Мукуш, Кошпатыр
бществе – Хулам (В. Ху-
вский поселок. – *Ред.*);
ингы. – *Ред.*) и Сунжева
семь сел: Булунгу, Ор-
мо, Тюбен-Ачи. – *Ред.*),
мский (В. Чегем или Тю-
ом – обществе значится
рцев в первой половине
Т. 1. Многие названия
но, несмотря на это, их

а. Так, в Черекском уще-
на-Хабла (Туура-Хабла),
ныше, чем отмеченные
боловы, Эндревы, Бак-
Мухол (Архив КБНИИ.
их XIX в. в селениях Ту-
ров было почти в 2 раза

сированы такие старые
(Нижний Хулам) или же
– *Ред.*), отмеченным на
с. Жабоевых, поскольку
тгийского недалеко одно
обой населенный пункт,
аться Чегетом. Поселок
и обществе после В. Ху-
го, пожалуй, тем, что он
дно с ним село.

ществовавшие к 1842 г.,
штедт фиксирует десять
мала или Думала), Тобе-
(Тюбен-Эль-Бердибий),
, Джерлиге (Жарильги)
(Гильденштедт, 1974.
состояло из нескольких
м преданием чегемских
и М.М. Ковалевским в

то побывавшего в Боль-
т в верховьях Кубани и
ой стороны... От соеди-
ни верст на семь вдоль
льшой и хорошо устро-

енный аул Карт-Джурт... В одной версте ниже Джаланкульского моста Ку-
бань принимает с левой стороны реку Доут, по которой в полтора версты
от устья живут также Карачаевцы” (РГВИА. Ф. 13454. Оп. 6. Д. 444. 1842 г.
Л. 60б. – 9).

В начале XIX в. известный ученый Е. Зичи отмечал: “Осетины называют
асами тюрков в Балкарии и карачаевцев на Малке и Кубани” (ОГРИП. 1967.
С. 283). В 1859 г. карачаевцы, “имея аулы по Мушту, Лахрану, Хасауту, Мал-
ке и в других местах, были оставлены в районе Терской области” (РГВИА.
Ф. 38. Оп. 7. Д. 462. Л. 1–4). Данные селения в народе именуют Кичкине
Карачай или Гитче Карачай, т.е. Малый Карачай.

До отмены крепостного права в Карачае, т.е. до 21 ноября 1868 г., кара-
чаевские “аулы Жерештиева и Шипшикова” фиксируются в 1859 г. на Мал-
ке (Территория и расселение... 1992. С. 240–242), а также “в трех больших
аулах: Карт-Джурт, Учкулане и Хурзуке, находящихся при слиянии истоков
р. Кубани (Хурзука и Учкулана), и в хуторах по р. Дауту под названием Даут
и Джазлык, на Маре, у каменного моста на Кубани” ...есть отдельные ху-
тора на р. Худес в двух или трех местах, р. Джалан-Кол и Аман-Кол... по
несколько дворов” (СЭПКРНКЧ. 1985. С. 131). Кроме того, в 1864 г. упоми-
наются карачаевские аулы по реке Лахрань чанка Чипчиковых с 16 дворами
по реке Урду-Урду или Урду-кент “в числе 30 дворов” (ЦГА КБР. Ф. И–40.
Оп. 1. Д. 2. Л. 22). В Карачае, докладывал начальник Эльборусского округа
Н.Г. Петрусевиц, 30 и 31 октября “приступил к обязательному освобожде-
нию крестьян в аулах у Каменного моста... и на р. Маре” (СЭПКРНКЧ. 1985.
С. 141). Освобождение крестьян привело к укрупнению аулов Мара и Ташкё-
пюр. Некоторые небольшие аулы после реформ начали исчезать, лишь часть
их, как, например, аул Марджасын по р. Джалан-Колу, фиксируется еще в
1912 г. (Штофф, Беггров, 1912).

Карачаево-балкарские населенные пункты сохранили древнетюркские
обозначения, аналоги которых мы находим у хазар, печенегов, тюркоязыч-
ных алан: кьабакъ, эл, джурт, гата, кьала, кент, ымжыл, тийре. Большинство
таких названий мы встречаем в Верховьях Кубани и ее притоках – Большом
Зеленчуке, Теберде и др.: Кара-Кент, Огъары Тургул-Кент (Кяфар), Тёбен
Тургул-Кент (между Кардаником и селением Морх-эли), Инджур-Гата,
Ам-Гата, Генджа-Гата. В Черекском и Чегемском ущельях сохранились два
таких названия: Бабу-гент и Тун-Гата (Дон-Гат). Также встречаются назва-
ния: Эль-Джурт, Артмак-Джурт, Карт-Джурт, Эски-Джурт, в названии кото-
рых нельзя не заметить общетюркское обозначение поселений или общест-
ва, страны – юрт. Скорее всего в названиях сел Кичи-Балык, Джукку-Джары
(Верхний Каменомост) отразились древнетюркские обозначения поселе-
ний – балык и джар.

Таким образом, в источниках до отмены крепостного права в Карачае
фиксируются следующие селения: Карт-Джурт, Хурзук, Учкулан, Кюнньюм/
Кюнньюм-Кала, Кылиан-Кала, Кьылды, Огары Учкулан, Дуут, Джазлык,
Ташкёпюр (Джукку-джары, около 20 дворов), Мара (около 20 дворов), Мар-
джасын (более 15 дворов), Аманкол (Хассхуртукъланы кьабак – около 15
дворов), Джаланкёол (около 15 дворов), Теберда (от 50 до 120 дворов), Арт-
макъ-Джурт (около 25 дворов, рядом с селением Дуут) и др. (Большой Кара-
чай, Верховья Кубани); Чипчиковский аул (16 дворов), Лахран (Верхний и

Нижний), Урду (30 дворов), Хасаут, Кицерган, Мушт, Торкачы или Эльтаркач (Кърымшаухалланы къабакъ) и др. (Малый или Северный Карачай, верховья рек Малки и Кумы). Хутора имелись также на р. Лаба – Сюлемен-кабак (поселение Сюлемен-хаджи Каракетова) и Ахмат-кабак (поселение Ахмата Шидакова).

В источнике 1798 г. отмечается, что “Карачи одна община, в целом им приписаны 3025 дымов... Карачи изначально было царским и впоследствии сделалось княжеством. Среди их жителей есть князья, дворяне” (Иоанн Царевич. С. 3693). Под “был царским” грузинские авторы сохраняли память о названии раннесредневековой государственности карачаево-балкарского и осетинского народов, известным как Аланское царство.

В верховьях Кубани, Кумы, Малки, Баксана и Джегуты, таким образом, насчитывалось не менее 25 карачаевских селений. В большинстве селений имелись свои кладбища (*къабырла/обала*), мечети (*межгит*), до принятия ислама – часовни (*кипкинек-оку/тейрини-тоханасы* или *чиркау*), церкви (*клица*) и даже соборные храмы, как, например, церковь в Кылиан-Кала, которую именовали *сынтылы-клица* – синодальный храм или Никкол-Клиасы.

В 1852 г. в Балкарском обществе фиксируется 14 аулов, в Чегемском – 6 аулов, в Хуламском – 3 аула, в Безенгийском – 2 аула, в Урусбиевском – 3 аула (Документы по истории Балкарии... 1959. С. 40, 41). Более точные сведения о количестве сел в Балкарии относятся в основном к концу XIX в. Так, по сведениям М.З. Кипиани, в 1884 г. только в Черекском ущелье было 18 небольших аулов (*Кипиани*, 1884. С. 42).

В Хуламском обществе к концу XIX в. было пять селений. Верхний Хулам являлся самым большим и главным селом общества, в котором в 1896 г. было 138 дворовых мест с населением 1141 человек. В нем имелись две мечети, одна мелочная лавка и две временные мануфактурные (Документы по истории Балкарии... 1962. С. 14).

Рядом с а. В. Хулам, у небольшой горной речушки Чипи (Жипи) было расположено небольшое село Тотур. В нем в 1896 г. под постройками было занято 67 дворовых мест, с населением 517 человек. В селе имелась одна мечеть (Там же. С. 15). Селение Усхур, или как оно еще называлось Н. Хулам, а по первым основателям – Атабиевским, составляло отдельное поселение общества Хуламского. В нем было 32 дворовых места с населением 284 человека. В селе имелась одна мечеть (Там же. С. 15, 16).

Недалеко от с. Усхур было расположено с. Жабоево, которое также относилось к обществу Хуламскому. В нем имелось 14 дворовых мест, занятых под постройками, 147 душ обоего пола и одна мечеть (Там же. С. 16). На левобережье р. Черска-Безенгийского, недалеко от поселка В. Хулам, располагалось с. Озен, в котором было 25 дворовых мест с населением 213 человек. В селе имелась одна мечеть (Там же. С. 17). В Безенгийское общество входило всего два села: Безенги и Шики. Первое из них было расположено у подошвы крупного каменистого склона, а второе – выше его, в треугольнике двух горных речушек, на пологом склоне.

В Безенги в 1884 г. было 79 семейств с 580 душами обоего пола, а в Шики – 61 семейство с 465 душами, всего 140 семейств и 1045 душ обоего пола (*Кипиани*, 1884. С. 43). В Чегемском обществе в 1884 г. было 18 сел (Там же). По сведениям же 1896 г., в Чегемском ущелье числилось 22 от-

сёлка, т.е. у М.З. Кипиани нет таких сел, как Бопу, Жарильги (Гегралары) и Чижок-Кабак – Н. Чегем (Документы по истории Балкарии... С. 17).

В Баксанском ущелье, в Урусбиевском обществе, по данным 1896 г., числилось 23 отсёлка: Шашбыват (Шашбауат), Гижгит, Кичи Камык, Уллу Камык, Гирхожан, Эль-Джурт), Тютю, Кызылкёз (Къызылкёз), Муколан (Муккулан), Чалмас (Чылмас), Кильды (Кылды), Камыш (Къамиш), Учкумель (Ючкам Эль) (В. Баксан), Киртык (Кыртык), Курму, Козген (Къызген), Губасанты, Джапыртала (Чапыр-тала), Тегенекли, Гягиш, Койсурулген (Къойсюрюлген), Иткол (Ит къол), Терскол (Терс къол) (Там же. С. 19). В этом обществе имелись одно сельское правление, три мечети и три мануфактурные лавки.

Имеющиеся данные о количестве дворов и семей в карачаево-балкарских селениях в 80–90-х годах XIX в. говорят о том, что одни из них представляли собой крупные населенные пункты, другие – мелкие, в несколько дворов, и, как правило, более крупными были старинные села. Так, в Черекском ущелье преимущественно все села имели более или менее крупные населенные пункты, за исключением Зарашки (Башиевский), Темукуевского, Глашевского, Н. Чегета, Аппаевского, Азаматовского. Эти села были образованы в разное время, в основном до отмены крепостного права. Некоторые из них, такие как Глашевский и Башиевский, были зимовниками, в которых содержали скот и временно жили люди и лишь впоследствии, после отмены крепостного права, они стали местом постоянного жительства (*Робакидзе*, 1963. С. 193).

В Хуламо-Безенгийском ущелье крупными населенными пунктами были такие села, как Безенги, В. Хулам, Шики, Тотур, которые образовались в древности. В Чегемском ущелье наиболее старинными селами были Эльтюбю (В. Чегем), Булунгу, Нумала (Думала), Орсундак, Кам, Жарильги. Одной из характерных особенностей балкарских селений в XIX – начале XX в. было то, что по своим морфологическим признакам они подразделялись на поли- и монофамильные образования или моногенные и полигенные. В Черекском ущелье однофамильными поселками были Зарашки – Башиевский (Башилары), Глашевский (Гылашлары), Темукуевский (Темукулары), Азаматовский (Азаматлары) и Аппаевский (Аппалары). В Хуламо-Безенгийском ущелье однофамильным было только с. Жабоево (Жаболары). Первоначально моногенным было также и селение Усхур, которое в народе еще называют Атабиевским (Атабийлары).

В Чегемском ущелье однофамильные поселки, за исключением Геграево (Гегралары), отсутствовали, но зато здесь к 90-м годам XIX в. было много сел, в которых проживало в среднем 2–3 фамилии. К таким селам относились: Суусузла, Тызги, Быкмылги, Джора, Бетургу, Кёк-Таш, Жуунгу, Актопрак, Кала, Гюдюргу и Бопу, которые, несомненно, были основаны позднее.

В Баксанском ущелье моногенных поселков насчитывалось больше. Здесь к 90-м годам XIX в., можно сказать, было одно полигенное село – это В. Баксан (Урусбиево). Остальные, в большинстве своем, представляли собой однофамильные небольшие поселки. (Адыл суу) (Согалары), Курму (Абдулалары), Адырсу (Адыр суу) (Моллалары), Чалмас (Будайлары), Шашбават (Ахматлары), Гижгит (Узденлары) (Ёзденлары). А такие села, как Терскол, Иткол, Тегенекли, Гягиш, Джапыртала, Кызген, Тёгерек-Тала, Камыш (Къа-

миш), Кылды, Н. Чалмас, Муколан, Эльжурту и Камык, были заселены 2–3 фамилиями.

К однофамильным поселкам вначале также, видимо, относились Гирхожан, в котором проживали Этезовы, и Былым, который раньше назывался Озороковским хутором. Официально эти перечисленные выше поселки, кроме селений Урусбиевского и Гирхожана, числились к концу 90-х годов XIX в. отселками и в территориально-административном отношении причислялись к с. Урусбиевскому. Все жители данных отселков по посемейным спискам состояли в с. Урусбиевском.

Именно о такого рода селах Н.П. Тульчинский в начале XX в. писал: “Почти каждый поселок в горских обществах составляет семейную общину, носящую одну общую фамилию и происходящую от одного родоначальника, но в обыденной жизни каждый двор живет обособленно, управляемым старшим в доме” (Тульчинский, 1903. С. 179). Таким образом, моногенных сел, т.е. населенных одной фамилией, больше всего насчитывалось в Баксанском ущелье, образование которых было вызвано экономическими причинами, т.е. разрастанием населения в основных селах и нехваткой земли. Это вынуждало целые фамилии или отдельные семьи отпочковываться от основного села и поселяться, если это было в пределах территории сельской общины, на том месте, которое выделяло им общество в лице феодала. Такими селениями в Черекском ущелье, например, были В. Чегет, Н. Чегет, Азаматлары, Аппайлары, Темуккулары. Образование однофамильных поселков происходило в результате выделения отдельных семейств или целой фамилии и поселения их на постоянное местожительство в зимовниках или хуторах – в пореформенный период. Как в первом, так и во втором случае такого рода моногенные села являлись более поздними и не представляли той древней формы, которая основывалась на родовом принципе поселения. Они лишь воспроизводили его древний прототип.

Селения Большого и Малого Карачая, Баксанского, Балкарского, Безенгиевского, Холамского, Чегемского обществ были разбиты на родовые поселки (*тийре*), которые в ходе увеличения численности населения и небольшой удаленности одно от другого данных поселков формировали крупные населенные пункты. Почти в каждом тийре имелись кузницы, мельницы, квартальные кладбища (*тийре къабырла*), до принятия ислама святилища (*дарийгъын*) и капища (*даркъан*), часовни, а после принятия – мечети и т.п. Тийре Карачая за редким исключением было полигенным и, называясь по имени владельческого рода, объединяло поселки вольноотпущенников (*азат*), вассалов, дворян низшего разряда из караузденей и каракишей.

Были также поселения, состоящие из одного владельческого тухума, крепостные крестьяне которых проживали не отдельно, а в усадьбах владельцев. Вольноотпущенники в таких поселениях также жили рядом с владельцами, но не образуя отдельного поселка. По политико-правовому и экономическому положению поселения причислялись к определенному обществу или более крупному селению. Например, Гаузалары кабак (селение Гаузаевых, Хубиевых) относился к Хубиевскому поселению, кабачные населенные пункты по Аман-колу, Джалан-колу и т.д. приписывались к Крымшамхаловым, а при определении их пространственной и политико-правовой принадлежности к Картджуртскому обществу, Артмак-Джурт – к Дуутскому.

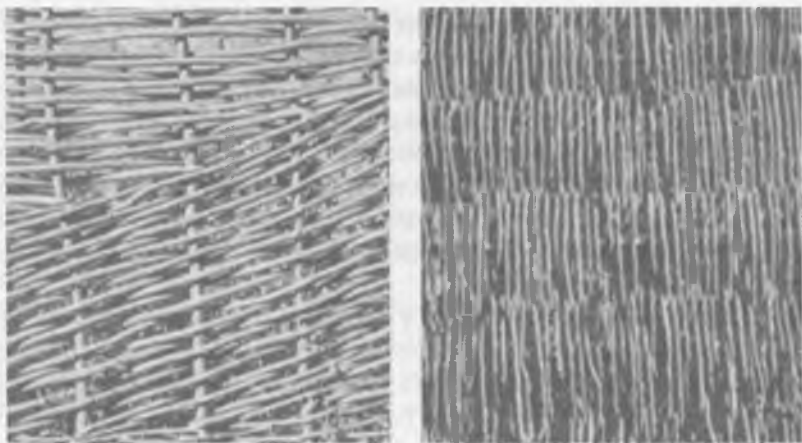
В связи с ростом численности населения и нехваткой земельных ресурсов отдельные семьи переселялись из своего квартала или селения в другие места – не только вблизи аула, но и в район зимних кошей, где образовывали постоянные хутора. В случае отсутствия таких возможностей семьи укрупнялись, тем самым малая семья превращалась в большую. В то же время такие семьи не имели никакого отношения к древним патриархальным большим семьям, что видно по архивным данным XIX в., судебным тяжбам в семьях, связанным с землевладением, землепользованием, принадлежностью движимого и недвижимого имущества.

После отмены крепостного права у карачаевцев Большого Карачая и выделения им части казенных земель происходил процесс переселения в долины рек Джегуты, Теберды, Мары, Хасаута, в места хуторов и селений, которые за счет переселенцев укрупнялись и были официально признаны как населенные пункты Российской империи: Верхняя Теберда (Огъары Теберди) и Нижняя Теберда (Сынты), Каменноост (Ташкёпюр), Мара, Джегутинское. В 1909 г. Хумаринское укрепление, в котором находились административные здания Карачая и проживали представители аристократии, было заселено представителями узденских фамилий Элькановых, Тотуркуловых, Лайпановых и преобразовано в селение Воронцово-Карачаевское, или Ак-Кала (нынешний Новый Карачай, по-карачевски *Джангы эл*). На р. Маре уздени продолжали жить обособленно и после подселения к ним абазин сформировали новое поселение, известное в 1912 г. как Кячевско-Карачаевское, ныне Нижняя Мара. В процессе развития поселений происходила инфильтрация иноэтничного элемента, которые становились более многонациональными.

Усадьба. Тип и характер усадьбы в прошлом всецело находились в зависимости от ландшафтных условий. В горах различались два вида усадьбы – с вертикальной и горизонтальной застройкой. Первый известен в терской части Карачая, например, в Хасауте, а также в Чегеме, Безенги, Холаме и в Малкаре, где усадьбы были крайне незначительными по площади и располагались на разных уровнях горного ската. Второй вид усадеб преобладал в Большом Карачае.

Особое внимание в горских усадьбах уделялось возведению ограды и оформлению въезда. Известные разнообразные виды оград – из сложенных камней (*хунала*, *таш-хуна*), тын (*агъач буруу*, *тёнгертег буруу*), плетень (*чалман*). В Большом Карачае и Балкарии чаще изгороди были из камня, который извлекался при освоении пахотных и сенокосных участков. Иногда они обрабатывались.

В эпоху Средневековья строились каменные укрепления, составлявшие комплекс феодальной усадьбы, включавший каменный замок (*къала*), среднее селение (владельцев), внешние селения (*тыш къабакла*) зависимых сословий. Так, в селениях, или, как их называют, кварталах уллуузденей Хубиевых, кроме поселения самих Хубиевых были кабаки крепостных, вольноотпущенников, которых насчитывалось, не считая их вассалов каракишей, 661 душа обоего пола, в Чотчаевском – около 350 душ обоего пола и т.д. Зависимый люд проживал также в хуторах за пределами владельческих селений, например, князей Крымшамхаловых, уллуузденей Чотчаевых и Чомаевых и др.



Образцы плетения изгородей (по А.Я. Кузнецовой)

Феодалы владели до второй половины XIX в. закрытыми усадьбами-укреплениями – *баши джабылгъан арбаз*, именуемыми деревянными замками. Это были монументальные срубные постройки, состоявшие из нескольких жилищных и хозяйственных помещений, построенных внутри крытого двора. Все двери жилых помещений выходили в общий двор, из которого на улицу имелся лишь один выход – через мощные двойные ворота (*къабакъ эшик, арбаз эшик*), наглухо закрывавшиеся. Внутренний двор перекрывался крышей, опиравшейся в центре на несколько деревянных клетей (*беджен*), которые обмазывались глиной, белились и напоминали по своей форме многоугольные колонны. Между помещениями во многих таких замках имелось внутреннее сообщение через двор, а также были подземные тоннели (*чери-джол*), “облицованные” деревом и камнем.

Общая площадь постройки доходила от нескольких сот до 1 тыс. и более квадратных метров, и, естественно, подобные мощные постройки могли строить лишь “сильные семьи”, чаще всего бийско-узденские (княжеско-дворянские) семьи.

С присоединением к России и уходом в прошлое эпохи междоусобиц потребность в таких укрепленных усадьбах отпала. Усадьбы открытого типа, в которых имелось несколько обособленных построек, в том числе и жилищных, бытовавшие в Карачае издревле, теперь стали доминировать повсеместно во всех селениях. Вне усадьбы возводили мельницы и летние коши. Последние были характерны преимущественно для карачаевцев, которые в летнюю пору переселялись на коши целыми семьями, оставляя в селении стариков, прислугу, часть охраны.

Жилище. За долгие века карачаево-балкарское жилище претерпело существенную эволюцию. Для возведения жилых и хозяйственных построек карачаевцы и балкарцы применяли камень и дерево. Если камень, как строительный материал, имелся во всех ущельях, то лес в изобилии был только в верховьях Кубани и Малки, в Баксанском ущелье. Развитие и изменение жилища в кубанском Карачае происходило не так медленно, как в соседних иноэтнических обществах. Они не были лишены элементов декоративно-художественного значения. В этом регионе дома, клетки, дверные проемы,



Типы опорных столбов в жилище.
Архив Ю.Н. Асанова

двери, внутренние подпорки на потолке, чердачные проемы в сенях были украшены резьбой по дереву.

В Черекском, Хуламо-Безенгийском и Чегемском ущельях стены жилищ сооружались из камня, а в Кубанском и Баксанском ущельях – в сочетании камня и дерева или только из дерева. По этому поводу в 70-х годах XIX в. А.И. Дроздовский писал: “В высоких долинах рек Череха и Чегема, где поселились Балкарцы, Хуламцы, Безенгиевцы и Чегемцы, леса вовсе нет, даже мелкого. Горцы доставляют лес к себе для построек и для топлива снизу, из лесной полосы. Бревна таскают по горам волоком, на быках, дрова же, необходимые для топлива, возят выюками на ослах и катерах (мулах)” (Дроздовский, 1870. С. 13).



Опорный столб (беджен), клеть в старинном карачаевском доме (XVII–XVIII вв., аул Дуут). Фотоархив КБНЦГИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 5 (Жилище)

Исходя из отдельных архитектурных особенностей, проявляющихся в использовании различных строительных материалов, приемами возведения построек, решением отдельных конструктивных элементов жилища – стен, кровли, опор, проемов и т.д., специалисты выделяют четыре типа карачаево-балкарских построек: Черекский – каменное жилище с плоской кровлей; Хуламо-Безенгийский – каменное (камень сланец) жилище с плоской кровлей, но иногда с полого-двухскатной; Чегемский – каменное и в сочетании с деревом жилище иногда с плоской, но преимущественно полого-двухскатной кровлей; Баксанский – повсеместное распространение сочетания камня с деревом или деревянное жилище с полого-двухскатной кровлей (Тулчинский. С. 201; Бернштейн, 1960. С. 180; Пионтек, 1961. С. 108; Асанов, 1976. С. 29–65).

В обществах кубанского Карачая были также распространены те же карачаево-балкарские типы построек, но с единственной разницей, что кровли здесь были двухскатные, а в некоторых постройках, предназначенных для молодоженов, они имели форму купола. Здесь же конструкция жилища была более сложной.

Наиболее древний из типов карачаево-балкарских жилищ – *уллу юй* (букв. “большой дом”), который, скорее всего в прошлом, состоял из:

а) однокамерного жилища, где в одном помещении ночевали все члены семьи, чьи постели располагались вокруг очага, топившегося по-черному, а также примыкавших к нему и соединявшихся с ним посредством внутренних дверей; б) комнаты с запасами продуктов и скарба (*гёзен* и *гуму*); в) помещения для домашнего скота.

В средневековом Карачае жилищные постройки были как срубные (*тён-гертге юй*), так и каменные (*таш юй*). Камень в Карачае был “представлен достаточно широко в местной архитектуре. Мы видим его в фундаменте в виде угловых камней и в виде цоколя, для обкладки снаружи срубов... Старые дома... почти до крыши были возведены из камня, и только два-три

верхних венца были рубленными из дерева... По ходу обследования создана реконструкция эволюции жилища в Большом Карачае: каменные дома, далее каменные до высоты 160–170 см, сверху покрытые двумя-тремя венцами сруба с кровлей в два пологих ската, держащемся на самцах” (Северокавказский отряд. 1977 г. Собираатель В.П. Кобычев, 14 сент. Тет. 1. Л. 19об., 20, 25. Личный архив М.Д. Каракетова). Тем не менее наибольшее распространение получили деревянные срубы.

Жилищные помещения в крытых арбазах – очажный дом (*от юй*), гостиная комната (*къонакъ юй*), отдельные комнаты для незамужних девушек (*къызкъардашлыкъ*) и мальчиков (*джаштёлю юй*), комнаты молодоженов (*отоу*). Помещения, кроме комнаты молодоженов, сообщались одна с другой. Названия комнат имеют тюркские корни, а термин *къызкардашлыкъ* (букв. сестринский) встречается в языке крайне редко. В других случаях применяют слово *эгеч* – сестра. Состоятельные слои населения жили в двух-трех и более камерных домах, в которых к большой комнате примыкала и гостиная (кунацкая). Кунацкие нередко строили отдельно от усадьбы, но внутри каменных или сложенных из бревен и камней оград.

По сделанной в 1831 г. заметке офицера царской армии Антропова “Карачаевцы имеют сакли, рубленные из соснового дерева, имеют домашние обзаведения, конюшни и хлева, устроенные из плетеного хвороста; для сыпки хлеба имеют так называемые сапётки, сделанные из хвороста и обмазанные глиной” (РГВИА. Ф. 13454. Оп. 6. Д. 73. Л. 2).

В XIX в. сохранялась популярность другого традиционного типа жилища – длинного, “суставчатого” дома (*уллу от юй*), состоявшего из нескольких примыкавших одно к другому жилых комнат. Создавались они путем пристройки к родительскому дому отдельных комнат женатых семей, имевших свои выходы во двор.

В этом же столетии длинный дом представляет галерею вдоль фасада, на которую имелся выход из каждой семейной постройки. Состоятельные семьи строили также двухэтажные дома открытого типа: первый этаж отводился под хлев, кухню (*аш этген юй/ашихана/ашюй*), а второй – под жилье. *Аш этген юй* и *уллу от юй* отличались тем, что в одном готовила и жила прислуга, во втором – хозяин дома, для которого был устроен камин для отопления.

В целом, как отмечалось в середине XIX в.: “Сакли Карачаевцев состоят из длинных сеней и длинной приёмной комнаты; к середине внутренней стены приделывается навес с отверстием, выходящий в широкую и длинную круглую трубу, сплетенную из лозы и обмазанную сырой глиной; под навесом четырехугольной фигуры устраивают очаг в уровень с полом...; кровать занимает почётное место, головою к камину; она отставляется от стены...; перед камином ставится узкая длинная скамья, на которую накладывается



Скат (бектуунлукъ) в старинном карачаевском доме (XVII–XVIII вв., аул Дуут).

Фотоархив КБНЦГИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 5 (Жилище)

нечто вроде нашей каретной подушки, с матерчатой покрывкой; иногда в конце, противоположном кровати, делают отверстие вроде окна и под ним устраивают нары для гостей ... потолки и все брусья внутри обтесаны чисто, гладко и прочно прилажены. Снаружи сакли имеют бревенчатый вид русских изб, но они длиннее, шире и ниже последних ... двери и ... ставни делаются в два отвора; верхние их оконечности, сдвинутые засовом, имеют овальный вид" (Г-Д., 1849. С. 57–103).

В террасных карачаево-балкарских постройках, как правило, весь комплекс строений находился в один ряд под одной кровлей. Двор "арбаз" был небольшим. Теневой навес "джатма/жатма" перед жильем и небольшая площадка перед ним, которая вела на крышу лежащего ниже дома. Правда, если жилища строились на более или менее ровных местах, то перед каждым домом имелся небольшой двор, который был огорожен невысоким каменным забором "хуна". У наиболее зажиточных горцев дворы были просторные. В верхнекубанских обществах, наряду со строительством длинных домов, строили вариант трехчастного жилища с верандой и одним общим входом.

В XIX в. *баши джабылган арбазы* перестраиваются по новой планировочной схеме: дома квадратного типа с двухрядным расположением помещений, состоящим из 4–6 жилых комнат, внутренним коридором и верандами (галереей) по внутреннему и заднему фасаду. Особым видом деревянного зодчества являлось турлучное жилище, обмазанное глиной. В жилых домах плетение было двухрядным, а в хозяйственных строениях – однорядным. Толчком к строительству домов городского типа послужили общественные строения – школы и правления, появившиеся не позже 1790-х годов и ставшие популярными в 1840–1880-е годы. Касаясь строительной техники, следует отметить, что в жилищах, сооруженных издревле, строился специальный фундамент (*тюб-хуна/мурдор/мыртарлык-хуна, юй-тамал*), напоминающий сложенные один на другой плоские, нередко обработанные камни, обмазанные глиной. Фундамент был невысокий и не очень выступал над землей. В некоторых домах роль фундамента выполняли специально подбираемые смолистые бревна. Появление домов на специальном высоком фундаменте или цоколе в срубной и закладной технике, имевшей место в древних жилищах, бытовали в XVII в., а начиная с XIX в. они стали доминировать в Карачае и Балкарии. Типы крыш (форма, материал изготовления и т.п.) обуславливались ландшафтными, природно-климатическими условиями. В местах, обильных осадками, крышу делали более покатой, а в сухих (засушливых) – плоской и пологой. Срубное жилище, известное среди карачаево-балкарцев как *къарачай юй* (карачаевский дом) и получившее наибольшее распространение в верховьях Кубани, Баксане и Чегеме, искони крылось пологой или высокой (Учкуланское общество) двухскатной крышей с соотношением высоты к основанию 1 : 5.

Скаты крыш настилали из толстых плах (или пиленых досок). Венцы в углах соединялись врубкой "в чашку". Концы бревен сруба снаружи не обрубали, оставляя их на случай крепления стен новой, примыкающей к нему, постройки. Срубы имели земляной покров, толщина которого (до 1 м) и, в особенности, плотный дерн служил надежной защитой от осадков. Для усиления прочности конструкция снаружи подпиралась столбами, а внутри жилища ее поддерживали фигурные подпорки (*маймулла* – "обезьянки").

На фасаде, обращенном обычно на юг или восток-запад, карниз переходил в плоское перекрытие галереи, тянувшейся по периметру всего жилища.

В первой половине XIX – начале XX в. под влиянием городской строительной культуры получили распространение кровельные материалы – жость и дранка, а вместо традиционных форм перекрытий расширяется ареал более высоких островерхих двух- и четырехскатных крыш, которые до этого периода в основном использовались в святилищах, позже в мечетях, склепах. В Учкуланском обществе некоторые крыши культовых сооружений покрывались сланцем, а иногда и черепицей (*кьошун-баш юй*). Правда, еще в первой половине XIX в. крыши домов в Карт-Джуртском обществе, особенно в селении Карча-Джурт, состоящем из 60 дворов, были покрыты “железными крышами” (Г-Д., 1849. С. 57–103).

Следует отметить, что архитектура башенных сооружений, склепов, мечетей почти полностью совпадала с местной конструкцией жилищ в селениях Большого Карачая. Потолки (*чырды*) в традиционном срубном жилище существовали только в *от-юй*. В домах с городской двурядной планировкой появилось потолочное перекрытие (*чардак*), для которого использовали дюймовые пиленые и отфугованные доски. В традиционном жилище для потолочного перекрытия использовали жерди, которые стелили на несколько подтесанных небольшой толщины бревен, положенных по периметру потолка, при этом чердак был только над сенями.

В старых жилищах дверной проем (*эшик*) был низким. Дверную коробку сбивали из досок, подтесанных бревен или толстых плах, соединяя их при помощи зарубок. Полотна дверей вырубали из цельного ствола в одну или две створки. Над дверью вырезали дугу (*мустук*), которую украшали нарезными фигурками животных. В крытых арбазах изначально окон (*терезеле*), выходивших на улицу, не было вовсе и в отсеках обходились скудным светом, проникающим через срединное отверстие и бойницы. Окна бойничного типа 50 × 25 см обтягивали бычьим пузырем. Позднее стали устанавливать рамочные стеклянные окна.

Пол в традиционном жилище карачаевцев был глинобитным и иногда он был ниже уровня грунта за стеной. Землю создаваемого пола плотно утрамбовывали и сверху обмазывали слоем жидкой глины, смешанной с навозом и соломой. В дальнейшем подобного рода раствором периодически обмазывали полы. В домах, в которых устраивали подвальные помещения, полы были из тесаных бревен, которые обмазывались сверху глиной. В деревянных и каменных башнях, например, в Картджуртском обществе, приспособленные для жилья перекрытия были деревянными. Таким же он был в боевых башнях.

В XIX в., в связи со строительством домов русского типа, появляются и деревянные полы. В общесемейных помещениях, служивших одновременно и кухней, полы по-прежнему оставались глинобитными. Глинобитные полы повсеместно в жилых комнатах стали дощатыми лишь в XIX в. Деревянные же в традиционном жилище верхнекубанского Карачая в основном настилались в культовых сооружениях, в домах дворян и князей. Под полами имелись подвальные помещения, которые возводились из камня и тщательно штукатурились. В таких помещениях хранили зерно, ненужный домашний скраб, а иногда здесь устраивали хлев для новорожденных ягнят, телят, козлят и даже жеребят.



Типы традиционных очагов: 1 – очаг в доме Чотчаевых, с. Хурзук; 2 – очаг в доме Али Аппаева, с. Булунгу; 3 – очаг в доме Кулиевых, с. Эльтубю; 4 – очаг в доме Айшат Тюбеевой, с. Даут; 5 – очаг в доме Амуша Глостаханова, с. Булунгу.

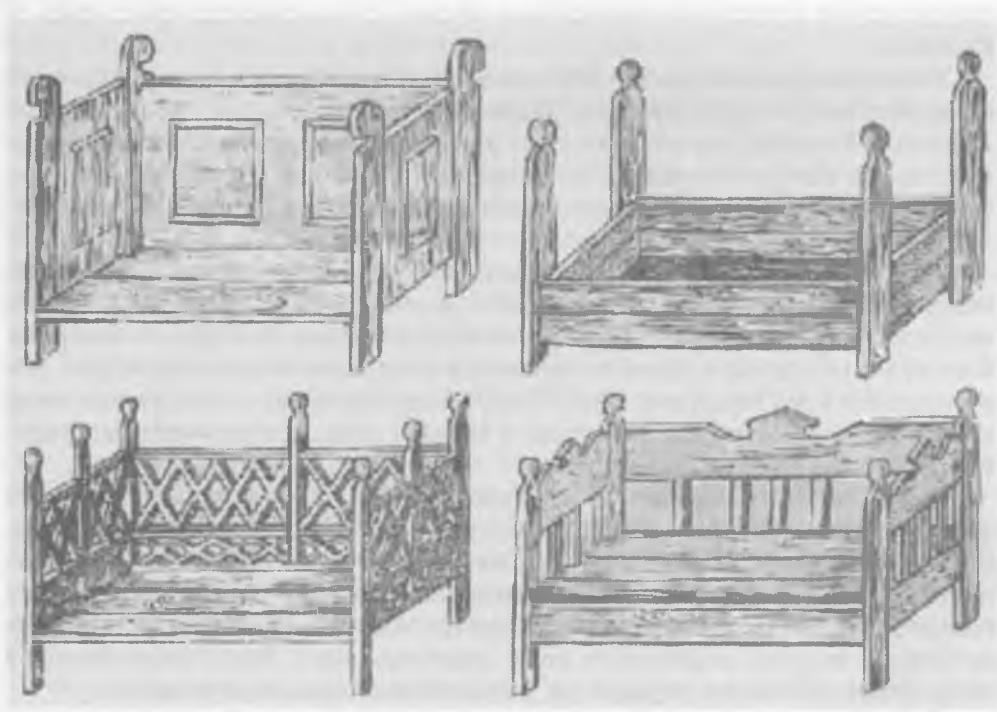
Архив Ю.Н. Асанова

Отопление в древности осуществлялось открытым очагом, находившимся посредине жилища. Позже такой очаг сохранился в некоторых кошевых постройках, а в традиционных домах уже был каминного типа, расположенный слева или справа от входной двери. Подобная перемена сопровождалась рядом изменений в конструкции стен жилища. Для дыма теперь устанавливали опорные вертикальные стойки (*билек агъач*). Стену дома оберегала

от огня выкладка из камня и ее обмазывали глиной или устраивали глинобитные ступеньки (*къууш*). Внутри дымохода встраивались две поперечины (*сынджыр агъач*), на которые подвешивалась цепь для котла.

Огонь в доме поддерживался постоянно, лишь в случае смерти главы семьи тушили в очаге огонь и снимали с цепи котел. Огонь в очаге служил не только для тепла и приготовления пищи, но и для освещения. В ночное время суток освещение проводилось с помощью сосновых лучин (*нарат чыракъ*), которые устанавливались на светцах (*чырахтан*) у очага и по стенам. Имевшие хождение в Карачае на рубеже XVIII–XIX вв. русские печи (*орус-оджакъ*) ближе к рубежу XX в. приобрели большую популярность во всех карачаево-балкарских селениях и стали именоваться *орус пеш*, что качественным образом совершенствовало систему отопления.

Ведущую роль в организации интерьера играл очаг (камин), который делил жилую площадь на две половины: пространство от входа до очага “задверье” (*эшик арты*) и место за очагом, где находилось наиболее удаленное от входа почетное место (*тёр*). Последнее называли еще “мужской частью дома”, где было ложе главы семьи, здесь, при отсутствии кунацкой, принимали гостей, усаживавшемся с правой стороны от очага. Над ложем главы семьи, располагавшихся у почетной стены (*тёр къабыргъа*), почти у самого потолка находилась перекладина, на которую вывешивали выходную одежду и наряды взрослых дочерей. Она закрывалась отрезами из дорогой ткани (*джабуу*). Ближе к камину вешали молитвенный коврик, оружие или музыкальный инструмент.



Образцы карачаево-балкарских деревянных кроватей (по А.Я. Кузнецовой)

Вдоль стены устраивали полку (*баш тапха*), на которую расставляли красивую утварь и посуду. Рядом находились сундуки, поверх которых клали подушки и матрацы (*тёшек*). Противоположная к очагу “непочетная” стена служила местом для уборки постельных принадлежностей. Их прикрывал специальный узорчатый войлок (*джыйгъыч кийиз*), подвешенный на горизонтально укрепленный шест (*кёурукъ*). У этой стены тянулись полки (*тапха*) для деревянной посуды. Под ними, внизу, на внутренней завалинке (*тырхык*) размещали столики для приема пищи (*тепси*), низенькие скамеечки, большие ёмкости – чугуны, кадушки, кувшины.

Постельная принадлежность – матрацы, набитые шерстью и птичьим пухом, войлочные одеяла, овчины, шубы, подушки – все это днем сворачивалось и укладывалось на полки-полаты (*джыйгъыч/жыйгъыч*) или же на сундуки (*кюбюр*), которые стояли недалеко от этого места, где спал хозяин дома. Полка завешивалась ярким цветным ситцем, чаще войлочным ковром “*кийиз*”. Отсюда и название его – “*джыйгъыч/жыйгъыч кийиз*”.

Почти аналогичную картину внутренней обстановки карачаево-балкарского жилища в начале XX в. рисует Н.П. Тульчинский: “В саклях во всю длину стен идут в один или два ряда полки..., на этих полках на первом плане красуются принадлежности постели: перина, громадные подушки и толстые одеяла; все это симметрично и аккуратно уложено друг на друга; затем на этих полках размещается посуда: каменные белые чашки фабричной работы, деревянные чинаки и чашки, глиняные кувшинчики, разного сорта бутылки, разных форм жестяные коробки из-под консервов и конфет и тому подобный хлам... Тут же в сакле – деревянные кадушки и ведра, принадлежности для доения коров и изготовления сыра и айрана” (Тульчинский, 1903. Вып. 5. С. 201).

Если очаг располагался в середине жилого помещения, то недалеко от почетного места “тёр”, “от баши” (верх огня, очага), у стены, стоял широкий деревянный топчан, на котором спал и отдыхал глава семьи. Такой же топчан, только немного меньший по размеру, мог находиться у очага на месте “тёр” – для сидения. Были также особые широкие кресла с высокой до потолка спинкой.

Традиция эта идет из глубин Средневековья. Так, при раскопках средневекового городища Лыгыт (Чегемское ущелье) во всех жилищах были обнаружены лежанки. Они обычно располагались вдоль западных и северных стен во всю их длину и были выполнены в виде ступеней шириной 0,8–1,2 м и высотой 0,5–0,75 м (Ионе, 1963. С. 137). В непочетной части комнаты жили остальные члены семьи, в том числе и хозяйка дома, которая выступала хранительницей очага.

В этой же части помещения находилась дверца, которая вела в кладовую для хранения продуктов, чулан (*гёзен, гуму*). Здесь с балок крыши свешивались деревянные крюки (*ыргакъла*), на которые вешали разные предметы, переметные сумы (*артмакъла*). Помещения женатых сыновей и гостевые комнаты украшались нарядно. В интерьере комнаты молодых была особая занавеска, которой завешивали ложе (*тымпылдыкъ*). Здесь было большое количество войлоков и украшений, составлявших приданое невесты.

У домохозяйек издавна бытовала состязательность в наилучшем украшении жилища и праздничного стола. Кушали за продолговатым, с завуален-

ными краями низеньким, на трех ножках, столиком “ал кянга” (передняя доска), или же он еще назывался “аш кянга” (доска для кушанья). Если столик был круглый, то он назывался “тепси”. Основным приспособлением для сидения служили деревянные скамейки на двух-трех ножках и стулья на четырех или даже пяти ножках (*тёрт-аякъ/беш-алкъ шиндик*).

Обычно на женской половине, вдоль одной из стен, устраивалась каменная лежанка “*тырхык*”, на которой стояла громоздкая кухонная посуда – в основном различных размеров котлы. Здесь же, рядом с *тырхык*, стояли деревянные ведра “*челек*”, конусообразные бочки, большие металлические и глиняные кувшины “*гёген*” – все они предназначались для жидкости. Недалеко от них к стене был прислонен большой медно-красный таз “*багыр таз*”, в котором стирали белье и купались. Небольшие плоские тазики, сделанные из латунной желтой меди “*джез/жез таз*”, а также металлические или чугунные кувшины “*кьумгъаны*”, служившие для омовения, стояли вдоль одной из стен, обычно на женской половине дома. Над *тырхык* или по другой стене, на такой высоте от пола, чтобы можно было достать рукой, устраивались полки “*тапха*”, на которых ставилась посуда “*саутла*”, выделанная из древесных наплывов.

Из “*чёмюч*” – небольшой круглодонной чашки с кольцеобразной ручкой – пили айран (род кислого молока), бузу (охмеляющий напиток), сыра (пиво) и другую жидкость. Для жидкости служили также большие круглодонные чаши “*аякъ*”. Для круговых тостов “*алгыш*” – на свадьбах, праздниках или каких-либо других торжествах – применялась большая деревянная чаша “*гоппан*”, вмещающая несколько литров.

Пищу принимали из круглой плоской деревянной чаши-тарелки “*табакъ*”. Мясо подносили в круглой плоскодонной чаше “*чара*” больших размеров, имеющей две небольшие четырехугольные ручки-ушки. Большая суповая ложка “*чолпу*”, или ковш, применялась для розлива “*шорпы*” – мясного бульона, айрана и другой жидкости.

Относительно предметов кухонного обихода Н.А. Караулов писал: “Жидкую пищу пьют из чанаков, вырезанных из древесных наплывов, в форме овальной чаши с кольцеобразной ручкой. Посуда эта изготавливалась местными мастерами. Последнее время у болгар появились самовары, стаканы, тарелки и даже вилки, которые подают гостям, но сами они редко пользовались ими” (*Караулов*, 1908. Вып. № 38. Отд. 1. С. 137, 138). Кашу ели деревянными ложками “*къашыкъ*”. Мясо из котла доставали массивной железной вилкой, острые концы которой были несколько завернуты в виде бараньих рожек.

Для перемешивания бузы, когда ее варили, и для снятия со дна котла пригара пользовались железной или же деревянной лопаткой “*боза къалакъ*”. Соль и прочее толкли в деревянной ступе “*кели*”. Пест “*кели баш*” мог быть каменным, если ступа была неглубокой. Но если ступа была большая и глубокая, то пест обычно был деревянным и двусторонним. Полки “*тапка/табха*”, на которых стояла кухонная посуда “*саутла*”, также завешивались узорчатым “*кийизом*”.

Муку просеивали сквозь сито “*элек*”, а тесто месили в больших деревянных корытах “*тегене*”. Иногда к нему приделывали ножки для удобства работы. В небольших кадках “*джыккыр/чыккыр*”, больших “*кюштель*” хра-



Образцы резных деревянных ковшей (по А.Я. Кузнецовой)

нился заготовленный на зиму сыр “бышлакь”, топленое масло “къайнагъан джау/жау”, топленый курдючный жир “къуйрукъ джау/жау”, а также осмоленные и проваренные головы, ноги, печень крупного рогатого скота, овец, коз, которые заливались рассолом “кёк тузлукъ” (зеленый рассол). Кадки с продуктами могли находиться в кладовой (гёзен/гуму) или же вдоль стен, а иногда у столбов центрального прогона.

Вдоль стен или же в центре жилища около опорных столбов, недалеко от кадок, стояли большие плетневые конические корзины “четен/кюф”, изнутри и снаружи обмазанные толстым слоем глины; в них хранилось зерно: ячмень, овес, кукуруза. Зерно хранили также в больших деревянных ящиках или кладовых “гюрбе/гюйре”, а кукурузные початки в больших сапетках “гён/дуу”, плетеных из хвороста. Для хранения продуктов, заготовленных впрок, вдоль одной из поперечных стен жилища устраивалась кладовая “гуму” или же “гёзен”, которая отделялась от отдельной части помещения плетневой перегородкой. В кладовой хранилось сушеное мясо, мука – в кожаных мешках “тулукъ”, “къапчыкъ”, кадках “къапчакъ”; сушеные бараньи туши висели на деревянных крючьях “грас”, “ыргъакъ”. В те же времена, когда над очагом устраивался “дюгерлик”, специальный навес над очагом – мясо, жир, лучина, кожа и прочее сушились на нем.

Свернутый в рулоны бараний и говяжий жир для сушки подвешивался иногда за потолочные балки, недалеко от очага. В противоположном от очага крыле жилища, от одного опорного столба до другого, вдоль жилища, приспособливали жерди “къурукъ/агъырыкъ”. На них развешивалась одежда, шкуры, кийизы, сбруя и прочее.

Вдоль одной из стен, обычно на женской половине, стояли большие четырехугольные корзины “четен”, в которых хранилась шерсть. В стенах жилищ, на различной высоте от пола, но не превышая 1–1,5 м, устраивались небольшие четырехугольные ниши “гожан/хожан”, “хужан”. В них хранились личные вещи членов семьи, мог лежать Коран или же стоять чаши и иногда лучины для освещения комнаты.

В настоящее время многие традиционные карачаево-балкарские аулы покинуты и представляют собой груды каменных развалин, рядом с которыми или поодаль от них, на крутых склонах и скальных уступах, возвышаются в разной степени сохранности феодальные фамильные боевые башни и общесельские оборонительные сооружения башенного типа, а также культовые погребальные памятники – мавзолеи “кешене”, относящиеся к эпохе позднего Средневековья. К этому времени относится и наиболее архаический тип карачаево-балкарского жилища.

7. АРХИТЕКТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ

Архитектурное наследие карачаево-балкарского народа привлекало немало внимания, начиная с XVIII в. Материал, характеризующий средневековую культуру Карачая и Балкарии, представлен такими категориями древностей, как культовые храмовые комплексы, феодальные замки и наземные усыпальницы-кешене, остатки поселений и жилищ, могильники и погребальный инвентарь, надгробные каменные кресты и т.д., которые явля-

ются важнейшим историческим источником “для всестороннего освещения (его) средневековой истории, быта и культуры” (Крупнов, 1970. С. 5). Они же дают ключ к изучению проблемы развития феодальных отношений, экономического уклада, особенностей духовного мира карачаевцев и балкарцев в Средние века, решают вопросы об их происхождении. Значительная часть этого материала в общих чертах уже описана в литературе, однако допущенные при этом неточности, отдельные расхождения в вопросах интерпретации, а главное – появление новых материалов в ходе последних археологических экспедиций и архивных изысканий – обусловили необходимость повторного обращения к теме (Батчаев, 2006. С. 35).

К X в. на территории Центрального Предкавказья сложились раннегосударственные образования, которые не находились под влиянием какого-либо сильного христианского государства. В связи с этим миссионеры в своей деятельности старались донести до людей христианские ценности, не задевая традиционные местные верования. Данная деятельность способствовала формированию синкретических в своей основе обрядово-культовых позиций. Общие основополагающие принципы карачаево-балкарской мифологии (иерархическое построение пантеона богов, их семейственность, представление о трехчастной структуре мироздания, наличие главного божества-демиурга – Тейри, почитание мирового древа – Джуртда Джангыз-Терек и Раубазы-Терек, вера в загробную жизнь), а также раннее знакомство древнекарачаево-балкарской народности с мировыми религиями способствовали быстрому восприятию христианского вероучения. Вместе с тем сохранявшиеся позиции институтов жречества и шаманства сформировали своеобразный вариант христианской культуры с центрами в Архызе, Боргустане или как его еще называют карачаево-балкарцы Кока-Кала – Торжественная крепость, Теберде, Чегеме.

В X–XIV вв. часть территории Карачая и Балкарии, входившая в состав Алании и в некоторых источниках VI–XIV вв. именовавшееся “Хоруцон”, а население – как киярус-р, к.р.г(ч)р/к.р.г(ч)ре, гарши, кораче и таулас, или же “аланы ат-турк” и “асы ат-турк”, входила в Аланскую метрополию Константинопольского Патриархата. В последующие века, даже после разорительных нашествий полчищ Тамерлана, карачаево-балкарский народ продолжал исповедовать христианство, но уже со слабой религиозной организацией.

Храмостроение на территории Карачая и Балкарии, исторической Алании известно уже в X в. При этом следует заметить единство архитектурных композиций храмов, в том числе кладки и оборонительных, склеповых сооружений и памятников Карачая и Балкарии. Привносимые извне, из Византийской империи образцы и местная архитектурная традиция сформировали смешанную композиционную схему местно-восточно-христианского зодчества.

В целом храмостроение на территории современных Карачая и Балкарии можно разделить на два периода. Для первого периода, во времена начального проникновения христианства (X в.), было характерно строительство как одноапсидных (Архызское и Чегемское ущелья), так и трехапсидных церквей и храмов (Архызское, Кубанское и Тебердинское ущелья). Во второй период (XII–XVII вв.), во время наименьшего влияния византийского храмостроения, ведущим принципом стало следование местной строительной тра-

диции. В этот же период начинается формирование регионально-этнических вариантов христианской архитектуры на основе различных религиозных мировоззренческих позиций.

Местоположение храмов в структуре ландшафта соответствовало дохристианскому принципу размещения сакральных, культовых объектов или оборонительных сооружений на труднодоступных горных вершинах. Иногда кресты и стелы возводили рядом с языческими святилищами.

В этот период отмечены процессы интенсивного формирования новых принципов территориально-ландшафтного расположения христианских храмов на основе сложившихся традиционных и привносимых христианской культурой приемов. Греки или служители культа, получившие образование в Византийской империи, стали придерживаться двух основополагающих принципов расположения христианского храма. Первый принцип: храм должен располагаться непосредственно в поселении, чтобы была возможность регулярного посещения богослужения, происходящего внутри храма. Второй – основан на осознании эсхатологического перехода христианина в вечную жизнь, в связи с чем храм и прилегающая к нему территория становятся местом захоронений.

В данном аспекте строительная техника первых храмов контрастировала с техникой гражданских сооружений, выделяясь тщательностью обработки камня и кладкой на известковом растворе. В X в. из Византии и ее восточных провинций в Таврику, а через нее в западную Аланию, были привнесены образцы крестово-купольного храма двух типов – “свободный” крест и “вписанный крест”.

Сопоставительный анализ показал, что во всех храмах имеет место выступающая апсида. Это обстоятельство, а также сильное византийское влияние, позволяют ограничить храмостроительную традицию Алании с территориями Крыма и побережья Малой Азии.

В Карачае на сегодняшний день известны семь из восьми храмов композиции “свободный крест”: два – в ущелье реки Большой Зеленчук (X в.); храм у с. Архыз, на “Церковной поляне”; два – в ущелье Кыфара (X в.), Сентинский храм (или Сынты-Клисасы – карачаево-балкарский вариант греческого слова синодос) на р. Теберде (X в.), Средний Зеленчукский храм, являющийся усложненным вариантом этой композиции (X в.). Сопоставление подкупольных квадратов (3 м) и габаритных размеров выявило тождество между шестью храмами Северного Кавказа (Сентинским храмом, храмом в Тьмутаракани, церквями в ущельях рек Большой Зеленчук и Кыфар) и двумя храмами VI в. в Херсонесе. Выбор образца крестообразной формы для этих храмов мог быть обусловлен преимущественным строительством таких зданий в качестве усыпальниц в ранневизантийский период, а также символичностью крестообразного плана. Выявлено тождество между Средним Зеленчукским храмом, храмом на Церковной поляне с. Архыз и предполагаемым образцом (VIII–IX вв.) в Пафлагонии на острове Буюкада близ Амасры и др.

К храмам типа “вписанный крест” в рассматриваемом регионе относятся: Северный и Южный Зеленчукские храмы в с. Нижний Архыз, Шоанинский храм на р. Теберде (Карачай); храмы в Херсонесе (Севастополь, Крым), храм Иоанна Предтечи в Боспоре (Керчь, Крым) и др. Все датируются X–XI вв.

Сопоставительный анализ планировочной структуры показал, что эти храмы построены на основе одного образца или являлись образцами один для другого. При сравнении пространственных композиций храмов этого типа отмечаются некоторые различия в планах: в глубине алтаря и боковых апсид, в наличии или отсутствии осевой симметрии, в форме опор (крестового или прямоугольного сечения), строительной технике. Во внешних объемно-пространственных композициях всех рассмотренных храмов прослеживается тождество. Сходным является общий пропорциональный строй зданий, соотношение высоты и ширины объемов, высокий барабан купола, наличие карнизов и люнетов над входами, асимметрично расположенные открытые входы-порттики севера, юга и запада.

В Алании, на территории Карачая и Балкарии, именно на основе композиции “вписанный крест” начал формироваться региональный вариант христианского храмостроения. Свободное владение приемами формообразования византийской культуры храмостроения позволили придать внешним формам ярко выраженную региональную самобытность, сохранив при этом явную принадлежность объекта к этой самой культуре. Примером является Шоанинский храм (от карачаево-балкарского, тюркского “чуана” – “священное место на возвышенности”).

Базиликальные храмы на территории Карачая впервые появляются в X в., близ п. Курджиново. В этот же период вновь начинают возводить базилики в Северном Причерноморье (Херсонес, Партенит, Мюссера), но теперь все эти здания получают черты восточного типа базилик. Предположительно, это было связано с интенсификацией в X в. торговых контактов с Трапезундом, где в этот период базилики были широко распространены.

Особенности архитектуры однефных церквей с выступающей апсидой связаны как с развитием этой композиции в Алании, так и с доминировавшим восточно-византийским влиянием, которое шло через Херсонес. Разнообразны их композиционные решения: по наличию заплечиков, форме апсиды, пропорциям. В них не наблюдается связи между функцией церкви и ее композиционным типом. Литургическое, крещальное и мемориальное пространства могут сочетаться в одном здании, а могут быть вынесены в прилегающее к церкви пространство или пристройки. Одноапсидные церкви Карачая и Балкарии имеют свои особенности по сравнению с аналогичными церквями других регионов Кавказа: предназначение для фамильных захоронений, отделение алтаря сплошной поперечной стеной.

Имеет место различная организация внутреннего пространства, что свидетельствует об отсутствии общепринятой формы богослужения, вызванной сохранением дохристианских обрядов. Об этом же говорит и характер погребений, обнаруженных как в церквях, так и рядом с ними – в них сочетаются древнетюркский, христианский и мусульманский погребальные обряды. Правда, и в храмах Большого Зеленчука обнаруживается роль местных мастеров, наносивших на стенах храмов и захоронений как греческое, так и местное древнетюркское письмо.

В X–XII вв. широкое повсеместное строительство христианских храмов происходило на территории Карачая, но в XII–XIII вв. храмостроительство здесь практически прекращается. В то же время данный период представлен значительным количеством культовых объектов на территории восточной

части Карачая (Карт-Джурт) и Балкарии (Чегем). Необычность и самобытность архитектуры культовых сооружений является следствием сложнейшего и протяженного во времени процесса формирования синкретичной в своей основе религиозной мировоззренческой позиции.

Часть населения Карачая и Балкарии, несмотря на распространение ислама, вплоть до XVIII в. считала себя христианами, о чем свидетельствуют обряды погребения, хранящиеся в храмах Евангелия на греческом языке, укладывание погребаемого в склепе в деревянный гроб, на спине, с вытянутыми вдоль туловища руками и головой на восток; большое количество крестиков-тельников, обнаруженных археологами при раскопках средневековых поселений этого периода, а также особенности отправления обрядов в храмах и часовнях. Наиболее яркие проявления религиозных контаминаций зафиксированы именно в пространственной организации и внешних формах храмов.

Исследованием выявлено существенное влияние на процесс формирования особенностей храмостроения на территории Карачая и Балкарии несторианской христианской культуры, привнесенной с тюркскими народами раннего Средневековья. Это выразилось в декоре, деталях обрядности и пространственных композициях, отличительной особенностью которых является прямое завершение алтарной части (Никкол-Клисасы в Карт-Джуртском обществе, Чегем). Широкая распространенность прямого завершения алтарной части могла быть обусловлена также влиянием католицизма, а также генетической связью храма с жилищем, применением этой формы в святилищах и склепах. Важным моментом является то, что нет примеров вписанных апсид, т.е. не было влияния Закавказского зодчества.

Общими чертами, определяющими принадлежность храмового зодчества на территории Карачая и Балкарии к христианской культуре, являются следующие: ориентация главного сакрального помещения храма, алтаря, преимущественно на восток; наличие каменных престолов в алтаре; оформление проемов полуциркульными завершениями, в виде цельно-вытесанных перемычек или клинчатых сводов (что является привнесенным приемом для местного зодчества карачаевцев в жилище); устройство в алтарной части храмов по оси узкого окна; повышение уровня пола в алтарной части; изображения крестов и голгофы на фасадах и внутренних элементах храмов; расположение ниш в алтарной части; наличие свода (стрельчатого, ложносводчатой конструкции, но здесь важно символическое значение свода – символа неба в христианстве); ниши стрельчатой формы в столпообразных монументах; устройство подземных склепов в алтарной или приалтарной зонах храмов; наличие скамей для сидения вдоль северной и южной стен, а также у наружных стен вдоль ограды, в чем можно усмотреть отголосок скамей для клира или трапезы; в тайниках храмов обнаружено большое количество предметов церковного обихода, а также богослужебные книги на греческом языке.

Выявленные особенности и своеобразие христианской архитектуры Карачая и Балкарии позволяют отметить, что, несмотря на то что в настоящее время их население исповедует ислам, все проанализированные выше культовые сооружения рассматривались и рассматриваются карачаевцами и балкарцами как святыни карачаево-балкарской истории и культуры, что позволило им сохранить многие из них.



Развалины двух из трех башен князей Крымшамхаловых в ауле Эль-Джурт (XV–XVI вв.)

Феодальные башни и замки. Так называемое башенно-склеповое зодчество – специфический компонент средневековой материальной культуры горного Кавказа – стало привлекать внимание исследователей уже с первых шагов отечественного кавказоведения (Белоконский, 1906. С. 41; Ланге, 1903. № 283; Ермоленко, 1928. С. 74; Харузин, 1888. С. 189, 190; Анисимов, 1929. С. 181), этому вопросу были посвящены монографические исследования отдельных авторов (Мизиев, 1970), но ряд связанных с ним вопросов все еще остается дискуссионным (Батчаев, 2006. С. 35).

Употребляемое здесь понятие “замок, замки” может показаться натяжкой, так как ни по размерам, ни по архитектуре, ни по количеству и составу их обитателей рассматриваемые памятники не сопоставимы с “классическими” замками Европы. Все дело в том, что в данном случае подразумеваются вовсе не “классические”, а менее известные европейские соответствия, относящиеся к иной – раннефеодальной – эпохе, когда весь “замок” мог состоять лишь из одного-двух сооружений (Батчаев, 2006. С. 35). По характеристике А.Л. Ястребицкой, “в X веке замок – это деревянная прямоугольная в плане башня (донжон), возведенная на естественном или насыпном холме” (Ястребицкая, 1978. С. 132). Исходной формой феодальных замков служили

укрепленные жилища (так называемые дома-крепости) или просто башни, “объединявшие в одном лаконичном объеме все функции (жилья, обороны, хозяйственных помещений) и эволюционировавшие в сторону увеличения числа помещений” (Ястребицкая, 1978. С. 132).

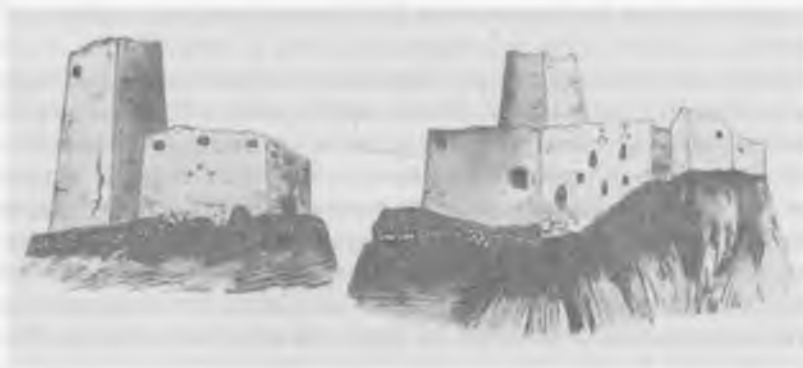
Только по прошествии ряда столетий они превращаются в “великолепные замковые ансамбли”



Оборонительный комплекс в с. Джабоево.
Из альбома Д.А. Вырубова



Оборонительные сооружения в Балкарии.
Из альбома Д.А. Вырубова



Оборонительный комплекс в Балкарии.
Из альбома Д.А. Вырубова

(Джандиери, Лежава, 1976. С. 118, 119), которые на Северном Кавказе, в том числе в Карачае и Балкарии, не обнаруживаются. В то же время в стадияльных пределах раннефеодальной формации они все же претерпели определенную эволюцию. При этом и функционально, и по своим социально-нормативным параметрам они всегда относились к числу тех категорий материальной культуры, которые призваны были подчеркнуть особый социальный статус владельцев. В этом смысле представляется обоснованным наименование таких сооружений “замками” и сопоставление их с древнейшими замками Европы (Батчаев, 2006. С. 36).

Судя по письменным источникам, срубные постройки вертикальных пропорций – прототипы каменных башен – получили на Западном Кавказе достаточно широкое распространение еще в древности (Джандиери, Лежава, 1976. С. 47–55). Близкое сходство археологических культур на южных и северных склонах Большого Кавказа подтверждается и результатами экспедиции 1977 г., когда в окрестностях Былыма В.М. Батчаеву удалось выявить остатки срубной постройки эпохи бронзы, интерпретируемой именно как

прототип средневековых каменных башен (Батчаев, 1986. С. 57–65). Такие же срубные “дома-крепости” или “деревянные замки” были широко распространены в Большом Карачае.

По мере истребления лесных массивов, горцы все шире осваивали навыки каменного зодчества, и появившиеся здесь впоследствии аланы переняли у них если не все, то очень многое. Закономерно, что ранняя группа каменных башен Карачая и Балкарии ничуть не “моложе” вайнахских, сванских или хевсурских, а в архитектурном отношении не имеет с ними почти ничего общего (Батчаев, 2006. С. 36).

На территории Карачая и Балкарии еще в прошлом веке насчитывались десятки только одних оборонительных сооружений, среди которых наиболее известны пятирусное оборонительное сооружение Усхур-Къала, Къарча-Къала или Болат-Къала и др. Не все из них имеют удовлетворительное состояние, часть сохранилась лишь во фрагментах. В сравнительно небольшой исторический период, а именно с 1849 по 1867 г., часть памятников была уничтожена. Об этом отмечено в отчете братьев Нарышкиных, проводивших археологическую разведку в 1867 г., которые не обнаружили целый ряд памятников, описанных их предшественником А. Фирковичем 28-ю годами раньше, в 1849 г. (Отчет гг. Нарышкиных..., 1877. С. 325–367; Фиркович, 1858. С. 104–137).

Географически культовые христианские и дохристианские сооружения, так же как объекты поклонения, сконцентрированы в Карачае, что же касается башенных сооружений, воздвигнутых в высокогорных районах между Боковым и Скалистым хребтами Кавказа – в зоне Северной депрессии, то большое число таких сооружений сохранилось в Малкаре, в долинах рек Черек-Балкарский, Черек-Холамский, Черек-Безенгийский, Чегеме, где из 14 башен, сохранившихся и зафиксированных к XIX в., в удовлетворительном состоянии до наших дней дошли четыре памятника. От остальных остались незначительные следы. В Карачае их было также много (Джети-Эшик-Кала или Карачай-Кала, Мамия-Кала, Карча-Кала, Кылиан-Кала, Джантууган-Кала, Тамар-Кала, Гиза-Кала, Джашыртын-Кала или Марджасын-Кала, Гошар-Кала/Кызыл-Кала или старое название Гоштан-Кала, три башни в Баксанском ущелье, в имении князей Крымшамхаловых и др.), из которых осталось всего две башни, а остальные находятся в полуразрушенном руинированном состоянии или в фрагментах.

Правда, в целом памятники башенного зодчества Балкарии и Карачая все-таки относительно малочисленны: если, например, в Чечне, Ингушетии или Сванетии такие сооружения исчислялись сотнями, то здесь их было не более пяти-шести десятков. Но это объясняется очень просто: и в Чечне, и в Ингушетии, и в Сванетии башни были родовыми, в то время как в Балкарии и в Карачае – только феодальными (Батчаев, 2006. С. 36). В то же время в Карачае до второй половины XIX в. сохранялись феодальные деревянные или каменно-деревянные дома-крепости, которых насчитывалось не менее 200. И тем не менее каменные башни, надо полагать, в дофеодальном Карачае и Балкарии были столь же многочисленны, как и в перечисленных регионах. В эпосе, преданиях, сказках и других жанрах устного народного творчества карачаевцев и балкарцев башни упоминаются постоянно как вполне обычный элемент материальной культуры, и только в поздних циклах они являют собой уже prerogative нарождающейся знати.

В целом, в вопросе о числе башен и оборонительных сооружениях важны не цифры сами по себе, а соотношение количества башен и замков с числом феодальных династий (Батчаев, 2006. С. 36). В свете такого критерия тезис о малочисленности карачаево-балкарских архитектурных памятников представляется не столь уж бесспорным. Так, если на крайнем западе Балкарии, в Баксанском ущелье, в Средневековье господствовала только одна династия (Крымшамхаловы), то число башенных сооружений доходило здесь до трех (Мизиев, 1970. С. 16), а в Холамо-Безенгийском ущелье, где известны только две династии (Шакмановы и Суншевы), замков и башен было шесть (Там же. С. 15). Если же ко всем известным на сегодняшний день памятникам такого рода добавить еще и целый ряд несохранившихся объектов, память о которых запечатлена в топонимах с компонентом “кала” (“башня, замок”) (Коков, Шахмурзаев, 1970. С. 38, 82, 93, 99, 109, 151), то приходится говорить уже не о единичности башен в средневековых Карачас и Балкарии, а скорее об их “избытке”. Скорее всего какая-то часть их вначале принадлежала свободным общинникам, а затем была разрушена в процессе феодализации общества; иные же могли принадлежать биям и таубиям, узденям, но разрушены или заброшены в ходе феодальных усобиц, когда поголовно истреблялись целые фамилии.

Некоторые из относительно поздних сооружений – такие, как, например, башня Абаевых в Верхней Балкарии, или Балкаруковых в Верхнем Чегеме – сходны с башнями Осетии и Сванетии. Но лишь в единичных случаях такие сходства доходят до абсолютной идентичности, а в целом черты общности в архитектуре сопредельных районов связаны не только с имевшим когда-то место взаимовлиянием, но в значительно большей степени – с особенностями этнической истории, а следовательно, и культурогенеза (Батчаев, 2006. С. 37). Например, источники XVII – начала XIX в. неоднократно фиксируют наличие групп сванского этноса в Карачае и Балкарии. Большинство их смешалось с местным населением и, конечно, оставило след в материальной и духовной культуре карачаевцев и балкарцев.

Еще с середины XIX в. исследователи дифференцировали карачаево-балкарские замки и башни на две основные группы: сооружения, воздвигнутые на труднодоступных высотах над поселениями, и сооружения в долинах, в черте поселений или в непосредственной близости от них (Фиркович, 1857. С. 401). Они отличаются один от другого не только по своей локализации, но также хронологически и по архитектуре.

Первая группа, безусловно, древняя, относящаяся еще к аланской эпохе, но эволюционировавшая (за счет поздних пристроек) и в последующем. Особенность их локализации отмечена в хрониках, повествующих о вторжении Тамерлана в горы Центрального Кавказа. “Крепости их были на вершинах гор, – писал, например, Низамаддин Шами, – а дороги к ним крайне трудны и тяжелы, так что из-за их большой высоты у наблюдающего темноло в глазах, а у смотрящего шапка падала с головы. Крепость же Тауса имела особенно прекрасное высокое строение...; стрела не достигала снизу доверху крепости, и без усилия ум не мог представить взятия ее” (СМОИЗО. 1941. Т. 2. С. 122).

О раннем происхождении первой группы помнило до недавнего времени и местное население, по словам которого, отступая в горы, его предки

видели укрепления “большей частью на высотах” (Отчет г.г. Нарышкиных, совершивших путешествие на Кавказ (Сванетию) с археологической целью в 1867 г. ИИРАО. 1877. VIII. Вып. 4. С. 331). Вероятнее всего, на данные устной традиции опирались и авторы указанной выше хронологической дифференциации – А. Фиркович, братья Нарышкины, В.Ф. Миллер и др. В 1987 и 2003–2005 гг. В.М. Батчаевым и Б.Х. Атабиевым (1987 г. – экспедиция КБНИИ, 2003–2005 гг. – экспедиции Института археологии Кавказа) были проведены археологические раскопки на ряде рассматриваемых объектов. Результаты раскопок не только подтвердили, но и конкретизировали существующую хронологическую схему.

В 1970 г. была издана монография, посвященная башенно-склеповым сооружениям Карачая и Балкарии (Мизиев, 1970). Вслед за своими предшественниками автор делит оборонно-жилые комплексы на две хронологические группы (с подгруппами), но при этом выдвигает собственные критерии. Например, к XIII–XIV вв. автор относит укрепления Болат-кала или Карча-Кала-1 и Малкар-кала или Карча-Кала-2, в которых, как он полагает, “жили отдельные семьи выделявшейся социальной родовой верхушки”, а “новыми, более совершенных форм оборонительными сооружениями.., где могла жить и обороняться раннефеодальная знать” XIV–XV вв., он считает замки Зылги и Усхур, “планировка и архитектурные особенности которых несут на себе явные признаки феодальных крепостей. В них уже налицо особо охраняемые цитадели – в Усхурской системе и центральный ярус Зылги” (Мизиев, 1970. С. 49–50). Подобное хронологическое соотношение корректируется конкретным археологическим материалом. Связь между социальным развитием и развитием архитектуры Карачая и Балкарии поддается фиксации на суммарном сопоставлении одной группы памятников с другой (Батчаев, 2006. С. 38).

Судя по раскопкам 1987 и 2003 гг., к числу наиболее ранних можно отнести такие объекты, как Усхур, Зылги, Малкар-кала (Карча-Кала-2) и Болат-кала (Карча-Кала-1) в Балкарии и Карча-кала у городища Верхний Архыз в Архызском ущелье, Мамия-Кала в Кубанском ущелье Карачая. Названия, связываемые с именем легендарного предводителя карачаево-балкарского народа Карчи, можно объяснить желанием карачаевцев и балкарцев называть всякое неприступное укрепление его именем, но появление их в одно и то же время дает основание для детального исследования данного персонажа в истории карачаево-балкарского народа. Это становится актуальным в связи с названием не только укреплений, но и распространением топонимов с его именем на большом пространстве от Верховий Зеленчуков и Лабы до Северной Осетии.

В хозяйственной яме верхней башни замка Усхур и вокруг башни Мамия-Кала обнаружены обломки глиняных сосудов, напоминающих керамику Алании. К этой же группе относятся оборонительные укрепления Джантууган-Кала у ныне заброшенного селения Марджасын в Карачае, по обнаруженной керамике их можно датировать не позже XIII в. Подъемная керамика золотоордынского типа свидетельствует о том, что укрепления, например, Усхур и Мамия-Кала, в отличие от Джантууган-Калы, функционировали и в последующие столетия, а материалы склепового захоронения у нижней башни Усхура, возведенной позже всех остальных, позволяют уточнить верхнюю

дату памятника: XV в. (Батчаев, 1987; Архив КБНИИ. 1987. № 2393. С. 38), тогда как поселение около Мамии-Калы существовало вплоть до XVIII в. и, судя по материалам, переместилось ближе к долине. Приблизительно те же хронологические рамки приемлемы и в отношении укрепления Малкар-кала или Карча-Кала-2. Наряду с фрагментами золотоордынской керамики здесь выявлено и несколько более ранних обломков.

В двух других объектах (Зылги и Болат-кала/Карча-Кала-1) превалирует керамика золотоордынской эпохи. Скорее всего они функционировали еще в XIII–XIV вв. и, судя по размерам бойниц, предназначенных для стрельбы из лука, были заброшены еще до широкого распространения огнестрельного оружия, т.е. до XVII–XVIII вв. Приведенный здесь перечень памятников ранней группы далеко не полон; учтена лишь степень сохранности, которая позволяет констатировать хотя бы некоторые их архитектурные особенности. В своей совокупности они наглядно иллюстрируют ту раннюю стадию фортификационного искусства, когда не укрепление защищает местность, а, напротив, в выборе места для строительства укрепления решающее значение приобретают защитные свойства самой местности. Места для строительства замков выбраны чрезвычайно труднодоступные, на крутых и высоких, изобилующих обрывами горных склонах. Особенно удачно расположение замков Зылги и Болат-кала или Карча-Кала-1. Проникнуть в них – да и то с риском для жизни – можно лишь в одной определенной точке их периметра, что значительно облегчало оборону.

Столь тесная связь локализации объектов с рельефом местности не могла не отразиться на особенностях архитектуры. В литературе уже отмечалось, что размеры и конфигурация планировки построек данной группы обусловлены, как правило, величиной и формой скальных выступов, на которых они возводились (Атабиев, 1999. С. 290–301). Действительно, размеры сооружений варьируют весьма существенно, а что касается планировки, то предпочтение геометрически правильным формам (квадрат, прямоугольник) отдавалось лишь в тех единичных случаях, когда свойства площадки все же допускали такое исключение. Отсюда самая характерная черта этих памятников – отсутствие внешних определенных типов, “стандартов”, строгая индивидуальность облика каждого из объектов и их определенная схожесть в строительной технике. Эта черта исключает подбор близких аналогий за пределами Балкарии и Карачая и лишний раз свидетельствует о самобытности их зодчества.

Особенностью данной группы является и то, что часто фасадные стены построек слегка выгнуты наружу с целью расширить угол обзора, причем это могло делаться уже и вопреки конфигурации строительной площадки, путем расширения ее искусственной забутовкой. Все сооружения возведены на известковом растворе и оштукатурены только снаружи. В целом же рассматриваемые объекты заметно уступают сооружениям XVII в. как по толщине стен, так и по качеству кладки; сомнительно, чтобы они были рассчитаны более чем на 2 этажа. Исключение составляет сооружение Мамия-Кала (XIII–XIV вв.), стены которого возводили из отесанных камней, не оштукатурены, а само сооружение состоит из трех этажей (Алексеева, 1992. С. 91). В целях сейсмостойкости корпуса построек, в тех случаях, когда это удается проследить, сужаются кверху.

Все постройки однокамерные, площадью от 20–30 до 100 и более квадратных метров. Каждый комплекс состоит из 4–5 отдельных построек, возведенных на некотором расстоянии одно от другого, огражденных общей каменной стеной (Малкар-кала или Карча-Кала-2, Усхур) или же неприступностью самой скальной площадки (Зылги, Мамия-Кала). Позже к некоторым из отдельно стоящих сооружений были пристроены по 1–2 небольших помещения. Исключение составляет лишь замок Болат-кала или Карча-Кала-1, расширявшийся – ввиду ограниченности скальной площадки – не за счет отдельно стоящих построек, а пристроен к корпусу основного сооружения. Ни в одной из построек не фиксируется забутовка нижнего этажа: во-первых, это было излишне уже ввиду труднодоступности самого местоположения объектов, а во-вторых, приходилось экономить внутреннее пространство сооружений. Необходимо отметить также наличие довольно глубоких, слегка расширяющихся книзу, хозяйственных ям, прямоугольных ниш в стенах, иногда каменных лежанок.

Другое укрепление Верхне-Балкарской котловины – Зылги – состоит из пяти оборонительных двухэтажных сооружений, расположенных ярусами на крутом склоне скального выступа. Местоположение объекта совершенно неприступно, так как со всех сторон он окружен либо высокими отвесными обрывами, либо заграждениями из хаотически нагроможденных скал. Неприступность узеньких мало-мальски пригодных для прохода (и то с риском для жизни) ложбинок была усилена каменными перегородками, блоки которых так плотно подогнаны один к другому, что создают ощущение монолитной скальной породы.

Первый ярус укрепления состоит из самого крупного крепостного сооружения длиной до 12 м и шириной около 7–8 м, стены которого местами сохранились на высоту 5–6 м. Целиком перегораживая собой единственный возможный доступ на территорию укрепления, это сооружение представляло собой передовой рубеж обороны, при этом его стена выгнута дугой для того, чтобы расширить угол обзора. Сразу же за ним, выше по склону, располагается средний ярус из поставленных почти вплотную трех построек. И этот плотный ряд башен, в свою очередь, целиком перегораживает доступ к последнему очагу обороны, своего рода “цитадели”, т.е. к пятой башне, располагающейся на самом верху склона.

В этих сооружениях наблюдается тщательная продуманность в системе взаиморасположения построек. Обойти нижний ярус с флангов – задача сама по себе неимоверно сложная. Но если противнику это и удалось бы, то он оказывался в ловушке: сзади – стена нижнего сооружения (несохранившаяся, но надо полагать – с бойницами), слева – обрыв, справа – вертикаль скалы, спереди – стены построек среднего яруса с бойницами. Причем фасады этих построек ориентированы на перекрестный обстрел, а ограниченность пространства между двумя ярусами предполагает расстреливание в упор. Не случайно, конечно, и то, что средний ярус состоит из трех отдельных построек, хотя, на первый взгляд, проще было бы соорудить здесь одну большую. Здесь мы также видим расчет на изматывание сил противника; ведь одно дело брать приступом единственную башню, и совсем другое – целых три (Батчаев, 2006. С. 40).

Обуглившиеся комья пшеничных зерен, жернова от ручных мельниц, многочисленные пряслица, кости домашних и диких животных, куски железного шлака, принадлежности колыбелей, игральные кости-астралаги, кресты-навершия так называемого кавказско-византийского типа и прочее – таков неполный перечень археологических находок, дающих некоторое представление о системе жизнеобеспечения, повседневном быте, занятиях и досуге, а также конфессиональной принадлежности обитателей замка Зылги.

Следующая группа памятников – это башни и замки XV–XVI вв. Их нижняя дата определяется отсутствием керамики XIII–XIV вв., а верхняя – размерами бойниц, предназначенных для стрельбы не из огнестрельного оружия (получившего широкое распространение, начиная с XVII столетия), а из лука. Правда, несколько черепков позднеордынского времени найдено в Джабо-кала, но вероятнее всего они попали сюда вместе с насыпным грунтом в процессе нивелировки скальной поверхности пола.

В данную хронологическую группу могут быть включены прежде всего замок Джабоевых, замок Курнаят, 1-я (полуразрушенная) башня Абаевых в с. Кюннум и прямоугольная башня на р. Джегута, а также две башни в Баксанском ущелье (с допуском, что они были возведены в позднеордынский период) князей Крымшамхаловых. Сюда же – но пока лишь условно – включены еще два объекта: башни в Верхнем Холаме и в верховьях р. Сукан-су. Степень их сохранности не позволяет судить о размерах бойниц, но керамика XIII–XIV вв. в них не обнаружена, а по толщине стен и характеру кладки они почти идентичны с замками Джабоевых и Курнаят (Батчаев, 2006. С. 41).

Как и любое явление переходного периода, памятники рассматриваемой группы представляют картину, довольно пеструю во всех отношениях, содержащую в себе некоторые особенности памятников как ранней, так и поздней групп. Это как одинокие башни вроде Суканской и Джегутинской, так и грандиозный комплекс Курнаят; это и локализация их в низинах (башня Абаевых), но вместе с тем это и не утративший своего значения расчет на защитные свойства ландшафта, когда конфигурация плана постройки все еще обусловлена формой и размерами скальной площадки (замок Джабоевых). Любопытная деталь: по мере “перемещения” укреплений с высот в низины, отсутствие естественной защиты вроде скальных обрывов компенсировалось тем, что башни сооружались на огромных валунах. Это, например, Суканская башня, “подстрахованная” еще и расположением самого валуна на островке в русле бурной реки. Впоследствии в памятниках поздней группы такие “валуны” начнут создавать искусственно, посредством забутовки первого этажа башни.

Стены по-прежнему умеренной толщины, в пределах 50–80 см. Тем примечательнее тенденция к возрастанию их высоты. Например, судя по фотографии 1907 г., одна из боевых башен замка Курнаят имела не менее четырех этажей, а жилая (или “полубоевая”) – не менее трех. Разрастание комплексов происходит не только вширь – за счет пристроек – но и “ввысь”, за счет этажей, надстроенных спустя определенное время. Судя по строительным швам, замок Джабоевых был возведен в несколько этапов, то же можно сказать и о южной группе построек замка Курнаят.

В этот период намечается дифференциация башен на боевые и так называемые полубоевые, уже заметна тенденция к стандартизации их форм и

размеров. Кроме того, впервые появляются элементы архитектурного декора в виде маленьких квадратных выемок, образующих горизонтальный ряд, треугольник и т.д. (Батчаев, 2006. С. 41).

К этому времени относится один из самых эффектных архитектурных комплексов средневековых Карачая и Балкарии – замок Курнаят (Черек Балкарский). К настоящему времени он разрушен почти до основания, однако любительские зарисовки конца XIX в., почтовые открытки с фотоснимками начала XX в., а также полевое археологическое обследование памятника дают представление о его внешнем облике и территории возведения. В отличие от большинства ранних укреплений, он расположен на обширном плато с относительно ровной поверхностью размером около 28–30 × 75–80 м. Ввиду значительности такого пространства здесь много места и для “двора”. Вместе с тем этот комплекс несколько не уступает по естественной защищенности таким, например, замкам, как Зылги или Болат-Кала, так как занимаемое им плато чуть ли не по всему периметру оканчивалось скальными обрывами, делающими этот замок безопасным и удобным.

Комплекс состоял из двух групп сооружений, расположенных на некотором расстоянии один от другого. Первая, юго-западная, группа состояла из четырех пристроек, а также пятой, граничащей с оборонительной стеной. Главным из них являлась массивная “жилая” башня со сторонами 9 × 11,3 м и высотой около 8 м. На фотосъемке 1907 г. отчетливо видно различие в тональности штукатурки верхней и нижней части стен; совершенно очевидно, что верхний – третий этаж – был надстроен много позже, уже после заселения замка. К ней пристроены еще две башни – “боевые”, т.е. значительно меньшие по площади основания, но более высокие. Одна из них, разрушенная к 1907 г. на треть своей высоты, достигала 9–10 м. К жилой и к одной из боевых башен с северо-восточной стороны пристроено двухэтажное, трапециевидное в плане помещение, очевидно, для прислуги, его длина 10,3 м. Наконец, к северному углу оборонительной стены пристроено еще одно небольшое сооружение, скорее всего для стражников. Вся группа строений вместе с оборонительной стеной расположена таким образом, что перекрывает собой единственно возможный доступ на территорию плато с юго-западной стороны.

Вторая группа расположена в 20–25 м северо-восточнее, и состоит из четырех строений, а между этими двумя группами сооружена отдельная постройка, назначение которой неясно. Основным элементом второй группы также являлась “жилая” башня, хотя и не столь большая, как первая, но все же достаточно вместительная, площадью 9 × 9 м. Оборонительной стены здесь нет, поскольку особой необходимости в ней не было, сохранность их значительно хуже, чем у предыдущих.

Несколько лучше, хотя также далеко не полностью, сохранился другой объект – замок Джабо-кала в Безенгийском ущелье. Он возведен на крутом склоне горного массива, на высоте около 160–180 м от уровня реки, на поверхности скального выступа. Составляющими этого комплекса являются четыре разноэтажных сооружения, пристроенных один к другому в ряд на верхнем ярусе скального выступа. Слоистые сколы от этого же выступа послужили строительным материалом, причем выборка камня производилась с таким расчетом, чтобы подогнать конфигурацию скальной платформы под

форму и размеры занимаемой замком площади. В результате первые этажи строений оказались на высоте 6–7 м от земли, и, учитывая отвесные края платформы, доступ внутрь замка был невозможен без использования лестницы.

Судя по характеру строительных швов, комплекс был возведен в пять или шесть приемов с промежутками во времени. Сначала на восточной половине платформы построили двухэтажный “дом-крепость” со слегка наклонными внутрь стенами и пологим двускатным перекрытием. Затем к его восточному торцу пристроили четырехэтажную боевую башню. Далее, по прошествии времени, к западному торцу “дома-крепости” было пристроено почти такое же просторное помещение – вначале одноэтажное, а затем с надстройкой второго этажа. В той же последовательности – с последующей надстройкой второго этажа – была возведена и миниатюрная башенка, замыкающая комплекс с западного торца. В законченном виде общая длина всех построек верхнего яруса скальной платформы достигает 27 м. В плане замок представляет собой нечто вроде прямоугольника, с дуговидно-выгнутыми наружу продольными сторонами; максимальная ширина прямоугольника 7 м. Высота четырехэтажной башни (полуразрушенной) около 9 м, высота “дома-крепости” до 6 м.

Стены сложены на прочном известковом растворе, помещения оштукатурены изнутри и снаружи за исключением надстроенных этажей двух последних пристроек. Снаружи, вдоль верхнего края одного из помещений, нанесен декор в виде “пунктирной” линии из миниатюрных квадратных выемок. Замок сильно разрушен; на наиболее сохранившихся южных стенах комплекса отмечены пять бойниц различных по форме и размеру – от крупных, предназначенных для стрельбы из лука, до миниатюрных, в виде узких смотровых щелей. Последний элемент комплекса – остатки хозяйственного сооружения на нижнем ярусе скальной платформы с западной стороны замка, в 24–25 м от него. Размеры сооружения приблизительно 15 × 5 м.

Наконец, третью группу феодальных замков составляют наиболее поздние объекты, такие как башня Крымшамхаловых на р. Дзегуте, оборонно-жилые комплексы Абаевых в сел. Кюнньюм и Шканти (последняя известна по зарисовке и описанию XIX в.), еще три Верхне-Балкарские башни, известные только по фотоснимкам начала XX в., комплекс Амирхановых в Шканти, комплекс Ак-Кала в Безенги, комплекс Балкаруковых в Верхнем Чегеме, а также 3–4 памятника, известные по рисункам в альбоме Д.А. Вырубова, и ошибочно идентифицированные Л.И. Лавровым с некоторыми из упомянутых объектов (Лавров, 1969. Рис. на с. 98, 100 (нижний), 101 (справа), 103 (вверху слева)). Башню, изображенную на с. 98, автор считает собственностью Абаевых в с. Кюнньюм, однако этому противоречит количество и взаиморасположение бойниц, отсутствие крестов на стенах и расположение входного проема. Явным недоразумением является отождествление замка, изображенного на с. 100 (внизу) с замком Джабоевых). К моменту их первой фиксации в литературе (XIX в.) некоторые из них были обитаемы, или заброшены относительно недавно. Время их строительства можно определить по устной традиции и феодальным генеалогиям с конца XVI по XVII в. включительно, на период массового распространения огнестрельного оружия (прежде всего в феодальных кругах) (Батчаев, 2006. С. 43).

Все укрепления этой группы локализованы в долинах, в черте поселений или в непосредственной близости от них. Теперь уже подступы к ним не защищены ландшафтными препятствиями вроде крутых и высоких склонов, отвесных обрывов скальных платформ и т.п. Процесс стабилизации типов сооружений, наметившийся еще в предшествующий период, к XVII в. был завершен. Правда, это относится главным образом к боевым башням. Сложнее обстоит дело с так называемыми жилыми (или полубоевыми) башнями. Изучение карачаево-балкарских башен (*Мизиев*, 1970. С. 87) позволяет разделить вторую, особенно третью группу памятников на жилые и полубоевые сооружения.

Правда, это не означает, что “жилые” башни не столь типичны для Карачая и Балкарии, как, скажем, для Ингушетии. В резиденциях большинства феодалов башни были только боевые. И все же, речь может идти о большей вариативности форм башен в Карачае и Балкарии. Некоторые из них, например, изображенные в альбоме Д.А. Вырубова, схожи с жилыми осетинскими башнями. Другим же вообще трудно подобрать аналогии, хотя сочетание в них жилищных функций с оборонными совершенно очевидно по наличию бойниц. Это, например, просторное двухэтажное помещение между двумя боевыми башнями замка Джабоевых, а также боковые пристройки к боевой башне безымянного замка, известного по рисунку в альбоме Д.А. Вырубова (*Лавров*, 1969. Рис. на с. 100 (внизу)). Судя по незначительным, сохранившимся до сегодняшнего дня постройкам, такого рода пристройки имели и некоторые другие башни, а критерием их “полубоевых” функций совсем необязательно должны были иметь полное сходство форм с осетинскими или сванскими.

Таким образом, относительно некоторых сооружений XVII в. уже можно говорить как о боевых башнях в строгом смысле этого слова (*Батчаев*, 2006. С. 44). Все они (за исключением башни Амирхановых и башни Крымшамхаловых на р. Джугуте) в плане квадратные, с длиной сторон в среднем 5×5 м или 6×6 м. Стены оштукатурены изнутри и снаружи, с внешней стороны они часто декорированы выемками в виде крестов, полосы из ряда мелких квадратов и т.д. Бойницы малых размеров и предназначены для стрельбы из огнестрельного оружия. Корпусы башен плавно сужаются кверху, число этажей варьирует в пределах 4–5, высота 16–18 м.

В отличие от двух первых хронологических этапов, в рассматриваемое время большое внимание уделялось бытовым удобствам. Это выразилось не только в переносе феодальных резиденций с высот в долины, но и в более обширной площади занимаемого ими пространства, большем количестве жилых и хозяйственных построек, не говоря уже о водопроводах, известных еще по раннесредневековому городищу Лыгит. На связующем растворе возводились только башни, все остальные постройки сложены сухой, хотя и достаточно прочной кладкой. В отличие от ранних резиденций типа Зылги или Усхура, в которых все постройки комплекса более или менее равноценны по своим фортификационным качествам, в каждой из отдельно взятых усадеб XVII в. башня является уже только единичным вкраплением в общую массу простых построек. Такое преобладание обычных неукрепленных сооружений дает основание предполагать, что единственная среди них постройка башенного типа представляла собой уже не только укрепление, но и своего рода символ, знак особого социального статуса владельца.

В целом памятники третьей и отчасти второй группы выражают более высокую степень фортификационного зодчества и строительной культуры. Это явление, безусловно, связано с расцветом всего башенно-склепового зодчества горного Кавказа, Карачая и Балкарии в особенности. Вопрос о конкретных хронологических рамках данного этапа горнокавказского зодчества пока не решен окончательно. Но в любом случае не может остаться незамеченным то обстоятельство, что “расцвет” архитектуры, генетически обусловленной спецификой социально-экономических отношений, укоренившимся феодализмом, приходится на период позднего Средневековья. Очевидно, это один из тех редких случаев, когда социальный аспект проблемы не всегда и не во всем соответствует аспекту материальному, т.е. строительно-технологическому. Иными словами, при всей древности традиций башенного зодчества “точка отсчета” в эволюции каменных башен приходится не на эпоху бронзы, когда строили срубные башни, а на XII–XIV вв. н.э. — отсюда и столь “запоздалый” расцвет этого компонента культуры. В этом отношении для горной части Кавказа срубные башенные и оборонительные сооружения сохранились исключительно в Карачае на Северном Кавказе и среди, например, рачинцев в Закавказье. Но если башенные сооружения эпохи бронзы и последующих эпох примитивны в своем архитектурном оформлении, то карачаево-балкарские срубные замки, крепости представлены достаточно сложными и развитыми в строительной технике сооружениями. Причем они же являлись объектом художественного оформления.

Башни и крепости Балкарии и Карачая разделяются не только по географическому месторасположению. Они воздвигались как на недоступных уступах скал и вершинах, так и вблизи селений. Башенные сооружения разделяются по топографическому признаку. Выявленные подобным образом следующие группы и типы: В группу “А” входят сооружения, построенные на недоступных скалах и площадках, а в группу “Б” — сооружения, расположенные в долинах ущелий. Каждая из этих групп, в свою очередь, объединяет несколько типов сооружений. К первому типу относятся три памятника: башня над старым аулом Хулам в Хуламо-Безенгийском ущелье, башня над старым аулом Кюнньюм в Черекском ущелье и башня над аулом Хурзук в Хурзукском ущелье. Эти башни имеют разную геометрическую форму, зависящую от естественных конфигураций скальных площадок. Ко второму типу группы “А” также относятся три памятника: Карча-Кала-1 или Болат-Кала, Карча-Кала-2 или Малкар-Кала в Черекском ущелье (в сел. В. Балкария), Карча-Кала в Архызском ущелье Карачая у городища Верхний Архыз и Карча-Кала в Баксанском ущелье (*Байчоров*, 1988. С. 112). “В отличие от башен они намного больше по размерам, имеют различные жилые и хозяйственные постройки, оборонительные стены. Отличаются мощностью отдельных сооружений, общей грандиозностью всего комплекса, внутреннее пространство их часто разделено на несколько помещений, у стен иногда сооружены лежанки, хозяйственные ямы и пр.” (*Мизиев*, 1970. С. 20; *Алексеева*, 1992. С. 45). К этому же типу сооружений можно отнести три башни в сел. Эль-Джурт в Баксанском ущелье (*Мизиев*, 1991. С. 42–46). К третьему типу группы “А” относятся оборонительные сооружения, составляющие систему укреплений с сильно защищенной, а иногда и недоступной цитаделью, венчающей весь комплекс. По технике строительства и планировке они

схожи с постройками первого типа, отличительная черта лишь в том, что они являются частью строго продуманной оборонительной системы. К данному типу отнесены укрепления Зылги в Черекском ущелье и Усхур в Хуламо-Безенгийском (Мизиев, 1970. С. 24). К последнему, четвертому, типу группы относятся два интереснейших памятника – замок Джабоевых, расположенный в 5 км к северо-востоку от сел. Безенги, и замок над аулом Курнаят в Черекском ущелье. При этом отмечено, что замок Джабоевых резко отличается от всех перечисленных ранее памятников как по конструктивным особенностям и строительному мастерству, так и по функциональному назначению (Мизиев, 1970. С. 32). Наибольшее сходство имеется лишь с замком Курнаят, который дополняет число средневековых фортификационных памятников в сел. Верхняя Балкария, занимая удобное стратегическое место и являясь одним из опорных пунктов всей оборонительной системы, окаймляющей высокогорную котловину Верхней Балкарии.

Группу “Б” составляют башни, находящиеся непосредственно в аулах, а именно: башня Амирхана, башня Абаевых в Черекском ущелье, башня Ак-Кала в Хуламо-Безенгийском ущелье, башня Балкаруковых в Чегемском ущелье, башня Крымшамхаловых на р. Дзегуте. В свою очередь эти памятники разделяются на два типа. Первый тип – это одинокие башни без каких-либо построек. Это частично сохранившаяся башня Абаевых, расположенная в 100 м к юго-востоку от хорошо известной башни Абай-Кала над аулом Кюннум (Белокопский, 1906. С. 41; Ланге, 1903. № 283; Ермоленко, 1928. С. 74); башня Амирхана, находящаяся в Черекском ущелье у пустующего древнего аула Шканти, и башня Ак-Кала, расположенная на юго-западной окраине сел. Безенги.

Второй тип группы “Б” составляют башни, близкие к первому типу, но имеющие при себе жилые и хозяйственные постройки. Это башни Абаевых, Крымшамхаловых и Балкаруковых. Эти памятники относятся к числу лучших сохранившихся архитектурных памятников Карачая и Балкарии (Харузин, 1888. С. 189, 190; Анисимов, 1929. С. 181; Архив КБНИИ. Д. 1760. Л. 18). Наличие на территории Карачая и Балкарии в позднем Средневековье большого числа башен и других защитных сооружений свидетельствует об уровне развития феодальных отношений и важности этих районов в истории карачаево-балкарского народа (Мизиев, 1970. С. 43).

Архитектурное сходство карачаево-балкарских памятников с памятниками Осетии, Чечни, Ингушетии, Хевсуретии заключается в ряде внешних элементов, таких, как местонахождение (труднодоступные скалы или близость к населенным пунктам), назначение, бойницы, ниши, межэтажные перекрытия, наличие крестообразных просветов, сужение стен кверху. Отличительные признаки охватывают ряд специфических архитектурных особенностей, “что для правильного понимания и исторического осмысления фортификационной архитектуры Балкарии и Карачая приобретает научное и культурно-историческое значение” (Мизиев, 1970. С. 45).

Отличительные элементы карачаево-балкарских башенных сооружений сводятся к следующему:

- 1) более четкое разделение башен на боевые, полубоевые и жилые;
- 2) отсутствие пирамидально-ступенчатых, плоских с барьерами и зубцами по четырем углам перекрытий;

3) отсутствие каменных мешков для пленных и устройство входов на уровне второго этажа;

4) отсутствие в стенах верхних этажей навесных балкончиков над бойницами (машикулей);

5) отсутствие опорных столбов, установленных в центре первого этажа для поддержки межэтажных перекрытий;

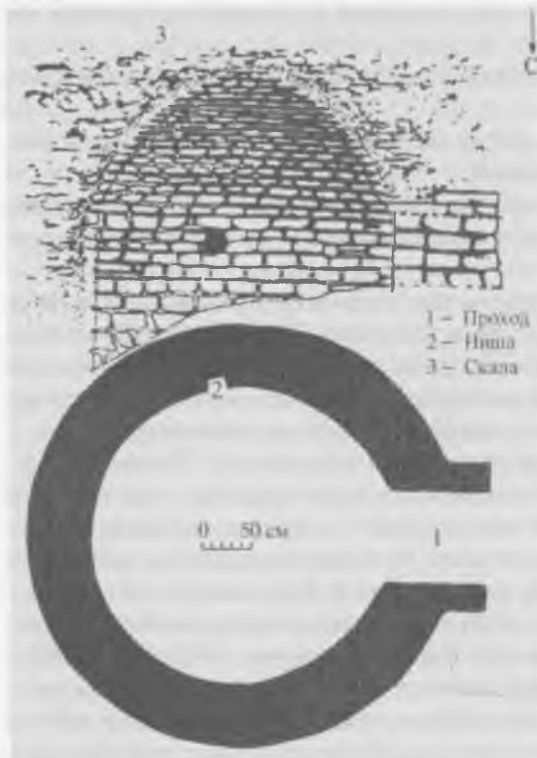
6) наличие кладки из хорошо обработанных и хорошо отесанных камней прямоугольной и квадратной формы, на фундаменте и на известковом растворе в Карачае.

Таким образом, оборонное строительство карачаево-балкарского народа опирается на глубокие местные традиции (*Мизиев*, 1970. С. 46). Памятники несут на себе следы местного самобытного развития, достигшие в этом отношении высокого уровня. Время возникновения башенных сооружений связано с развитием социальных отношений в карачаево-балкарской среде.

К VII–X и X–XII вв. возникают средневековые городища В. Чегем, В. Архыз, Хумара, Гиляч и др., ставшие центрами ремесла, торговли, культуры. В это же время появляются храмовые сооружения – церкви, часовни. Появляется также необходимость в укреплениях. Феодалная знать возводит укрепленные резиденции. Немаловажную роль играли и внешнеполитические причины. Так, в начале XIII в. (1237–1240 гг.) татаро-монголы нашли укрепленными почти все ущелья Центрального Кавказа (*Лавров*, 1965. С. 98–102). Ко времени XII–XIII вв. уже функционировали некоторые сооружения группы “А”, где в башнях и крепостях жили семьи социальной верхушки общества (*Мизиев*, 1970. С. 49), например, четыре оборонительных сооружения с одним и тем же названием Карча-Кала и др. Совершенные формы таких оборонительных сооружений и укрепленных объектов как Зылги и Усхур, крупных феодальных резиденций князей Крымшамхаловых близ Тырнауза, а также Курнаят и замок Джабоевых и другие являются результатом развитости феодального способа производства в карачаево-балкарском обществе (*Мизиев*, 1970. С. 52).

Наземные усыпальницы (кешене). До недавнего времени на территории Балкарии и Карачая было известно около 100 наземных усыпальниц различной степени сохранности (например, около 20 склепов у сел. Кенделен, два – Абаевых в В. Балкарии, три – у селений Бабугент и Кашкатау, склепы у селений Булунгу, Думала, Безенги, Былым, десятки у г. Карачаевска, с. Картджурт, Учкулан, Хурзук, в Архыхском ущелье и др.). При этом заметим, что в аулах Хурзук и Учкулан, а также в Марджасыне, их больше, чем где бы то ни было, но большинство из них находится в разрушенном виде (*Мизиев*, 1970. С. 55).

Наземные усыпальницы-кешене широко распространены по территории горной зоны Северного Кавказа и относятся к эпохе позднего Средневековья. Но на сегодняшний день некоторые из них не сохранились вообще, хотя в единичных случаях мы все же имеем возможность судить о них по описаниям и иллюстративному материалу в дореволюционной и довоенной кавказоведческой литературе. Другие, например, усыпальницы легендарного Адурхая, Анфако, упоминаются в устной традиции, причем судить о достоверности приводимых сведений не всегда представляется возможным. В настоящем экскурсе учтены лишь те из них, о типологических и иных особенностях которых можно судить с достаточной уверенностью.



Склеп около Хумаринского городища (VIII–X вв.)
(по Х.Х.-М. Биджиеву) (Биджиев, 1983, рис. 34)

Исследования последних лет позволили доработать предложенную ранее (Мизиев, 1970) дифференциацию, согласно которой 18 усыпальниц оказались представлены 8 типами. Отсутствие единого критерия и дифференциация памятников по признакам второстепенной значимости привели к искусственному усложнению всей типологической схемы. В действительности, по своим архитектурным формам наземные усыпальницы представлены только тремя основными типами: прямоугольные в плане с двускатным перекрытием, круглоплановые с полусферическим верхом и многогранные с пирамидально-шатровым перекрытием.

Первый тип насчитывает ныне одиннадцать усыпальниц: одна – в Верхней Балкарии, другая – у замка Джабоевых в Безенгийском ущелье, пять усы-

пальниц в некрополе Фардык в Верхнем Чегеме и еще четыре – мавзолеем Камгута Крымшамхалова на окраине г. Тырныауза в Баксанском ущелье и три в сел. Карт-Джурт в Кубанском ущелье. Кроме того, мы располагаем сведениями об особенностях еще трех несохранившихся до настоящего времени гробниц – Кашхатауской (кешене Урусбиевых), Усхурской (на территории замка) и Холамской (по фотоснимку 1939 г.).

Во *второй тип* входят всего две усыпальницы. Одна из них расположена в верховьях р. Хазнидон, в 9 км от с. Ташлы-Тала; другая – в Верхней Балкарии, в пределах старого села Мухол.

Усыпальниц *третьего типа* насчитывается девять: три – в Верхней Балкарии (две из них разрушены, но в публикациях В.Ф. Миллера и А.А. Миллера о них содержатся достаточно полные сведения – описание, фотографии, чертежи) (Миллер В.Ф., 1888. С. 82, 83. Рис. 74, 75; Миллер А.А., 1926. С. 78–80. Рис. 6–8), четыре – в Верхне-Чегемском некрополе Фардык, одна – в с. Булунгу в Чегемском ущелье, еще одна – кешене Мисаковых, близ с. Кашхатау (не сохранилась; известна по фотоснимку 1939 г.). Многогранные склепы, правда в полуразрушенном состоянии, имеются также в Карачае (Алексеева, 1992. С. 96).

Все усыпальницы возведены на прочном известковом растворе из грубо обработанных камней. Заметно лучше обработаны каменные блоки, предназначавшиеся для возведения входного проема-лаза, а также выступающих наружу козырьков, или угловые камни в основании усыпальниц и плоские плиты, представляющие одну из конструктивных деталей перекрытия.

Во всех случаях применялась техника так называемого ложного свода, т.е. возведение стен методом напуска камней таким образом, что корпус сооружения постепенно сужается кверху, а затем переходит в полусферический, двускатный или пирамидально-шатровый свод. Но поскольку усыпальницы возводились в различные века и разными мастера-

ми, то конкретная специфика применения этого метода не всегда одинакова.

В сооружениях некрополя Фардык (с. Верхний Чегем) Л.Г. Нечаевой отмечено применение деревянной опалубки, предназначавшейся как для стен, так и для перекрытий (Нечаева, 1978. С. 94–112). Поскольку факт использования напуска камней прослеживается в кладке совершенно отчетливо, точнее было бы отводить указанным конструкциям не единственную и не решающую, а всего лишь вспомогательную роль. Таким образом, о разно-



Круглый склеп в с. Мухол (XIII–XVIII вв.)
(Мизиев, 1991, рис. 31)



Надземные склепы Карачая (XI–XIII/XIV вв.) (по У.Ю. Кочкарову) (Мизиев, 1991, рис. 34)



Склеп в ауле Карт-Джурт (XVII–XVIII вв.)
(Мизиев, 1991, между рис. 31 и рис. 32)

высоты перекрытия. Затем на нем горизонтально устанавливали несколько (от 2–3 до 9–10) плоских каменных плит, поверх которых устанавливалась глухая кладка, составлявшая верхушку перекрытия. Но вместе с тем, например, в кешене Аккуловых таких плит нет вообще, а в усыпальницах второго типа (круглоплановых) они вмонтированы значительно ниже: в Ташлы-Талинской они находятся ровно посередине, между полом и вершиной перекрытия, а в Мухольской – в средней части перекрытия. В двух последних случаях плиты настолько плотно подогнаны, что установить наличие или отсутствие предполагаемой глухой кладки, к сожалению, не удалось. Но едва ли здесь приходится говорить о глухой кладке: при всей своей массивности плиты не выдержали бы столь чудовищную тяжесть, особенно в Ташлы-Талинской усыпальнице, где глухая кладка заняла бы половину всей высоты сооружения. В данном случае подобная конструкция аналогична устройству одного из Карт-Джуртских усыпальниц (Карачай), т.е. двухъярусность (Мизиев, 1970. С. 58. Табл. 3). Говоря иначе, внутреннее пространство перекрытий может оказаться

видности “истинного свода”, как то прямо или косвенно подразумевается в контексте излагаемой автором характеристике, говорить все-таки не приходится.

Наряду с рассмотренными выше известны и усыпальницы, возведенные без опалубки. Из сооружений первого типа, например, усыпальница у замка Джабоевых. Не отмечены признаки применения опалубки и у памятников второй группы, т.е. круглоплановых мавзолеев в Ташлы-Тала и Верхней Балкарии.

У мавзолеев первого и третьего типов верхняя часть сооружения возводилась в технике ложного свода приблизительно на $\frac{2}{3}$ или $\frac{3}{4}$ общей



Усыпальница, склеп князя Камгута Крымшамхалова (возведена в XV в., перестроена на рубеже XVI–XVII вв.), аул Эль-Джурт (рис. XIX в.) (Мизиев, 1991, рис. 33)

полым, а горизонтально вмонтированные плиты – несут функции креплений-распорок.

По способу захоронения прослеживаемый в усыпальницах обряд возможен в двух вариантах: первый, продолжающий склеповую традицию алан, – укладывание покойников прямо на полу; второй, связанный с одиночными захоронениями той же аланской эпохи (а в какой-то мере, возможно, и с христианской традицией), – предание останков земле; самые поздние комплексы соответствуют уже погребальной обрядности ислама.

Первый вариант отмечен пока лишь в прямоугольных усыпальницах. Так, в усыпальнице владетелей Усхурского замка выявлены перемешанные кладоискателями останки 20–25 человек, уцелевшие после ограбления вещи датируются в пределах XV столетия (*Атабиев*, 1999. С. 559). На полу же были зафиксированы останки двух погребенных в склепе недалеко от замка Джабо-Кала (XV–XVI вв.) (*Нечаева*, 1978. С. 105) и одного в Верхне-Чегемском склепе, близ церкви Байрым. Здесь скелет лежал вытянуто на спине, головой на запад. Склеп датирован П.Г. Акритасом аланским периодом, но ошибочность такого вывода уже отмечена в литературе (*Кузнецов*, 1977. С. 124). Очевидно, решающее значение в этом вопросе следует отвести тому обстоятельству, что речь идет о наземном склепе, а таковые появляются в Карачае и Балкарии только в послемонгольскую эпоху. Поэтому наиболее приемлемой датой памятника представляется XV столетие.

Второй вариант – погребение в земле – характерен для всех трех типов усыпальниц, а могилы внутри них представлены четырьмя основными типами: каменными ящиками, грунтовыми ямами, подземной сводчатой камерой (один случай), и поздними мусульманскими захоронениями.

Каменные ящики распространены преимущественно в восточной части Балкарии и Учкуланского ущелья Карачая. Здесь они обычны и в некрополях простых общинников, и в рассматриваемых наземных усыпальницах, независимо от их форм (возможно, единственным исключением являлся не сохранившийся до настоящего времени кешене Урусбиевых близ с. Кашхатау, в котором, по словам В. Миллера, скелет лежал “в земле”, вытянуто, головой на запад) (*Миллер В.Ф.*, 1888. С. 83). В каждой гробнице имелось по одному, иногда два каменных ящика. Данных о погребальной обрядности практически нет, но в некоторых из них уже само расположение ящиков по линии СЗ–ЮВ (Мухол, Шканы) исключало западную ориентировку костяков. С XV–XVI вв. подобные отклонения от традиционных норм становятся явлением хотя и не массовым, но все же ощутимым также и в “рядовых” языческих захоронениях данного района.

Из-за отсутствия датирующего материала хронология карачаево-балкарских усыпальниц Балкарии с каменными ящиками может быть определена лишь суммарно и сугубо гипотетически – приблизительно в пределах XVI–XVIII вв., тогда как учкуланские погребения этого типа скорее всего возможны в конце раннего Средневековья. Карачаевские каменные ящики с погребальным обрядом (западное направление головного указателя, сопровождающий инвентарь, а в некоторых колоды) типичны для всех карачаево-балкарских погребений, могут быть датированы шире, но не позже XV в.

Теперь о гробницах с грунтовыми погребениями. Как и в некрополях простого населения, они характерны, главным образом, для западных

районов. Наиболее характерным видом погребального сооружения эпохи Средневековья Карачая и Балкарии являются грунтовые каменные гробницы. Первый наиболее ранний тип каменных гробниц представляет собой прямоугольную грунтовую яму, по периметру выложенную камнями. Соотношение длины и ширины могилы довольно разнообразно. Обычно длина их составляет 2 м, ширина – 1 м, но встречаются также и длинные до 4 м, напоминающие коридор. Дно могилы чаще всего выстилалось плитами, но встречаются и земляные. В стенах иногда устраивались небольшие ниши и лежанки вдоль одной из длинных стен. Покрывались могилы толстыми массивными каменными плитами. Сверху над могилой насыпалась земля, но могильного холма она не образовывала. В археологической литературе подобный вид могил называется «подземным склепом» или «грунтовыми каменными гробницами». Этот тип погребального сооружения является наиболее архаичным и датируется исследователями III–V вв. н.э. – временем формирования на территории Карачая и Балкарии ранней стадии аланской и булгарской культуры.

От описанных выше каменных гробниц отличаются так называемые полуподземные склепы. Их стены складывались также из камня, иногда тесаного, и покрывались одним или несколькими крупными плитами, а сверху присыпались землей. В передней стенке устраивалось небольшое входное отверстие, закрывающееся одним или несколькими камнями. Подобные могилы не полностью были скрыты землей и легко обнаруживаются. Время бытования подобного типа погребальных сооружений датируется исследователями VI–X вв.

Третьим этапом в генезисе средневековых склепов Карачая стали наземные склепы, устраивающиеся на поверхности. В плане они имели вид прямоугольника, покрытого плитами в один или несколько слоев. В передней стенке оставлялось отверстие, которое имело форму прямоугольника. Встречаются и двухэтажные склепы подобного типа, некоторые имели окна в боковых стенах. Время существования этих гробниц В.А. Кузнецов определяет VIII–XII вв. Причем ученый считает этот тип могильных сооружений типичным только для верховьев Кубани (Кузнецов, 1959. С. 89).

Наиболее ярким памятником, в окрестностях которого, сменяя один другим, присутствуют все три типа каменных склепов, является Гилячское городище в верховьях р. Кубань. Оно находится в нескольких десятках километрах от древних карачаевских аулов Карт-Джурт и Хурзук, где полуподземные и наземные склепы по своей архитектуре сохраняют преемственность, тогда как наземные склепы, появившиеся чуть позже, представляют некоторое влияние христианской, а затем и мусульманской архитектурной традиции. По своим конструктивным особенностям гилячские склепы отличаются от всех других типов склепов Северного Кавказа (Биджиев, 1971. С. 86–113) и, судя по конструкции, связаны с предшествующими им описанными выше склепами, а также сохраняют преемственность со склепами Карачая, включая Чегемское и Баксанское ущелья. К этой же группе можно отнести подземный склеп в окрестностях Хумаринского городища, который по способу кладки стен, по расположению имеют некоторое сходство с гилячскими, напоминая погребальные помещения древних тюрков в Приуралье. Наиболее показательны в этом плане усыпальницы некрополя Фардык в Верхнем Чегеме.

В 1959 г. Е.П. Алексеевой здесь было доисследовано два ограбленных и разрушенных захоронения – одно в прямоугольном кешене, другое в восьмиугольном. Первое она ошибочно датировала XII в., второе – XVII–XVIII вв. (Алексеева, 1960. С. 193–195).

В 2003 г. на этом же некрополе археологической экспедицией Института археологии Кавказа обследовано восемь наземных гробниц: четыре прямоугольных (№ 1, 3, 5, 6) и четыре восьмигранных (№ 2, 7, 8, 9). В гробницах № 1 и № 7 оказалось по пять погребений, в гробнице № 6 – одно, а в четырех остальных – по два. Кроме того, еще по два погребения вскрыто у стен усыпальниц № 7 и № 9, и три погребения у гробницы № 8, на участках между этими строениями и окружающими их каменными оградками. Таким образом, с учетом этих последних, а также двух других, исследованных Е.П. Алексеевой в 1959 г., общее число зафиксированных погребальных комплексов составляет 29.

За исключением двух могил, представлявших разновидность каменных ящиков (гробница № 5, погребение 1 и гробница № 7, погребение 1), все захоронения выявлены в грунтовых ямах, из которых некоторые были обложены и завалены камнями. Погребения индивидуальные, положение костяков прослеживается в 14 случаях. Независимо от конфессиональной атрибуции комплексов останки фиксируются вытянуто на спине, головой на запад.

Черты мусульманской обрядности не отмечены только в гробнице № 6. В гробницах № 2, 3 захоронения только мусульманские, в остальных они встречаются вместе с захоронениями, конфессиональная атрибуция которых не поддается уверенной идентификации. Особенностью же мусульманских комплексов являются короткие поперечные горбыли или доски, перекрывавшие могильные ямы либо горизонтально сверху, либо наискось от верхнего края продольной стенки к нижнему краю противоположной. Такие погребения составляют примерно половину от общего количества исследованных, включая сюда и комплексы с перемешанными останками.

К сожалению, то немногое, что уцелело от инвентаря после многократных ограблений могил, не дает возможности датировать их с точностью до одного столетия. Над погребением № 5, выявленным в ограде гробницы № 9, была вкопана стела с эпитафией. Верхняя часть стелы отбита, в нижней же части надписи сохранилось имя “Мусса” и дата – 1140 г. Хиджры, или 1719 г. Если учесть, что на участках между гробницами и их оградками захоронения совершались в последнюю очередь – когда внутри усыпальниц уже не оставалось места – то ясно, что сама гробница № 9 была возведена значительно раньше указанной даты, чуть ли не на рубеже XVII–XVIII столетий или в первые 5–6 лет XVIII в. Но это лишь один из хронологических параметров некрополя; в данном же случае интерес представляет нижняя дата мавзолеев. Весьма архаичен, в частности, облик погребений без отчетливо выраженных признаков мусульманской обрядности, но с остатками колод, гробов и их деталей, вроде железных скоб и гвоздей.

Тем не менее влияние ислама все же нарастало; не исключено, что следствием этого явилась переориентация входных лазов в более поздних гробницах Фардыка. Архаичные по своему внешнему облику погребения (без досок и горбылей) выявлены и в восьмиугольных кешене, но очевидно это и есть

тот случай, когда они вполне могут оказаться мусульманскими (захоронения по всем канонам мусульманского обряда, но без деревянного перекрытия из плашек спорадически встречались даже в минувшем XX столетии).

На основе изложенного выше возможно датировать мавзолеи Фардыка XVII–XVIII столетиями. Обзор разновидностей могил внутри наземных гробниц-кешене завершим кратким описанием таковой в мавзолее Камгута Крымшамхалова, находящемся в Баксанском ущелье, близ средневекового поселения Эльжурт.

Мавзолей в плане прямоугольный (5,8 × 4 м) с высоким двускатным перекрытием. До его разрушения общая высота фасада достигала более 6 м. Несмотря на сравнительно большие размеры, он изначально был рассчитан только на одно захоронение. Находившаяся внутри него могила представляла собой нечто вроде саркофага, вытянутого с востока на запад, и частично углубленного в пол. Его продольные стенки плавно переходят в стрельчатый свод. В плане он представляет прямоугольник со слегка выгнутыми наружу длинными сторонами. Внутренние размеры: длина 2,7 м, ширина в средней части 1,1 м, ширина в торцах по 0,9 м, высота 1,3–1,4 м. В восточном торце “саркофага” находится небольшое окошко. Судя по рисунку в альбоме Д.А. Вырубова, останки покойного были помещены в это сооружение в гробе (Лавров, 1969. Рис. на с. 117).

При некоторой своей необычности, отмеченный в кешене Камгута, жившего в XVI–XVII вв. (Асанов, 1996. С. 78, 79, 89, 90) “саркофаг” все же не является чем-то новым в кругу погребальных памятников Балкарии и Карачая. Близкие или даже идентичные конструкции, восходящие еще к прототипам аланской эпохи, неоднократно фиксировались в местных некрополях позднего Средневековья. В предзолотоордынский период в горах Центрального Кавказа нередко практиковалось захоронение отдельных знатных лиц в так называемых крипах – подземных сводчатых склепах, устроенных внутри небольших церквушек или часовен. Одна такая крипта выявлена, например, в церкви Байрым в Верхнем Чегеме (Кузнецов, 1977. С. 123, 124). Таким образом, рассмотренный памятник можно отнести к усыпальнице Крымшамхаловых и датировать приблизительно XV в., тогда как время захоронения в нем Камгута относится к рубежу XVI–XVII вв.

Вопрос о генезисе архитектурных форм мавзолеев-кешене Карачая и Балкарии остается в числе наиболее актуальных. Сравнительно давнюю историю имеет версия происхождения прямоугольных гробниц от подземных и полуподземных склепов аланской эпохи. Этот вывод, во-первых, основан на том, что склепы Верхне-Балкарского и Карт-Джуртского “городков мертвых” и по обряду и по архитектуре в пределах одного и того же некрополя отражают линию развития аланских традиций. Во-вторых, склеп-мавзолей “Камгута” датируется началом XV в., а время погребения Камгута Крымшамхалова – концом XVI или началом XVII в. И, наконец, в-третьих, наземные склепы Верхнего Чегема (Лавров, 1978. Рис. 9а. С. 80), которые буквально по всем признакам – сухая кладка, слегка сужающийся корпус, плоское перекрытие, квадратные и прямоугольные (а не арочные) лазы – идентичны с аланскими, и тем самым наглядно отражают процесс “выхода на поверхность” подземных и полуподземных склепов, процесс, наметившийся уже в первые столетия послемонгольской эпохи.

Следует отметить и то обстоятельство, что прямоугольные мавзолеи имеют практически полное сходство с формами христианских церквей и часовен Карачая и Балкарии. Последнее еще в довоенные годы было отмечено А.А. Иессеном (*Иессен*, 1941. С. 31), и, кстати говоря, не только не противоречит, а скорее даже удачно дополняет версию “церковного” происхождения наземных усыпальниц. Ведь только влиянием церковного зодчества можно объяснить, например, такие особенности мавзолеев, как высокие двускатные крыши и штукатурная облицовка – особенности, которые никогда не были характерны ни для аланских склепов, ни для жилищного зодчества горцев. Впрочем, полуподземные склепы Карачая XIII–XVIII вв. продолжают аланскую традицию.

Намного сложнее вопрос о генезисе усыпальниц второго и третьего типов, т.е. шести-, восьмиугольных и круглоплановых. Версия о связи семи- и восьмигранных гробниц типа Верхне-Чегемских и Карт-Джуртских с процессом исламизации была выдвинута еще в дореволюционной литературе (*Тепцов*, 1892. С. 161, 162), а в 1970-е годы ее в самой категорической форме отстаивала Л.Г. Нечаева (*Нечаева*, 1978. С. 85–112). Несмотря на то что многие из выявленных на Фардыке погребений действительно оказались мусульманскими, в то же время на передний план выдвигается то обстоятельство, что мавзолеи относятся к категории соционормативных элементов культуры.

Если под мавзолеем подразумевать не “архитектурный”, а только социальный смысл термина, то, судя по усыпальнице Камгута, они появились не в XVIII, а уже в XV в. Весьма сомнительно, чтобы к тому времени ислам столь прочно утвердился в среде феодальной знати Карачая и Балкарии. Это получило отражение в таких зримых явлениях, как перенос феодальных резиденций из неприступных горных высот в долины (*Мизиев*, 1970. С. 52, 53). В сфере погребальной обрядности подобным изменениям соответствовала “персонификация” монументальных надгробных сооружений, превращение их из коллективных усыпальниц в мавзолеи.

Происхождение усыпальниц из Крыма, а в последние десятилетия из Азербайджана (*Марковин*, 1978. С. 126–129; *Марковин*, *Мунчаев*, 2003. С. 273; *Тменов*, 1979. С. 25–27; *Он же*. 1996. С. 142–147; *Кузнецов*, 1980. С. 174; *Даутова*, *Мамаев*, 1984. С. 84–93; *Даутова*, 1985. С. 124–132) можно принять с позиции тюркского и тюркско-мусульманского единства ареала их распространения. Однако из-за отсутствия прямой аналогии усыпальниц типа Фардыкских пока эти версии остаются в виде гипотезы. Единственная параллель – полигональность плана – дает основание констатировать лишь “точку соприкосновения”. В то же время усыпальницы Карачая и Балкарии представляют собой локальное своеобразие не только в сопоставлении с крымскими и азербайджанскими аналогиями, но и с северокавказскими.

В решении затронутой проблемы решающее значение приобретает установление особенностей локализации многоугольных мавзолеев. В основной своей массе они сконцентрированы в Карачае и Балкарии, что вне этого ареала они единичны и встречаются только в сопредельных с ним районах (*Иессен*, 1941. С. 31). В целом следует отметить, что многоугольные усыпальницы Карачая и Балкарии – сугубо местного происхождения. Главная и единственная причина строительства мавзолеев в Карачае и Балкарии – не столько конфиссиональная, сколько социальная. Наряду с такими памятниками Средневековья, как замки и боевые башни, они представляли собой

соционормативный компонент феодальной субкультуры. Все типы гробниц характеризуются единством строительного “почерка” и архитектурного стиля. Зародившись на территории Карачая и Балкарии, формы многоугольных усыпальниц оказали некоторое влияние также на зодчество соседних районов (за исключением Верхней Сванетии, где в силу социальных причин мавзолее не строились вообще) (Лавров, 1960. С. 117).

Отрицать роль ислама в интересующем нас контексте целиком и полностью, конечно, нельзя. Тем не менее доисламское прошлое ассоциировалось не с курганами, а с прямоугольными наземными гробницами, о сходстве которых с христианскими церквушками и часовнями очевидно. Со временем все же намечается тенденция к более широкому, чем в XVII в., распространению “нейтральных” по происхождению семи- и восьмиугольных усыпальниц. За исключением лишь одной, последние на Фардыкском некрополе локализованы обособленно от прямоугольных, и, судя по эпитафии у гробницы № 9, построены позже всех остальных. Многоугольные усыпальницы Карачая (усыпальница Боташевых) имеют аналогии с Чегемскими, отличаясь от них большими размерами и отсутствием или разрушением крыши. Заметим также, что многоугольные склепы Карачая и Балкарии имеют полное сходство по конструкции с карачаевскими деревянными “замками”.

Можно допустить, что элементы сходства круглых и граненых мавзолеев с подобными постройками в тюркских (а не “мусульманских”) регионах действительно неслучайны, ввиду тюркского суперстрата в этногенезе карачаево-балкарского народа. Здесь не исключена и вероятность конвергентных совпадений в закономерностях эволюции народного зодчества. Одной из таких закономерностей, более или менее глобальных в пространстве и времени, было преобладание круглых и многоугольных в плане построек, реликты которых сохранялись еще многие столетия (Батчаев, 2000). Так это или нет, но почти во всех указанных регионах – и в Азербайджане тоже – историки идентифицируют исходные формы многих мавзолеев именно с разновидностями “степного” жилища (Кастанье, 1911. С. 44; Руденко, 1930. С. 50–53; Маргулан, 1947. С. 62, 63; Бернштам, 1950. С. 129–136; Мамедов, 1976. С. 42, 43; Кызласов, 1980. С. 153). В том числе – и с многоугольными срубам, образцы которых фиксировались в Карачае еще в XX столетии (Батчаев, 1986. С. 82, 83). Являются ли граненые мавзолее типа Фардыкских и Карт-Джуртских дериватами таких жилищ или они восходят еще к тем “остроконечным домикам”, о которых в начале XIII в. писал Гильом де Рубрук, пока трудно сказать. Совершенно бесспорно только то, что в народном зодчестве Карачая и Балкарии они глубоко самобытны, и никоим образом не обязаны своим происхождением влияниям извне.

Функциональное назначение у всех было одно – захоронение членов знатных феодальных семей, отдельных князей и дворян.

Типологически склепы-мавзолее Карачая и Балкарии по форме основания и перекрытия можно отнести к трем группам:

- 1) круглые в основании с куполообразным перекрытием;
- 2) прямоугольные в основании с двускатной крышей;
- 3) многогранные в основании с пирамидальной крышей (Мизиев, 1970. С. 58; Алексеева, 1992. С. 96).

Что же касается средневековых полуподземных склепов, то они представляют собой коллективные усыпальницы, основная часть камер которых

расположена под землей. Над поверхностью обычно находились входные отверстия и крыша. Такие склепы преимущественно располагались на склонах гор, но иногда встречаются и в долинах. Подобные захоронения бытовали в Кубанских, Баксанском, Малкинском и Черекском ущельях. Склеповые могильники в районе В. Балкарии известны под названием “город мертвых”. Его площадь составляет 10 га. При кажущемся однообразии данных склепов по отдельным деталям их можно отнести к нескольким типам.

Первый тип объединяет склепы неправильной овальной формы с вертикальными стенами, сооруженные из массивных необработанных камней, соединенных умелой подгонкой. Входные отверстия расположены в восточных или юго-восточных сторонах склепа на высоте 0,6–0,85 м от уровня пола. Перекрытия представляют собой массивные плиты. Их длина от 2,5 до 5 м, ширина от 2 до 3,5 м, высота от 1,2 до 1,5 м. Второй тип включает склепы овальной или вытянутой формы. Стены склепа скошены вовнутрь. Для соединения строительных камней здесь использован известковый раствор. Входные отверстия оставлены в западных и юго-западных стенах. Длина составляет от 3 до 3,9 м, ширина – от 1,5 до 2,26 м внизу и от 0,7 до 1 м вверху, высота от 1,3 до 1,8 м. Третий тип представлен склепами правильной четырехугольной формы. Их длина от 3 до 3,5 м, ширина от 1,6 до 1,9 м, высота от 1,4 до 1,9 м. Входные отверстия располагаются на длинных стенах. Четвертый тип объединил склепы, в которых под одной общей каменной кладкой и небольшой земляной насыпью обнаружены 2–3 камеры, разделенные глухими перегородками. Каждая из камер имеет собственный вход. И, наконец, последний тип включает полуподземные склепы, сооруженные под естественными навесами скал (*Мизиев*, 1981. С. 57, 58).

Все разновидности позднесредневековых полуподземных склепов Карачая и Балкарии являются родовыми и семейными погребальными сооружениями.

В целом следует отметить, что архитектурные сооружения Карачая и Балкарии являются немymi свидетелями истории и культуры, уровня развития социальных отношений, ремесла, хозяйственной деятельности, зодчества, сложившейся в X в. древнекарачаево-балкарской, а затем и позднесредневековой карачаево-балкарской общности. Исходя из описанного выше следует, что храмово-башенно-склеповая архитектура карачаево-балкарского народа имеет специфические черты, что позволяет ее выделить в отдельную историко-этнографическую область Северного Кавказа.

8. ОДЕЖДА

Процесс складывания всего многогранного комплекса национальной одежды карачаевцев и балкарцев занял долгие столетия. Сегодня нельзя с полной уверенностью указать на первичные источники, формы и методы конструирования костюма народов Северного Кавказа в период до Нового времени. Очевидно, впрочем, другое – национальный костюм карачаевцев и балкарцев в своем развитии явно опирался на древнетюркскую традицию.

Более того, эволюция костюма испытывала разноплановое влияние тенденций развития одежды древнего населения Центрального Кавказа, сыгравшего в качестве субстрата значительную роль в этногенезе карачаевцев и балкарцев, а также, разумеется, соседних народов. В то же время в процессе развития сформировалось присущее именно этим народам своеобразие национальной одежды, особый социокультурный колорит.

Развитое скотоводческо-земледельческое хозяйство обусловило преобладание в материалах для изготовления повседневной одежды карачаевцев и балкарцев высококачественного домотканого сукна, а также войлока, использование льняных (реже конопляных) тканей. С середины XIX в. заметное место заняли фабричные хлопчатобумажные ткани. Праздничную одежду шили из дорогих, привозных тканей (бархата, парчи, шелка) ярких цветов, украшали золотым и серебряным шитьем, галунами, разнообразными серебряными, а иногда и золотыми ювелирными изделиями.

Впрочем, как для женской, так и для мужской одежды народов Северного Кавказа было характерно преобладание одноцветных тканей (само слово “пестрый” – ала кьолан у карачаевцев – применительно к одежде служило синонимом безвкусицы). Кроме того, многослойный костюм старались шить из близких по оттенку и цвету, хотя и ярких тканей (в качестве исключения можно указать на классическое сочетание черного и белого в мужском одеянии). Это создавало характерную черту карачаево-балкарского костюма, ибо отличало его от насыщенного неожиданными, смелыми цветовыми решениями комплекса женской одежды народов горного Дагестана и отчасти Закавказья. Одежду шили женщины. Исключение составляют мужчины – портные в Учкуланском обществе Большого Карачая, мастерство которых было известно во всем регионе.

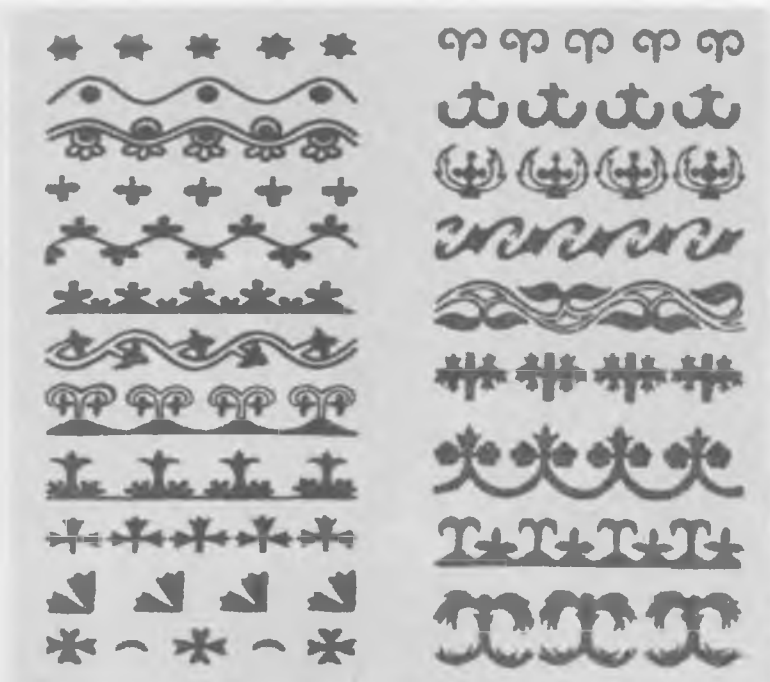
Женская одежда. Повседневный женский костюм в конце XIX в. включал следующие основные элементы: туникообразная рубаша (“кёлек”), штаны (“кёнчек”), кафтанчик (“кюбе тюр”), платье (“чепкен/джыйрык”), бешмет (“кьаптал”). Нательная рубаша имела длину до щиколоток и широкие рукава, которые часто закрывали кисть руки. Под праздничное платье надевали, по возможности, шелковую рубашу. Повседневные нательные вещи шили из более доступных тканей. Женские штаны (“тиширыу кёнчек”, “ыштан”) выкраивались “просторно, широко и внизу, у ног, стягивались шнурком и непременно с запуском. Низ штанов, который был виден из-под платья, украшали вышивкой” (Антропологическая выставка 1879–1880. С. 1–21).

Девичий корсет (“чуба”) был призван сформировать фигуру, соответствующую народному эстетическому идеалу. Девушка должна была иметь невыразительную грудь и тонкую талию. Девочки начинали носить корсет уже с 10–12 лет, а снимал его, уже навсегда, муж в первую брачную ночь. Е.Н. Студенецкая считала корсет принадлежностью исключительно представительниц высшего сословия. Однако в литературе высказывалась и иная точка зрения о том, что корсет имел более широкое распространение. В начале XX в. корсет стали заменять тугим лифом (Студенецкая, 1989. С. 44; Мамбетов. С. 278)

Поверх рубашек, под распашными платьями, носили кафтанчики. У карачаевцев и балкарцев кафтанчик называется своеобразно: “кюбе тюр” – подкольчужник (кюбе – кольчуга; тюр – под). Кафтанчик туго обтягивал фигуру



Балкарцы, конец XIX в.
Фото Д.И. Ермакова



Орнамент вышивок на женской одежде.
(Из кн.: Кузнецова, 1982, табл. 43–44)

и застегивался на металлические застёжки, а у молодых женщин – на мелкие пуговицы и петли из шнурков (Иваненков, 1912. С. 74).

Девичий кафтанчик, если это позволяли возможности семьи, шился из дорогих тканей – бархата, парчи, шелка, атласа, фабричного тонкого сукна. Предпочтение отдавали бордовому, зеленому, черному, реже синему и голубому цветам. Высокий воротник обшивался позументом. Рукава и подол оформлялись золотым или серебряным шитьем. На груди пришивали 13–17 пар серебряных застёжек, украшенных гравировкой, чернью, филигранью и цветными камнями. Кроме того, часто на кафтанчик нашивали серебряные подвески в виде миндалин или шариков, иногда треугольника – “кюмюш дуа” – оберега.



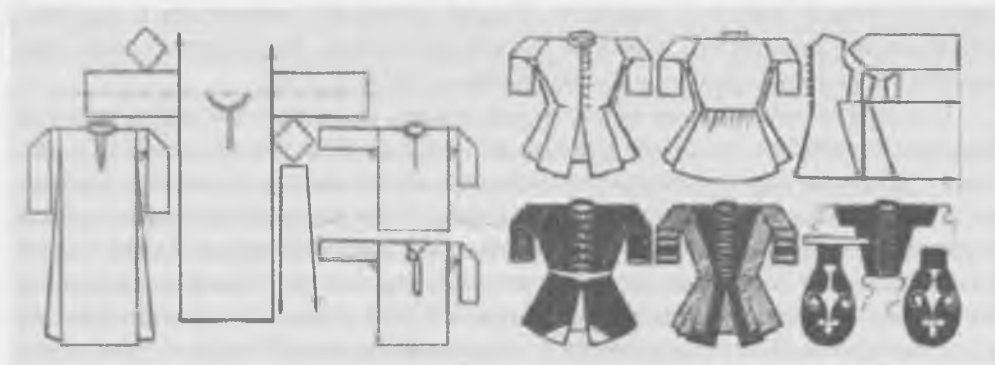
Модификация “тюльпановидных” украшений на платьях.

(Из кн.: Кузнецова, 1982)

Отметим, что типичные (традиционной формы) застёжки встречаются уже в средневековых могильниках у аула Карт-Джурт в Карачае, у урочища Байрым в Балкарии. Ранее они были более массивными и чаще прямоугольными, и больше были похожи на пластинки, закреплённые на кольчуге. Название застёжек у карачаевцев и балкарцев имеет тюркское про-



Образцы нарукавных вышивок на женской одежде карачаевок и балкарок.
(Из кн.: Кузнецова, 1982, табл. 46)



Приемы кроя туникообразной рубахи, бешмета, кафтанчика.
(Из кн. Кузнецова, 1982, табл. 30, 31)

исхождение – “тюйме”, т.е. пуговица (Студенецкая, 1989. С. 144). При этом застежки, конечно, отличало от пуговиц то, что многие из них были своего рода произведениями народного искусства.

Например, на воротнике женского кафтанчика часто располагалась крупная застежка фигурной формы, скрепляемая при помощи крючка и петли. Она имела вид двух птичек, смотрящих друг на друга, или с головами, повернутыми назад (РЭМ. Колл. 10937–1). Иногда птички были настолько стилизованы, что напоминали растительный мотив. В народе эту застежку называли “боюнлук” – шейная (Студенецкая, 1989. С. 145) Следует отметить, что фигура птицы – своеобразный символ женского пространства – весьма характерный изобразительный мотив, часто встречающийся на Кавказе в ювелирном искусстве, в золотошвейном орнаменте, в резной деревянной утвари и пр. В коллекции РЭМ имеется балкарская застежка, в очертаниях и оформлении которой угадываются контуры рогов и солярный символ (РЭМ. Колл. 8763–259), а также пара весьма оригинальных застежек в виде фигур птиц (лебедей?) (РЭМ. Колл. 8763–259).

Надевание кафтанчика под распашное платье, из-под которого были видны только его отдельные части, обусловило характер размещения вышивки

и способствовало, по предположению Е.Н. Студенецкой, его распадению на несколько предметов – нагрудник с застежками или без них; нижние полочки на поясе, поясные подвески; нарукавники; иногда воротничок. Соответственно застежки, лишённые функциональной нагрузки, постепенно превратились просто в украшение (Студенецкая, 1989. С. 139–142).

Поверх кафтанчика надевали платье “чепкен” – распашное, открытое на груди, с цельнокроеными передними полочками и отрезной приталенной спинкой. Плотнo облекая стан, такое платье плавно, без сборок, расширялось книзу. Распашное платье могло иметь различные по форме рукава и длину. Иногда рукав ниже локтя переходил в длинную лопасть, закругленную по нижнему краю. Позднее рукава стали делать короткими, а лопасти, украшенные вышивкой и галунами, прикрепляли к ним по торжественным случаям. Эти лопасти у карачаевцев и балкарцев называются “къанатла” – крылья. Они считались символом молодости и свободы. После свадьбы девушки из простых семей “крылья” снимали. Только женщины княжеских и дворянских фамилий носили эти длинные рукава постоянно, подчеркивая свою принадлежность к высшему сословию (Кудаев, 1988. С. 78).

Поскольку домотканое сукно было узким, а покроей платья зависел от ширины материала, то для доведения до нужного размера подол шили с клиньями. Применение привозных тканей дало возможность увеличить ширину подола уже не за счет клиньев, а за счет кроя. Складки девичьего платья были расположены сзади, а женское платье имело складки впереди. Такой покроей у карачаевцев и балкарцев назывался “къарталы чепкен” (къарта – складка), а в сборку – “джыйгыч/джыйрыкъ чепкен”. При разных покроях юбки лиф у распашных платьев сохранялся с открытой грудью. В вырезе был виден кафтанчик с застежками. Пожилые женщины шили платья с закрытой грудью, с застежкой от выреза до талии.

Для украшения праздничного нарядного платья применялись: а) галуны; б) шитье золотом и серебром; в) аппликации; г) басонные изделия; д) металлические нашивные украшения; е) позументы, узорная тесьма, аграманты (Студенецкая, 1989. С. 164). Галуны нашивали по краю – подолу, борту, по верху стоячего воротника, по низу рукавов, по краям подвесного нарукавника. При обшивании края нарукавника галун вшивали между основной тканью и подкладкой в виде канта. Он предохранял нарукавник от изнашивания. Галуны широкие и узкие, фигурные накладывались вдоль швов, подчеркивая покроей платья. Исследователи считают, что традиция подчеркивать швы вышивкой или нашивкой (распространенная у русских, у части народов Поволжья и Сибири) имеет очень древнее происхождение. Мастерницы хотели показать свое искусство кроя, а заодно сделать шов более прочным. Платья украшали вышивкой “вприкреп” (техника, по мнению специалистов, более трудоемкая и архаичная) или гладью (начиная с XIX века) (Студенецкая, 1949. С. 175, 176; Шиллинг, 1940. С. 158–160).

На платье вышивали края разреза сверху и до подола, и по нему, а иногда и само платье. Особенно нарядно украшались длинные рукава (лопасти) женских платьев. Платья с рукавами-лопастями получили широкое распространение на Северном Кавказе в XIX в. К слову сказать, и сегодня costume-

ры северокавказских фольклорных коллективов, создающие “образ-идеал” кавказкой девушки, предпочитают использовать в качестве стандарта именно такое платье. (См., например, сайты ансамблей “Балкария”, “Эльбрус”, “Алан”, “Магас” и др.) Идея создания подобных лопастей, возможно, навеяна весьма распространенными на Ближнем Востоке тенденциями и силуэтами. Подчеркнем, что в данном случае речь идет о восприятии идеи, а не о прямом заимствовании. Именно поэтому, орнамент вышивок, украшающих эти рукава – всегда только традиционный, который можно (с определенной долей условности, поскольку общие мотивы, конечно, встречались) считать этническим маркером. Так, Е.М. Шиллинг, анализируя орнамент золотошвейной вышивки адыгов, имеющий много общих элементов с подобным же орнаментом карачаево-балкарцев, писал: “Наиболее архаичный узор представлял собой ряд отдельных орнаментальных мотивов (трехлепестковая фигура, парные завитки или рога, ромб, треугольник, диск и др.), ограниченных галуном, объединяющим их в кайму. В других случаях узор имел вид зигзага или побега растения, с отходящими от него завитками, цветками, листьями. В целом рисунок крупномасштабен, редок, но вместе с тем ярко и эффектно выделяется на темном бархатном фоне и отличается оригинальностью” (*Студенецкая*, 1949. С. 175, 176; *Шиллинг*, 1940. С. 158–160). Вместе с тем исследователи отмечают, что для карачаево-балкарского золотого шитья был характерен более крупный, густой орнамент, заполняющий почти все поле лопастей рукавов, борта и подол платья.

Басонные изделия (шнуры, пугови, шарики, кисточки, плетенки, вилюшки, фигурные подвески) нашивались, как правило, на платья дворянок. Под лопастью был виден рукав кафтанчика, украшенный вышивкой, и длинный рукав рубахи. При поднимании руки лопасть свисала свободно (например, такое платье было найдено при раскопках у с. Верхний Чегем). Верхнее распахнутое платье – “чепкен” – было шерстяным. Передняя часть платья и полы расшиты золотым, образующим растительный узор, а на груди – подбито мехом (*Мизиев*, 1981. С. 55). Оно по покрою схоже с кафтаном из погребений на Мошовой балке VIII–IX вв. (*Иерусалимская*, 1978. С. 157, 159).

Неотъемлемым элементом традиционного женского костюма является пояс. Фрагменты поясов были обнаружены в Карт-Джуртском могильнике (XIV–XVIII вв.) и в погребениях Ташлы-гала (XV–XVIII вв.). Это небольшие плоские четырехугольные и выпуклые пластины от составного женского пояса (*Мизиев*, 1981. С. 71). По этим находкам можно судить о древности бытования женских поясов. В более позднее время пояс сохранял значимое место в гардеробе женщин.

На праздничное платье надевался (карач. “кямар”) – нарядный наборный пояс, состоявший из серебряных пластинок с чернением, позолотой, филигранью, либо кожаный пояс с центральной массивной серебряной пластиной с гравировкой, чернью, цветными камнями (РЭМ. Колл. 10937–2; Колл. 8763–260 аб.).

Пожилые женщины носили тканый пояс или сделанный из платка, из куска ткани. В XX в. стали носить также фартуки (карач. “хота/албота”) преимущественно темных цветов. Праздничные фартуки украшали вышивкой. И сегодня в состав приданого часто входят фартуки (преимущественно покупные), а также специально сшитые женщинами со стороны невесты



Карачаевка в утепленном платье
(с. Нижняя Теберда).
(Из кн.: Кузнецова, 1982. С. 117)

для подарков близким родственницам жениха.

Тип теплой одежды горянок определялся природными условиями, их сословной принадлежностью и общим благосостоянием семьи. Носили шубы “тон”, бешмет – “къаптал”, сшитый из ткани, простеганный шерстью или на вате, плед из толстого сукна или шерсти – “палтонджаулык”.

Женские шубы в Карачае и Балкарии считались весьма престижной одеждой. Они часто входили в состав приданого. Шубы повторяли силуэт платья – приталенный и несколько расклешенный книзу. Воротника обычно не было. Застегивали от ворота до талии встык на мелкие круглые серебряные или шнуровые пуговицы. В сильные холода надевали шубы – “джыйгыч тон”, приталенные, с оборками на боках и со спины. В основном шубы шились из овечьей шкуры. При этом особо длинный мех подстригали, чтобы изделие было относительно легким. Шили шубы также из шкур диких животных: куницы, белки, лисы, зайца, даже молодого туренка.

Представители высших сословий и члены просто зажиточных семей носили крытые шубы из однотонных и дорогих

шерстяных тканей, а также из парчи, бархата, шелка. Основная же масса населения была в шубах, крытых черным сукном или нагольных. Молодые женщины и девушки праздничные шубки обшивали бархатом, украшали золотой или серебряной вышивкой, галунами, подбивали беличьими шкурками – “тыйын тон”, мерлушкой – “элтир тон”. Часто ворот, борта и подол окаймляли мехом.

Самой распространенной одеждой замужних и пожилых женщин был бешмет – “каптал”. Носили капталы в основном замужние женщины. В Карачае различали два вида бешмета – “къаптал” и “акъ-къаптал”. Женский бешмет (къаптал) был схож по покрою с черкесскою – длиной почти в пол, с вырезом на груди и узкими короткими по локоть рукавами. Бешмет у щеголих всегда шился из дорогих шелковых материй темных цветов и непременно на подкладке, стеганной на вате (Антропологическая выставка 1879–1880. С. 1–21).

“Ак-каптал, белый бешмет, который, – как отмечали исследователи XIX в., – шился из светлых материй, на легкой подкладке такого же покроя, как и (каптал), но с длинными, ниже колен, рукавами, которые имеют продольный с внутренней стороны разрез; краям разреза придают форму сооб-

разно с личным вкусом. Наружные части этого бешмета украшаются отделкою из позумента” (Антропологическая выставка 1879–1880. С. 1–21).

Застежка у пожилых женщин шла от ворота до талии и состояла из маленьких металлических или нитяных головок. Молодые женщины такой каптал шили с открытой грудью и несколькими пуговицами у талии. Пожилые женщины носили капталы черного, тёмно-синего, серого, зеленого цветов. Молодые женщины носили капталы более ярких оттенков. Украшали галунами и вышивкой из серебряных и золотых нитей. Из-под открытого на груди каптала виднелись серебряные застежки – “түйме”, а талию опоясывали серебряным поясом. Утепленный снизу каптал подбивали шерстью, беличьими шкурками или мерлушкой. Иногда ворот, борта и подол окаймляли также мехом. Поверх утепленного каптала или шубы пожилые женщины носили “палтон джаурукъ” – шерстяной плед.

Повседневный головной убор замужней женщины у карачаевцев и балкарцев представлял собой сочетание нижнего платка с верхней шалью. Карачаевские и балкарские женщины после выхода замуж и рождения ребенка носили черный платок, повязанный особым образом так, чтобы на темени располагался крупный узел – “чох” (Текеев, 1989. С. 380).

Наиболее парадным праздничным головным убором девушки в XIX веке была “окъа бёрк” (золотая шапка), отделанная галуном и золотым шитьем. Исследователи сравнивают эту шапочку с головными уборами, обнаруженными в средневековых могильниках, отмечая при этом, что специфической чертой карачаево-балкарских шапочек являются металлические накладки в форме диадем. Шапочки изготавливались из войлока и кожи или из цельного куска ткани. Основание их было круглым, а на конусообразный верх насаживалось навершие из золотой, серебряной или бронзовой пластинки. Последняя, свёрнутая в небольшой конус, закреплялась посредством клёпки. Навершие орнаментировалось по кругу штампованным S-видным орнаментом и мелкими кружочками. Некоторые из них заканчивались невысоким шишаком, который инкрустировался мелкими цветными камушками. Иногда навершия заканчивались одним плоским камешком, вставленным в горизонтальное гнездышко. В средневековых погребениях Карт-Джуртского могильника (XIV–XVIII вв.) были найдены фрагменты женских головных уборов, украшенных темно-синими, голубыми глазками аметиста, сердолика и белых камешков (Мизиев, 1981. С. 68).

Е.Н. Студенецкая исследовала два вида шапочек у карачаево-балкарских женщин в XIX в. Первый – в виде цилиндра, обтянутого галуном, с округлым или конусообразным верхом, украшенным также галуном или золотым шитьем, с подкладкой из черного сафьяна – встречался главным образом среди князей или знатных узденей. Второй – в виде невысокого цилиндра с плоским дном, обтянутый бархатом или сукном, украшенный золотым шитьем и длинной кистью – считался принадлежностью праздничного девичьего костюма. Такие шапочки надевали на свадьбу, на танцы и вечеринки. Ношение шапочки не было ограничено никакими социальными запретами, но они стоили дорого и были далеко не в каждом доме. Поверх шапочки надевался платок, концы которого либо были на груди, либо обвязывались вокруг шеи. “Кыз-джаурукъ, – как отмечалось в материалах XIX в., – являл собой филер. Тюлевый или кисейный платок, при-



Мартинкьял шапочка с узлами



Ындырка - шапка купол



Алтынбаш - золотой купол - шапочка



Келинлик - шапочка засватанной девушки



Бий кыз берк - шапочка девушки киягини



Кюмюшбаш берк - куполообразная шапочка

Типы девичьих шапочек.

Из личного архива И.М. Каракетовой

крепляемый к головной повязке у женщин и к шапке у девушки так, чтобы сзади спускался до земли” (Антропологическая выставка 1879–1880. С. 1–21). Иногда по краям “кыз-джаулук” пришивалась длинная серебряная цепочка с миниатюрными серебряными украшениями в виде трехлепестковых фигур (“ханлыкъла”).

Молодая замужняя женщина носила шапочку всегда с платком, только после рождения первого ребенка она ее снимала и на голову надевала платок. Обычай этот назывался “баш байлаб къайтыу” (возвращение с повязанной головой). Некоторые карачаевки и балкарки носили и “чачбау” (лента для волос). Это широкая белая полоска ткани с вышивкой. Ею плотно обматывали каждую косу, а потом их перевивали подобием толстого шнура и внизу закрепляли.

В конце XIX – начале XX в. разнообразные платки, шали, а позднее шарфы были одним из важнейших элементов женского костюма. Платки могли быть как покупными, так и изготовленными дома. Любопытно отметить, что даже готовые изделия часто подвергались некоторым “усовершенствованиям” (весьма характерный для традиционной культуры способ адаптации и включения в “свой” круг внешних заимствований). Так, например, платки и шали фабричного производства часто обшивали бахромой, кистями с вплетенными серебряными бусинками и т.п. Этнографы отмечают, что платки в Карачае и Балкарии имели различную “степень престижности” (Текеев, 1989. С. 375–380). Важную роль играл белый шелковый платок *чилле джаулукъ* в свадебных обычаях – он являлся важной частью берне. По традиции голову невесты накрывали 3–7 платками, а так же по одному платку она держала в каждой руке. Молодые люди, родственники жениха, танцуя вокруг невесты, снимали поочередно платки, оставляя только нижний, плетеный из тонких шелковых нитей. Эти платки дарили незамужним сестрам и племянницам жениха. Обряд называется “ауу алгъан” – “снятие сети”. К слову сказать, “ауу алгъан” (в несколько упрощенном варианте) – неотъемлемый элемент и современной свадьбы.

Если платок был расшит шелковыми нитями по всему полю, его называли “сау чилле джаулук” (полный шелковый платок). Стоимость его была очень высока. Кроме того были платки, расшитые только частично, которые в народе называли “джарым чилле джаулук” (шелковый платок наполовину). Этот платок называли также “николаевским”, что, по мнению исследователей, говорит о времени его появления в Карачае и Балкарии (Текеев, 1989. С. 375). Молодые женщины носили “лаудан джалук” – большие шелковые тканые платки с разнообразными узорами, привозимые из Индии, Персии, Османской империи, Сирии.

Были в ходу также “купес джаулукъ/непе джаулукъ” – купеческая шаль (женщины часто использовали ее вместо пояса), а также гульменди и гинадур – шелковые с набивным рисунком, изготовленные в Гяндже (Азербайджан). В начале XX в. в Карачае и Балкарии появились и большие шерстяные Павлово-Посадские шали. Шали эти, вошедшие в карачаево-балкарский быт под названием “кашемир джаулукъ”, находились в моде долгое время. Способ ношения платков в Карачае и Балкарии имел некоторые особенности. Молодые женщины и девушки откидывали оба конца платка назад; пожилые женщины один конец отводили за плечо, а другой накидывали на

голову. Исследователи считают, что существовало до 30 различных способов повязывания платков.

Обувь является одним из составных элементов костюма. Она дополняет комплекс одежды, подчеркивая возрастное и социальное положение его носителя. В Карачае и Балкарии наиболее распространенной была кожаная и войлочная обувь. Все традиционные типы обуви производили местные мастера. Состоятельные люди, конечно, имели возможность пользоваться привозной, покупной обувью. Повседневной обувью были “чарыки”, сшитые из трапециевидного куска кожи, по краям которого прорезали отверстия для шнура.

Праздничная обувь шилась из “сахтияна” – сафьяна. Эту обувь надевали поверх войлочных или суконных носков. Ее украшали золотым шитьем, аппликацией, тиснением, галунами. Со второй половины XIX в. стали носить невысокие сапожки из выделанной кожи, с пришивной подошвой. Широко бытовали войлочные сапоги. Швы закрепляли полосками кожи, которые одновременно служили и украшением. Суконную обувь шили для маленьких детей.

Женщины носили и башмаки (от тюркского “басмакъ” – “наступать”) – туфли на жесткой подошве, с глубокими, слегка загнутыми носками, без задника, на невысоком каблучке, украшенные аппликацией и вышивкой. В музейных коллекциях имеются карачаево-балкарские нарядные домашние туфли европейской работы, без задника, на французском каблучке, с вышивкой (Гаджиева, 1981. С. 97).

К праздничным видам женской обуви относились ходули (“агъач башмакъла”, “агъач аякъла”, “агач чипиятла”). Это была парадная обувь знати. Деревянные ходули подгонялись по форме ступни, укреплялись на двух подставках (под носком и пяткой) равной высоты, напоминали полукруг. Удерживались на ноге при помощи широкой петли из галуна. Высота была от 16 до 20 см. Ходули обтягивали бархатом, кожей, украшали накладками из металла, серебра с гравировкой, чернью, позолотой (Студенецкая, 1989. С. 111).

В музейных коллекциях из Карачая представлены ходули, верх которых был обрамлен костяными орнаментированными пластинками. В некоторых случаях под ступней укрепляли металлические звенящие подвески. “Агъач-аяк, – как замечали авторы XIX в., – со времени уничтожения дворовых крестьян выводятся из употребления и сохранились только у именитых старых фамилий... Сандалии надевают только девушки во время празднества. Умение ходить на сандалиях составляло прежде праздник аристократизма и считалось особенным достоянием женской ловкости. По рассказам, многие из женщин прежнего времени в сандалиях не только могли ловко и грациозно исполнять народные танцы, но даже поднимались на значительные крутизны” (Антропологическая выставка 1879–1880. С. 1–21).

В Карачае был распространен и другой вид ходулей (ыналгъы), которые носили в ненастную погоду. У крымских татар женские ходули “налын” также использовались для ходьбы по улице в грязную погоду, а азербайджанки считали ходули обувью для бани (Рославцева, 2003. С. 273).

Женской обувью являлись и легкие тапочки – “чарыкъ” с острым носком. Верх их обтягивали сафьяном (сахтиян), подошва, как правило, сыро-

мятной кожей. Сафьян изготавливали исключительно из кожи коз, получая даже не сафьян, а своего рода шедро. В Карачае и Балкарии коз было так же много, как и овец, и некоторые владельцы имели от нескольких сот до нескольких тысяч голов, как, например, Булхай-Хаджи Каракетов. Разумеется, чарыки были предметом роскоши и имелись только у состоятельных людей.

Женщины носили также сафьяновые “месси”, которые, в отличие от мужских, украшались вышивкой. Их надевали с чарыками. Пожилые женщины внутри длинных месси носили короткие “уюки”. Для холодного времени года изготавливали в Карачае и Балкарии “уюки” войлочные, обшитые сафьяном – “сахтиян уюкъ”. Они плотно облевали ногу. Их старались как можно лучше украсить всевозможными узорами. Войлок для них производили из шерсти разных цветов, среди которых преобладали черный и серый, сафьян же был либо черный, либо коричневый. Позже “уюки” стали носить с калошами.

Украшения. Очень важно отметить, что украшения (прежде всего женские) на Кавказе выполняли множество функций. Они не только служили красочным дополнением костюма в целом, символами достатка, оберегами и прочее, но еще играли заметную роль практически на всех этапах традиционного свадебного цикла. Изготавливались украшения преимущественно из серебра, даже позолота использовалась очень умеренно. Серебро повсеместно на Кавказе считалось более “чистым”, благородным металлом, чем золото. Кораллам, сердолику, бирюзе, перламутру, звону серебра приписывалась особая очистительная, отгоняющая злых духов сила. Эстетическую сторону мировосприятия карачаевцев и балкарцев передавали традиционные орнаменты и формы (виды) украшений. На груди носили полые овальные или миндалевидные серебряные подвески – “зынгырла”, к рукаву по шву от локтя до кисти иногда пришивали листовидные лепестки – “кеписле”; на рукаве носили цепочку – “билек сынджыр”, соединённую у локтя и кисти с бляшками. Так же пришивали и серебряные треугольные футлярчики или пластинки – “кюмюш дуа” (серебряный талисман). Аналогичные талисманы (серебряные треугольной формы) широко бытовали в Дагестане (“сабаб”), Чечне и Ингушетии. Серебряные, часто граненые бусы “токъмакъ”, иногда с подвесками – цепочками в несколько метров, нанизывали на бахрому покупного китайского платка или на шнурках привязывали к косам. В Карачае и Балкарии в большом количестве носили и браслеты, которые по своей зна-



Нагрудник с застежками. Карачаевцы. Балкарцы(?). Серебро, литье, позолота, зернь, филигрань. ДМИИ им. П.С. Гамзатовой (Махачкала) КП-5986, с-2397.

чимости уступали кямару и тьюме, но тем не менее ценились весьма высоко. В конце XIX – начале XX в. золотое шитье на платьях карачаевков часто заменяли серебряные фигурные нашивные украшения, которые располагались на тех же местах, что и вышивка (углы у подола, по бортам и подолу). Подобные украшения заказывали местным или дагестанским мастерам ювелирам. Большой интерес исследователей вызывает самобытное украшение – буунлукъ – браслет, надевавшийся или даже нашивавшийся на низ рукава кафтанчика или платья в виде обшлага. Фактически он повторял очертания вышивки (возможно, аппликации), т.е. представлял собой ее имитацию. В ходу были также дорогие броши – “тьюреюч”, украшенные драгоценными камнями, из которых наиболее престижным считался рубин. В ушах носили серьги – “сыргъа” различной формы, а на руках – кольца “джюзюкъ”, иногда сразу по несколько штук.

Мужская одежда. В обычный комплект одежды мужчины входили следующие предметы: рубаха – кёлек (нижняя – *ич кёлек* и верхняя – *тыш кёлек*); штаны – *кёнчек* (нижние – *ич* и верхние – *тыш*), бешмет – *къаптал*, черкески – *чепкен*. Были широко распространены шубы – *тон*, а также бурки – *джамчи*.

Для карачаевца и балкарца “ич киим” – нательное белье – было обязательным. Нательную рубаху шили из сукна или хлопчатобумажных тканей. Овчинные рубахи – “тери кёлек” (рубаха из кожи) встречались в горах Карачая и Балкарии. Овчинные и суконные рубахи с бешметами носили редко.

Нижние панталоны (*ич кёнчек*) изготавливали из той же ткани, что и рубашку. Их шили широкими сверху и суживающимися внизу. Аналогично нижним, с небольшой лишь разницей, носили и верхние панталоны (“*тыш кёнчек*”). Часто их шили в комплекте, из одной ткани. Для этой цели использовали как домашнее сукно, так и привозные ткани. Верхние панталоны (“*тыш кёлек*”) не отличались по крою от нижних.

Очень популярен был бешмет (каптал) – одежда, по меткому выражению К.М. Текесва, “на все случаи жизни”. Его носило мужское население всех возрастов, начиная с мальчиков 10–12 лет. Бешмет плотно облегал фигуру до талии, от которой расширялся к низу. Он имел высокий стоячий воротник, прямой разрез до пояса, застегивающийся на пуговицы. В XIX – первой трети XX в. каптал шили в основном из домотканого сукна. Бешмет мог иметь только легкую шелковую подкладку, а мог быть утеплен шерстью и простеган. По словам Е.Н. Студенецкой: “Бешмет – единственная часть мужского костюма, которую могли шить из рисунчатой (преимущественно полосатой) ткани, а также гладкой ткани ярких цветов” (Карачаевцы. 1978. С. 163). Если бешмет надевали без черкески, то его обязательно обхватывал пояс с кинжалом.

Одним из основных элементов верхней распашной одежды традиционно являлась черкеска (“чепкен”). Ее надевали поверх бешмета. В известном смысле это была нарядная престижная одежда. При выполнении черной работы ее не надевали. Появление в общественном месте (мечеть, сельские сходы и т.п.) без черкески могло быть расценено как неуважение к этикету. Шили черкеску из домотканого сукна синего, черного или бежевого цвета. Особенно ценились черкески белые, которые носили богатые горцы в весенне-летнее время, а также черкески из фабричного “гвардейского” сукна.



Священная для карачасцев и балкарцев гора Минги-Тау (Эльбрус).
(Фотоархив КБНЦГИ)



Сентийский храм X в. (Теберда, Карачай).
Фотоархив КБНЦГИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 1 (Храмы Карачая и Балкарии)



Шоанинский храм или Чуана-клисасы X в. (Карачай).
 Фотоархив КБНЦГИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 1 (Храмы Карачая и Балкарии)



Северный храм X–XI вв. (Архыз).
 Фотоархив КБНЦГИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 1 (Храмы Карачая и Балкарии)



Средний храм X–XI вв. (Архыз).

Фотоархив КБНЦГИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 1 (Храмы Карачая и Балкарии)



Царский мавзолей из Кыфарского городища X–XII вв. (Ставропольский музей).

Фотоархив КБНЦГИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 2 (Памятники Карачая и Балкарии)



Башня Абаевых XVII в. (Балкария).

Фотоархив КБНЦГИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 2 (Памятники Карачая и Балкарии)



Башня Балкароковых XVIII в. (Чегем).

Фотоархив КБНЦГИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 2 (Памятники Карачая и Балкарии)



Оборонительный комплекс Къарча-Къала/Малкъар-Къала (XIII–XIV вв.).
Фотоархив КБНЦГИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 2 (Памятники Карачая и Балкарии)



Башня Мамия-Къала XIII–XIV вв. (Хурзук).
Фотоархив КБНЦГИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 2
(Памятники Карачая и Балкарии)



Башня Къызыл-Къала (Гошаях-Къала) XVI в.
(аул Къызыл-Къала, Карачай).
Фотоархив КБНЦГИ Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 2
(Памятники Карачая и Балкарии)



«Карачаевская арба».

(Из кн. Кузнецов, 2008. С. 34. Рис. 6)



Аминат Салпагарова (Доммайчы) (100 лет)
с. Башхьюк, Турция.

Из фотоархива З.Б. Кипкеевой



Известный исследователь фольклора и быта
карачаевцев Махмуд Дудов с супругой (США).

Из фотоархива З.Б. Кипкеевой



Княгиня Гюлджан Урусбиева с дочерьми (Анкара, Турция, 2005 г.).
Из фотоархива Т.М. Хаджиевой



Известный писатель и обществен-
ный деятель Хамит Боташ (г. Пат-
терсон, США).
Из фотоархива З.Б. Кипкеевой



Дороги Карачая и Балкарии. “Карачаевцы в пути”.
(Из кн.: Кузнецов, 2008. С. 35. Рис. 11)



Аутентичная реконструкция кафтанчика из коллекции Б.А. Куфтина (Российский этнографический музей. СПб. Инв. № 33463).
Реконструкция З.В. Доде, рис. О.М. Лагодиной



Аутентичная реконструкция головного убора из могильника Подорванная Балка VII–X вв. Головной убор из шелковой ткани с кожаной позолоченной аппликацией и меховой опушкой.

Реконструкция З.В. Доде, рис. О.М. Лагодиной



Карачаевцы XIX в. (Из кн.: Кузнецов, 2008. С. 34. Рис. 5)

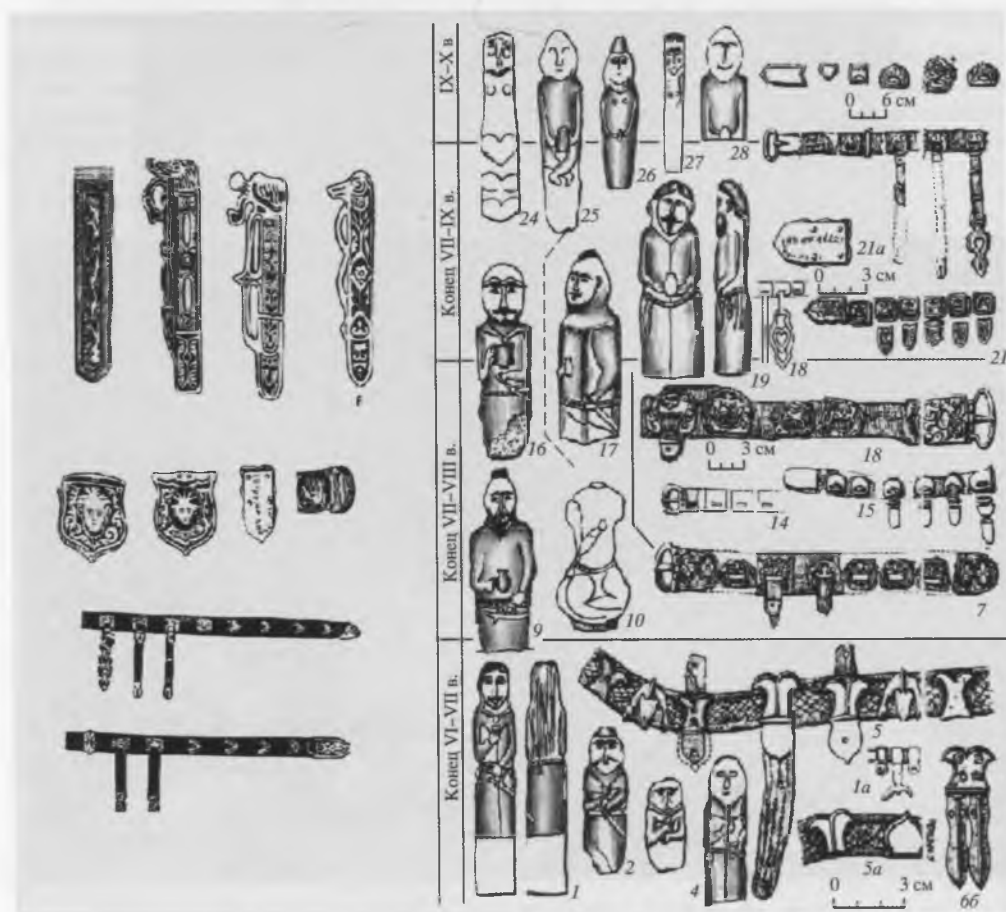


Обобщающая реконструкция аланского мужского и детского костюмов VII–X вв. по материалам скальных могильников Нижнего Архыза.

Реконструкция З.В. Доде, рис. О.М. Лагодиной

Фрагменты наборных поясов древних тюрков, карачаевцев и балкарцев.

Фотоархив КБНЦГИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 3 (Одежда карачаевцев и балкарцев)



Пряжка для женского пояса. Балкарцы. Конец XIX – начало XX вв. Серебро, гравировка, чернение, сердолик.

Из коллекции Музея народов СССР // РЭМ 8763-260а6



Наборный пояс “кямар”. Карачаевцы. Серебро, позолота. Изготовлен мастером Айтасом (Айтеком) Джоджоковичем (Джоджоковичем) Джанибековым из аула Карт-Джурт в 1907 году. Приобретен в 1987 г. Казахской ССР // РЭМ 10937-2



Застежка для нагрудника к женскому платью. Балкарцы. Серебро, гравировка, чернение. Конец XIX – начало XX вв.

Из коллекции Музея народов СССР // РЭМ 8763-259



Пара нагрудных застёжек в виде фигур птиц (лебедей?). Неполный комплект. Балкарцы. Конец XIX – начало XX в. Серебро, гравировка, чернение.

Из коллекции Музея народов СССР // РЭМ 8763-259



Обобщающая реконструкция мужской и женской одежды карачаевцев и балкарцев КБНЦГИ.
 Фотоархив Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 3 (Одежда карачаевцев и балкарцев)





Праздничный платок (чилле-джаулукъ).
Фотоархив И.М. Каракетовой



Войлочные шляпы (кийиз-бёрк, кийиз-кьалпакъ).
Фотоархив И.М. Каракетовой



Женские ходули (агъач-аякъ).

Фотоархив КБНЦГИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 3 (Одежда карачаевцев и балкарцев)



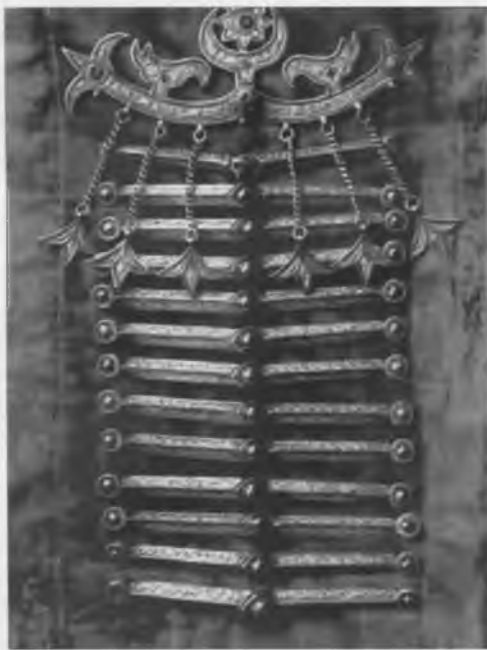
Женский праздничный пояс (кямар).

Фотоархив КБНЦГИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 3 (Одежда карачаевцев и балкарцев)



Мужской пояс (кюмюш-белибау).

Фотоархив КБНЦГИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 3 (Одежда карачаевцев и балкарцев)



Нагрудник (туймеле).

Фотоархив КБНЦГИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 3 (Одежда карачаевцев и балкарцев)



Женский праздничный костюм. Платье украшено серебряными с позолотой нашивными украшениями, имитирующими вышивку. Карачаевцы. Кубанская область. Начало XX в. // РЭМ:

7147-1 Платье (плюш, х/б ткань, галун, металл; литье, позолота, чернь). 5991-12 Рубаха (шелк, галун, золотой шнур).

10937-1 Нарудник (бархат, х/б ткань, серебро, тесьма).

8200-8 Пояс (кожа, бархат, галун, серебро, стекло; филигрань, гравировка, позолота).

8762-14571 Шапочка. (Бархат, колленкор, золотная нить и шнур, галун; вышивка гладью вприкреп по настилу).

6590-6 Шаль. (Шелковая нить, плетение).

8762-14963/1, 2 Обувь (агъач-аякъ) (дерево, серебро с позолотой и чернь, галун)

Нагрудник к женскому костюму. Карачаевцы. Серебро, позолота, цветные камни. Бархат, тесьма. Изготовлен мастером Айтасом (Айтеком) Джоджовичем (Джоджовичем) Джанибековым из аула Карт-Джурат в 1907 г. Приобретен в Казахский ССР в 1987 г. // РЭМ 10937-1





Карачаевская порода лошадей.

Фотоархив КБНЦГИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 4 (Домашние животные)



Баран карачаевской породы овец.

Фотоархив КБНЦГИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 4 (Домашние животные)



Коза карачаевской породы.

Фотоархив КБНЦГИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 4 (Домашние животные)



Козел карачаевской породы.

Фотоархив КБНЦГИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 4 (Домашние животные)



Карачаевская порода овчарок.

Фотоархив КБНЦГИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 4 (Домашние животные)



Карачаевский дом.
Фотоархив КБНЦГИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 5
(Жилище)

Деревянный ковш и деревянная ларь
для зерна (Карачай).
(Из кн.: Кузнецов, 2008. С. 27. Рис. 4, 5)



Интерьер карачаевского жилища.
(Из кн.: Кузнецов, 2008. С. 26)



Кумгъаны, сосуды для омовения, бронза, XVIII–XIX вв. Карачаевцы.
Фотоархив член-корр. Г.А. Лортикпанидзе АН Республики Грузия



Хазарские войны.
Реконструкция М.В. Горелика



Снаряжение печенежского воина X – начала
XI в.
Реконструкция О. Федорова



Надземный склеп на Гиляче, X–XIII вв.
(По У.Ю. Кочкарову)



Семья князей Крымшамхаловых (фото конца XIX в.).
Из фотоархива Р.Н. Крымшамхаловой-Мударовой (в замужестве Боташевой)



Князья Балкароковы, конец XIX в.
Фотоархив КБНЦГИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 6 (Карачаевцы. Балкарцы)



Дворянин Шахим-Герий Отарович Чотчаев в кругу родственников (начало XX в.).
Из фотоальбома Н.Ш. Чотчаевой, Карачаевск



Карачаевцы и балкарцы XIX в. (второй слева – генерал-майор императорской армии, князь К.Л. Крымшамхалов).

Фотоархив КБНЦИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 6 (Карачаевцы. Балкарцы)



Именная печать дворянина Байчорова.
Фото А.И. Айбазова



Подполковник царской армии М.П. Крымшамхалов.
Из фотоархива З.Б. Кипкеевой



Княгиня (Карачай), XIX в. Фотоархив
КБНЦГИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 6 (Карачаевцы. Балкарцы).
Фото Ермакова



Дворянин Боташев Юнус-Хаджи Юсуф-Хаджиевич в кругу семьи (конец XIX в.).
Из фотоархива З.Б. Кипкеевой



Дворяне (уздени) Каракетовы и Лайпановы (конец XIX в.).

Из личного архива проф. К.Т. Лайпанова (Из кн.: *Текеев*, 1989. Ил.)

Известный общественный деятель и исследователь истории балкарцев, князь Мисост Абаев с дочерьми. Фотоархив КБНЦГИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 6 (Карачаевцы. Балкарцы)

Мужская черкеска народов Северного Кавказа была приталенной, с цельнокроевой основой – полы и средняя часть спинки. Боковые швы на груди значительно смещались назад, совпадая со швами нижней части, что еще больше подчеркивало талию. Черкеска имела широкие, длинные (нередко намного длиннее кистей рук) рукава, часто на подкладке из одноцветной ткани. В этом случае особенно эффектно выглядели рукава с отворотами. Иногда в нижней части рукава имелся разрез шириной 6–10 см, который застегивался на петли и узелковые пуговицы из тесьмы цвета ткани черкески. Лиф черкески шили на подкладке. Нередко ее пришивали и внизу черкески.

По бокам, ниже талии, с обеих сторон имелись специальные разрезы. Они использовались как карманы. С распространением огнестрельного оружия происходили изменения во внешнем виде черкески. По обе стороны на груди стали пришивать карманчики – “газыри”. Карманчики обшивались галуном, а на заряды надевали колпачки – иногда серебряные с чернью и позолотой, что придавало им красочный вид. В боковых швах, у подола, черкеска имела разрезы 20–25 см. Чтобы полы не расходились полностью при ходьбе или танце, их обычно скрепляли плетенкой из шнура.

Черкеску шили открытой на груди с вырезом треугольной формы. Ниже, до линии талии, она застегивалась справа налево встык на пять-шесть узелковых пуговиц и петель из тесьмы. Нередко она имела, кроме того, потайные металлические крючки. В таких случаях узелковые пуговицы имели просто декоративное значение. Под застежку с левой стороны подшивалась узкая планка длиной 10–12 см из того же сукна, что и черкеска, чтобы не было видно нижней одежды. По линии талии, с изнанки, к черкеске подшивалась широкая тесьма, которая застегивалась на металлический крючок. Благодаря расширяющимся внизу клиньям полы черкески запахивались (на тюркский манер) справа налево и не расходились (Текеев, 1989. С. 354). Черкеску надевали поверх бешмета и всегда носили застегнутой, обязательно с поясом, к которому прикреплялся кинжал. Черкеску без пояса карачаевцы и балкарцы носили только в первые дни траура.

Специалисты отмечают, что карачаево-балкарский мужской пояс мог многое “рассказать” о своём хозяине; можно было определить, храбр ли он, можно было примерно оценить его благосостояние. В какой-то степени именно пояс обозначал социальный статус владельца. Было несколько традиционных типов мужских поясов: “алтын белибау” – золотой или позолоченный пояс, “кюмюш белибау” – серебряный пояс, “сюек белибау” – пояса



Черкеска князя Мырзакула Крым-шамхалова (XIX в.) (Архив КНИИ им. А.И. Батчаева)



Серебряные с позолотой и чернью украшения для мужского пояса.
Из фотоархива Н. Будасва

с костяными украшениями. Весь поясной набор назывался “мет”, в основном он состоял из пряжки – “айыл”, различных бляшек и свисающих плоских наконечников – “тил” (язычок). На боку к поясу прикреплялась небольшая, украшенная инкрустацией, коробочка из кости или дерева “джилик орун” – сальница, предназначенная для хранения смазки для поддержания в порядке ружья, кинжала и другого оружия. К поясу же прикреплялась и “добра” – небольшая сумочка из кожи или плотной ткани, украшенная различным орнаментом. Она служила для хранения пуль (Мизиев, 1981. С. 64).

Бурка – один из самых древних элементов одежды на Северном Кавказе. Бурки были, конечно, широко распространены в Карачае и Балкарии. Изготовление их было исключительно женским делом и мастерицы в этой области были весьма искусны. Исследователи отмечают, что карачаевцы и



Кинжал. Карачаевцы. Балкарцы(?). 1922–1923 гг. ДМИИ им. П.С. Гамзатовой (Махачкала). КП3299 С-1594

балкарцы не покупали и не выменивали бурок у соседних народов – местные бурки ценились выше. Валяли бурку чаще из черной шерсти, а бурки светлых тонов предназначались исключительно для социальной верхушки карачаево-балкарского общества.

По форме бурка напоминает длинную накидку, открытую спереди. Бурку на груди закрепляли на застежку. У ворота впереди пришивали накладные кожаные петли фигурной формы, чаще всего в виде ромба. В петли продевали ремешок для завязывания. Иногда лицевую сторону петли сплошь покрывали золотым или серебряным шитьем, а то и прикрепляли чеканные серебряные или золотые застежки. Ворот и верхнюю часть бортов часто обшивали галуном, плетёнкой. Внутри пришивали до пояса подкладку из материи цвета бурки. Край бурки обшивали кожаной тесьмой.

Кроме этого карачаевцы и балкарцы в кошах, в период хозяйственных работ, надевали и другую войлочную одежду – “гебенек”, в которой удобно было ходить в горах. Она была выше колен, приталенной, с вшивными длинными рукавами и капюшоном. Гебенек застегивался от ворота до талии. Этот удобный вид карачаевской верхней одежды распространился и среди других кавказских народов. Так, кабардинцы называли его на карачаево-балкарский, тюркский лад “гуэбэнеч”, осетины-дигорцы – “габана”, абхазы – “агуабанакъ” (Аджинджал, 1969. С. 363).

Шуба свободного покроя с ложными рукавами у карачаевцев и балкарцев называется “аба тон”. Ее выкраивали из шкур ягнят мехом внутрь. Шкуры для такой шубы красили в различные цвета. Длина ее доходила до щиколотки. Полусвободный покрой и размеры такой шубы требовали большого количества материала. Обе полы шубы оторачивались густым длинным мехом, покрой рукавов был прямой. Такую шубу накидывали поверх “чепкена” – черкески или бешмета. Со временем “аба тон” стала одеждой духовенства, а также судей в Тёре (суде, Совете). Она стала короче и сверху покрывалась дорогими тканями, привезенными с Востока, спокойных, теплых тонов (Мамбетов, 1971. С. 274).

Для скотоводов в основном шуба кроилась еще свободнее, так как часто служила не только одеждой, но и постелью. Такую шубу крыли недорогими и не маркированными тканями. Второй разновидностью шубы были “бичим тон” – изделия, отрезные по талии. Для ее изготовления использовали выкройку, по бокам она имела по две вытачки, за что ее иногда называли “чимдеу тон” (шуба с вытачкой). В отличие от “аба тон” она застегивалась на несколько пуговиц и петель, аналогичных тем, что были на бешмете и черкеске. Качество пуговиц также должно было демонстрировать социальное положение владельца. Длина шубы достигала чуть ниже колен. Рукава были вшивные. Эти шубы были полтора-двубортные, с большим отложным воротником или с воротником стойкой. По бокам, чуть ниже талии, делались внутренние карманы.

Третий вид шубы имел отрезную линию талии, с оборкой сзади по бокам. Застегивалась она от ворота до талии, которую называли “джыйрыкъ тон”. Воротник-стойка, из мерлушки. Полоской меха окаймляли низ рукавов и борта до пояса. Такие шубы застегивались одинаково на обе стороны.

Крытые шубы были красивыми и надевали их “на выход”. Состоятельные люди могли покрывать изделие дорогими тканями (парчой, бархатом,



Типы мужских и женских головных уборов (по А.Я. Кузнецовой)

атласом, но однотонными и спокойных цветов). “Джыйрыкъ тон” носила социальная верхушка — князья и дворяне. Шуба имела обычно два боковых внутренних прорезных кармана.

Мужские головные уборы карачаевцев и балкарцев отличались разнообразием покроя и формы. “Папах” (папаха) изготавливается из овечьей шкуры разного качества, а иногда и из шкуры коз особой породы. Зимние папахи для пастухов делали из овчины длинным ворсом наружу, часто подбивая их овчиной с подстриженной шерстью. Такие папахи хорошо сохраняли тепло в горных условиях, особенно зимой. Длинношерстные папахи шили также из особой породы баранов с шелковистой, длинной и кудрявой шерстью или из козьих шкур ангорской породы (“серебрянка”, “сезджуука”). Это были очень нарядные и дорогие папахи.

Праздничную папаху карачаевцы и балкарцы кроили из шкурок ягнят — кёрпе (каракульчи) или из среднеазиатского каракуля. Форма меховой шапки зависела от социального положения ее владельца. Она зависела также от предназначения папахи, а во многом и от личного вкуса. Иногда носили папаху высокой конусообразной формы, с широким околышем. Имелись высокие прямые шапки из кёрпе, а также трапециевидной формы. К концу XIX в. в моду вошли невысокие, суживающиеся вверху шапки из каракуля. Старикам и детям шили ночные шапки, напоминающие колпак, обычно из пяти клиньев.

Бытовали также высокие лохматые шапки с округлым верхом из мягкого войлока. Они были так высоки, что верх шапки принимал наклонную форму (Вайништейн, 1982. С. 13, 175). Шили также в конце XIX в. шапки и с тканью. Верх их состоял из четырех клиньев, околышек был из овчины. Для верха использовалось домотканое сукно или покупная ткань. Зимние шапки стариков подбивали стриженной овчиной или войлоком. В начале XX в. выпуклый верх стали заменять на более плоский, но также из ткани. Шапки кроили из каракуля, мерлушки, а иногда делали даже на кожаной подкладке.

Карачаевцы и балкарцы носили шапки и из войлока (“кииз бёрк”). Материал обрабатывали в виде тонкого круга, а затем форму убора придавали на болванке. Края и низ обшивались шнуром ручной работы. Такой же шнур отделял тулью от полей. На верхушке часто из шнурка сплетали пуговку, от которой радиально расходились шнуры (чаще всего шесть), концы которых

закреплялись у нижнего края тульи. У детских шляп верхушку украшали кисточкой, это называлось “кялпакъ”.

Люди, совершившие хадж, носили “чалму”, точнее некое подобие чалмы. Этот головной убор (“сарх”) встречается на фотографиях конца XIX в. На тулью меховой папахи наматывали полосу тонкой ткани, как правило, белого цвета. Такую чалму носили с любой папахой, но чаще с каракулевой (Текеев, 1989. С. 343).

Башлык (от тюркского слова “баш” – голова) представляет собой капюшон с длинными закругленными на концах лопастями. Его шили из сложенного вдвое куска материи. Шов проходил сзади. Передние концы опускались в виде широких и длинных лопастей. При надевании башлыка даже на высокую шапку эти лопасти могли быть обмотаны вокруг шеи. Следует отметить, что карачаево-балкарский башлык являлся “неотъемлемой принадлежностью бурки, как головной убор” и шился “всегда из плотного сукна местного производства и надевался поверх папахи”, которая “выкраивалась из цельного куска длиною не менее 1 аршина. Верхняя часть широкая, приспособленная для прикрытия головы, а нижняя скошена, представляя два конца, которые заматываются вокруг шеи” (Антропологическая выставка 1879–1880. С. 1–21). А летом он мог превратиться в “хурджун” – переметную суму. Во время пастьбы овец туда могли уложить ослабевшего ягненка (если он родился в поле) и принести в кошару. Во время дождя башлык надевали на шапку, а лопасти опускали прямо, чтобы стекала вода. При езде верхом обматывали шею и концы лопастей закидывали назад. При ясной погоде башлык висел на спине, на шнурке, спущенный капюшоном и лопастями назад.

Старики носили башлык и на плечах, скрестив лопасти на груди и загнув за пояс, или же подвязывали его на талии. Использовали башлык и во время посева, насыпав в него зерно, а лопасти завязав через плечо. Праздничный башлык был еще одним украшением мужского костюма – его демонстрировали в торжественных случаях, на скачках, во время поездки за невестой. Такие башлыки шили в основном из домотканого сукна тонкой работы. В ходу были белые, серые и черные башлыки. Часто башлык украшался галунами, шелковой тесьмой, плетенкой, кистями, золотым шитьем, басонными пуговками.

Мужская обувь в Карачае и Балкарии разнообразна по покрою, форме и функциям. В основном, как отмечалось выше, здесь шили кожаную и войлочную обувь. Исследователи различают поголенники (“ышым”, “истемелик”) и собственно обувь (“аякъ киим”). Наиболее древними по времени считались поголенники из “кииза” – т.е. войлочные. Для них из высококачественной шерсти валяли специальный, самый тонкий кииз. Следующие в хронологической последовательности были поголенники из домотканого сукна, которые были обшиты снаружи сафьяном сначала домашней выделки, а впоследствии и привозные (Текеев, 1989. С. 365). Поголенники шили “из сукна или сафьяну наподобие голенищ; надеваются поверх панталон; прикрывают ноги до колен” (Антропологическая выставка 1879–1880. С. 1–21).

Несколько ниже колен ышым подвязывали специальными подвязками – “ышым бау” из кожи. Он напоминал по форме и украшениям детский серебряный или золотой пояс. Материалом для изготовления ноговиц служило

в основном самодельное сукно. Любимым цветом для него был коричневый или серый. Социальные верхи носили и белые.

“Уюкь” – еще один вид обуви местного изготовления, необходимый в условиях сурового высокогорья, который изготавливали из кииза, в основном черного цвета. Для взрослых мужчин их делали чуть выше колен, обшив сафьяном. Их надевали сначала в “чабыры” – чувяки, а с появлением калош – стали носить с ними. Точно такого покроя были “уюки” для детей.

Ичиги (ичеги) – кожаные чулки. Парадные ноговицы делали из сафьяна, расшитого позументом и золотом, а повседневные – из сукна или войлока. Для стариков изготавливали наколенники (тобукълукъ) и войлочную обувь типа валенок (уюкъла). “По преимуществу [тобукълукъ были] суконные, надеваются на колена под ноговицы сверх панталон и притом так, чтобы составляли как бы продолжение ноговиц” (Антропологическая выставка 1879–1880. С. 1–21).

Другой обувью у карачаевцев и балкарцев были “месси” – легкие сапоги из сафьяна ниже колен, которые носили и мужчины, и женщины пожилого возраста. Это была летняя обувь, иногда их надевали поверх уюков. Носили “месси” и с “чарыками” из сафьяна. Это был своеобразный чулок выше колен без ступни и со штрипками – “сапал”. Штрипки делали из кожи или плетенки. Как мужчины, так и женщины носили шерстяные чулки, подошва которых была укреплена кожей. Такая обувь появилась сравнительно поздно, в конце XIX в., под влиянием, как считают специалисты, народов соседнего Дагестана.

Рабочей, повседневной, обувью для мужчин являлись “чабыры” – чувяки из сыромятной кожи. Кожу для чабыров не красили, но очень хорошо разминали и пропитывали специальным раствором, чтобы она была как можно более водостойкой. Чабыры в Карачае и Балкарии шили двух видов, одинаковые по форме. “Чабыры, – отмечали авторы XIX в., – род поршни. Надевается поверх суконных чулок, обернув предварительно ноги соломой. Шьются у бедных из невыделанной кожи шерстью вверх, а у состоятельных из сыромятной кожи” (Антропологическая выставка 1879–1880. С. 1–21).

По длине чабыры обоих видов доходили до щиколотки, правда, один из них имел шов на заднике, носке и верхней передней части. Чабыры подобного вида носила основная масса населения, от детей до стариков. Для других видов чабыров подошву делали из сплетенных ремней. Такие чабыры специально изготавливали для охотников, чтобы не оступиться на скользком месте при хождении по камням, льдам. “Наскоро мы надели горские чабыры. Эта лёгкая кожаная обувь, внизу которой вместо подошвы прикреплены крестообразно ремни, чтобы не скользнула нога по снежным и травянистым покатосям”, – читаем у Николая Тавлинова (*Тавлинов*, 1925. С. 26). Другой исследователь отмечал: “На ноги одевают два рода обуви: 1. Чувяки – из козловой кожи, выделанной и крашеной в черный цвет, с подошвами из сыромятной кожи. 2. Чабыры – из хорошо промятой сыромятной кожи с плетеной из ремешков подошвой. Последнего рода обувь употребляется для хождения по горам, так как не скользит по камням, а цепляется своей подошвой” (*Караулов*, 1908. С. 139).

Более сложными были мужские “чарыки”. Заготовка в развернутом виде представляла собой пятиугольник с вытянутым углом. При складывании по-

лучался закрытый глубокий носок и такой же задник, доходящий до щиколотки. Шов проходил по заднику и подъему. У щиколотки обувь закреплялась на ноге при помощи ремешка, продернутого в специальные отверстия – ушки. Эту обувь изготавливали из сыромятной кожи домашней выделки. Мужчины при этом надевали войлочные ноговицы. Форма этой обуви – мягкая, без пришивной подошвы, с завязками у щиколотки (Текеев, 1989. С. 365–369).

Эволюция традиционного костюма в XX–XXI вв. К началу XX в. у всех народов Российской империи практически в полной мере сохранялась этническая специфика одежды. Конечно, процесс заимствования (в основном из Европы) тенденций в оформлении костюма и в повседневном быту имел место и в дореволюционной России. Однако европейские заимствования, проникавшие прежде всего в культурную среду больших и малых городов, закреплялись там преимущественно в социальной верхушке общества. Модные (именно “столичные”) тенденции проникали, в том числе и на Кавказ. Но здесь появление новаций отражало не столько следование моде, сколько появление статусных атрибутов в одежде и быту. Часто новые веяния, шедшие из городов и даже имевшие изначально западноевропейское происхождение, вполне мирно уживались с традиционностью костюма и быта, при этом не затрагивая все население края. Например, с начала XX в. женщины из состоятельных семей в Карачае и Балкарии начали носить “русские ботинки на каблуках со шнуровкой”, зонтики, а в качестве украшения часы на длинной цепочке, которая обвивала шею несколько раз (Мамбетов, 1971. С. 284, 291).

Однако важнее была другая общая тенденция, напрямую затрагивающая традиционный костюм, – движение в сторону его упрощения. Уже в начале XX в. стали преобладать платья с нераспашными юбками. Покрой рукавов все больше напоминал рукава “городских” платьев. Серебряные нагрудные украшения стали заменять вышивкой, при этом старинное золотое шитье “вприкреп” начало вытесняться золотой гладью. В конце XIX – начале XX в., как отмечают специалисты, “появившиеся в изобилии платки из различного материала, разных цветов и отделки, заменили собой все виды шапочек” (Текеев, 1989. С. 374, 375). От соседнего русского населения карачаевки и балкарки постепенно восприняли “моду” на ношение “парочки” – юбки и блузки.

Очень многое изменилось в годы Первой мировой войны и революционных потрясений. События 1917 г., Гражданская война и установление советской власти сопровождались не только кардинальными сдвигами в экономике региона, политическом устройстве и социальной жизни. Серьезные перемены затронули повседневную жизнь и быт миллионов людей. В условиях создания нового советского государства изменения в традиционной материальной культуре (в том числе и в одежде) стали происходить значительно более быстрыми темпами. Новая власть прокламировала создание иного общественного устройства, призывала к отказу от всего “устаревшего”, в том числе и в костюме. Более того, внедрение новых культурных ценностей напрямую связывалось с переменами, присущими становлению социализма одновременно по всей стране. Хорошим примером в этом смысле была проводившаяся во второй половине 1920-х годов своеобразная кампания под лозунгом “Пальто – горянке”, нацеленная на население Кавказа. Эти нововведения

“сверху” проявились, в частности, в Карачае и Балкарии. Ясно, что данная кампания имела важное идеологическое значение: речь шла, разумеется, не только и не столько о необходимости ношения теплой одежды, сколько об эмансипации женщин в контексте создания общества социального равенства и справедливости.

Отход от традиций (в том числе и в одежде) считался необходимым условием создания “нового человека” – “строителя коммунизма”. Стоит отметить, что в отличие от экономических и политических преобразований, в этой сфере советская власть предпочитала действовать все же настойчивым убеждением, а не силовым реформированием “сверху” всей сферы быта и личной жизни людей. Уместно здесь сказать, что в Турции в это же время Мустафа Кемаль (Ататюрк) и вовсе законодательно запретил ношение какой бы то ни было одежды, кроме европейской.

Мужской костюм в этот период не претерпел быстрых и серьезных изменений. Правда, постепенно (в течение 1920-х и 1930-х годов) бешмет, особенно у молодежи, стала вытеснять так называемая кавказская рубаха. Покрой таких рубаш представлял собой сочетание черт бешмета (высокий стоячий воротник, разрез посередине в верхней части груди, застегивающийся на мелкие пуговицы и петельки из шнура) и рубахи. Ее носили с брюками-галифе. Этот комплект был удобен для всадника и хорошо сочетался с сапогами и ноговицами, поэтому на Кавказе он быстро приобрел широкую популярность (*Студенецкая*, 1989. С. 233).

Трудности времен Великой Отечественной войны и депортация сильно повлияли на развитие костюма карачаевцев и балкарцев. Многие вещи (ювелирные украшения, старинное холодное и огнестрельное оружие и пр.), передававшиеся из поколения в поколение, были конфискованы или просто утрачены. То немногое, что удалось взять с собой на вынужденное новое место жительства, людям зачастую приходилось продавать, чтобы поддержать свое существование. Тем не менее даже находясь вдали от Родины, карачаевцы и балкарцы стремились сохранять народные традиции, в том числе и в одежде. Сегодня это проявляется в том, что старинные украшения, элементы костюма люди бережно хранят как семейные реликвии. До сих пор старинные платки “чилле джаулук” считаются едва ли не самым престижным элементом свадебного дарообмена.

Можно с уверенностью говорить о том, что середина XX в. и его вторая половина (особенно 1960-е – 1970-е годы) – это время, когда изменения традиционного костюма приобрели во многом необратимый характер. Так, например, утратили свое значение серебряные украшения женского костюма. Нашивные украшения, разумеется, вышли из употребления в первую очередь. Изменения коснулись и тех групп украшений, которые носились отдельно, но были “привязаны” именно к традиционному костюму. Теперь они плохо сочетались с новыми модными силуэтами, девушки надевали их все реже, а потом и вовсе перестали носить. На смену серебряным украшениям кустарной работы пришли фабричные золотые ювелирные изделия с драгоценными камнями (преимущественно с бриллиантами). Правда, основные социокультурные функции женских украшений остались прежними, ибо сохранялось их значение как обязательного аксессуара, дополняющего

женский наряд, как символ достатка, отчасти оберега, а также важнейшего элемента свадебного дарообмена.

В современных условиях традиционный костюм мужчин и женщин Карачая и Балкарии, конечно, никуда не исчез бесследно. Однако его роль и место в жизни общества кардинально изменились. При этом стоит сказать, что процесс вытеснения явно архаичных элементов традиционного костюма, по-видимому, уже завершился, а процесс заимствования внешних новаций, изменения облика основной массы населения идет постоянно. Сегодня среда для сохранения традиционной культуры становится в целом все менее благоприятной, ибо сказывается действие таких факторов, как открытость общества, скорость и плотность входящих в него информационных потоков. Огромную роль играет беспрецедентный по сравнению с прежними временами объем предложения на рынке товаров и услуг и возросшие возможности населения для их приобретения.

Тем не менее и сейчас у карачаевцев и балкарцев выбор одежды (повседневной и праздничной) во многом и неизменно опирается прежде всего на традицию, т.е. держится в рамках общепринятого и “дозволенного” обществом, доминирующими религиозными установлениями, всегда учитывает нормы национального этикета.

9. ПИЩА

В приводимых авторами первой половины XIX в. материалах о пище карачаевцев и балкарцев практически отражена не только их разнообразная кухня, но и хозяйственно-культурный тип, который включал в себя как продукты земледелия, так и скотоводства. Можно привести несколько сведений о карачаево-балкарской кухне: “Их... пища – кефир, вареная баранина или мясо, изжаренное на вертеле (шашлык), и пирожки, начиненные мелкорубленным мясом или чем-либо другим... Зарезав (лошадь), они (карачаевцы) сохраняют мясо в сушеном виде до зимы или же отделяют от сухожилий и набивают в кишку. Этот род колбасы считается у них лакомством, которым они угощают друзей” (АБКИЕА. 1974. С. 249).

Другой автор приводит описание не только кухни, но и прием пищи среди карачаевцев и балкарцев: “Перед ужином принесли таз и нечто среднее между чайником и кубышкою, для омовения рук и ног и полоскания рта; потом стали подавать на трехногих, круглых, очень низких столиках разные кушанья, по порядку; на первом столике навалены были грудюю куски жареной на палке баранины; ломтики пшеничной каши заменили тут хлеб; по середине столика помещалась деревянная чашечка с овечьей сметаной и с приправою из большого количества соли и черемши. Мы должны были есть мясо руками, с помощью наших перочинных ножей. Едва насыщались мы от первого блюда, столик уносили к другим, менее почетным гостям, а потом к казакам и холопам; если для кого не доставало кушанья, то прислуга пополняла все с большею внимательностью. На втором столе явилась молочного цвета похлебка, с осевшими на дно рисом и варениками, начиненными бараньим мясом; чрезмерное количество стручкового перца, которым выполнена была эта похлебка, делало ее невыносимую; при ней около чаши клали чуреки.

Третье кушанье состояло из молока, вероятно, кобыльего; заквашенного так твердо и вкусно, как мне не случалось видеть даже в остзейских губерниях. Сверх молока наливается тонкий слой душистого меду. К молоку подают лепешки ромбовидального виду, пожаренные на бараньем сале, тоже очень вкусные. Ариан, кумыс и буза подавались отдельно в деревянных ковшах. После ужина возобновляется омовение и полоскание рта; всем подают полотенце". Или "В Хурзук-ауле *крымшамхал* Бадра принял нас еще радушнее, чем в Карчи-юрте. Кроме пилава из чалтыка, нас потчевали кушаньем из кукурузной муки, вроде мамалыги, и знаменитым каменным медом, который несут дикие пчелы в расселинах утесов. Этот мед имеет самый изящный вкус и запах, и будучи почти вовсе без воску, образует кристалловидную массу палевого цвета, без всякой липкости; он тает во рту как леденец. Сверх того нам подавали *джану*, сваренную из виноградного сока, с приправою из каменного меду и перцу" (Г.-Д., 1849. С. 57–103).

МУЧНАЯ ПИЦА

Инструментарий выработки *мучной* пищи известен в Карачае и Балкарии с глубокой древности. Ручные мельницы однотипного устройства на территории Северного Кавказа фиксируются с эпохи неолита и широкое распространение получают с бронзового века. В ряде раннесредневековых могильников археологами обнаружены зерна обугленных злаков, жернова и разнообразные детали из орудия земледелия.

В Карачае и Балкарии с давних времен известны два вида мельниц – ручные (*кӱол тирмен*) и водяные (*суу термен*). Жернова ручных мельниц делали из дерева и камня. Нижний жернов-лежак укреплялся в массивную колоду. Верхний жернов-бегун делался тяжелее лежака и большей толщины. Иногда жернова размещались в деревянном станке (основе).

На рубеже XIX–XX вв. появились более конструктивные втульчатые ручные мельницы, на которых получался крупяной помол. В повседневном быту горцев известны и ступы: ручные (*кӱол кели*), ножные (*гюх*), используемые для очистки шелухи и зерен кукурузы, ячменя, риса, для размельчения сушеных фруктов, черного перца, гвоздики, соли и т.д.

Водяные мельницы, бытовавшие в Карачае и Балкарии издревле, использовались широко, вплоть до начала XX в., а некоторые из них дошли и до наших дней. На рубеже XIX – начала XX в. только в селениях Большого и Малого Карачая фиксируется более сотни речных мельниц, владельцами которых были, в основном, князья (бии), чанки и дворяне (ѣзден).

Описание конструкций мельниц и системы работы водяных мельниц, бытовавших у карачаево-балкарцев до последнего времени, встречается у многих авторов XIX–XX вв. Некоторые мельники (*тирменчиле*) строили водяные мельницы с параллельными жерновами (*эки ташлы тирменле*). Долгое время существовавший порядок оплаты за помол носил название *ууч тӕлеу* – букв. "оплата горстью". Бытовало и другое обозначение оплаты – *сатиялыкӕ*.

О распространенности водяных мельниц свидетельствуют религиозные обряды, посвященные покровителю жерновов Тирмен-таш Иеси Сарт-Хуртчу, который представлялся маленьким (кеси бир кӱарыш сакалы джети кӱа-

рыш – сам ростом в одну пядь, а борода в 7 пядь), но очень сильным существом антропоморфного облика. Ему приносили подношения – лепешечки, завернутые в первую рубашку ребенка (“итлик кёлек”), и оставляли на ночь на жерновах. Данные обряды, выполнявшиеся девушками перед выходом замуж, были в ходу вплоть до 30-х годов XX в.

В древности до распространения сковороды (*таба*) выпечка хлеба скорее всего производилась при помощи полукруглого плоского совка (*арауун*), на котором сушили лепешки перед печением в золе, а также железной подставки (*гырджын темир*) в золе. Из мучной продукции традиционной кухни карачаевцев и балкарцев известны пшеничный хлеб (*ётмек*), лепешка (*гырджын*), жареная в масле слоеная лепешка из пшеничной муки (*кьат-лама*), а также хлеб из тонко накатанного теста (*чыкьырт*). Одним из лучших хлебных блюд считался хлеб, выпекаемый из гречневой муки (*геречка гырджын*). Закваской для хлеба (*ачытхы*) служили парное и кислое молоко, сывортка.

В меню карачаевцев и балкарцев был широк ассортимент пирогов (*хычын*) с начинкой из мяса, сыра, картофеля, свекличной ботвы, тыквы, фасоли. Ритуальными пирогами, которые бытовали исключительно в Большом Карачае, служили многослойные “крымские/хоздарханские хычины” (*кьрым хычын-ла/хоздархан-хычынла*), которые жарили в масле (*джауда бишген хычын*) или пекли (*таба хычын*). В масле жарили ритуальные пирожки: полусферические чебуреки (*бёрекле*) с начинкой и без; четырехугольные, ромбические тонкие хлебцы из теста, прожаренные на масле или жире (*локьум*), сдобные хлебцы такой жеготовки (*чыкьыртла*) и др.

К категории праздничных блюд относятся и некоторые десертные на мучной основе, в первую очередь халва (*халуа*). Заготовочная масса обычной, “тестовой халвы” (*тылы халуа*), готовилась перемешиванием муки (пшеничной, пшеничной, кукурузной) в плавленом сливочном масле. Затем такая масса раскладывалась на большом подносе (*сахан*), где ее разрезали ромбиками. Но более престижной считалась халва, изготовленная в специальных фигурных формочках (*хурбай халуа*). Были также распространены еще несколько видов халвы – *четен халуа* или *чаккан халуа*, халва из тонко-раскатанного теста на меду, напоминавшая татарский чак-чак.

В XIX в. было подробно описано приготовление локумов и разных видов халвы в Карачае. “Локум и халва. Пирожные отличаются разнообразием приготовления и формой. Мука для локумов и халвы употребляется исключительно пшеничная и пшеничная. Общераспространенных видов пирожных, употребляемых при приеме почётных гостей и во время свадеб, пять. Приготавливаются они таким образом: 1) пшеничная мука замешивается на воде с маслом и разделяется в шарики или продолговатые кусочки, которые и жарятся в масле; 2) приготавливается так же, как и предыдущий, но из пшеничной муки с примесью мёда, от чего печенье имеет особый вкус и рассыпается во рту; 3) выделяются тонкие корешки из пшеничной муки, в которую заваривают халву, муку, смешанную с прожаренным медом, и запекают в масле, а затем сверху покрывают медом; 4) такое же тесто с примесью мёда складывают в слои, разрезая на квадратные куски, и также жарятся в масле и смазывают мёдом, и 5) пекутся вполне сходно с пирожным ...приготавливая пресное тесто на яйцах и запекая в пасте; форма в зависимости от личного

желания приготавливающего” (Антропологическая выставка 1879–1880 г. С. 1, 2, 5, 6, 12, 13, 16–21).

Популярным было толокно (*кѳуут*), которое готовилось из муки поджаренных зерен кукурузы или злаков. Его потребляли с кислым молоком и сметаной, а для дорожных нужд готовили “медовое толокно” (*бал кѳуут*) – мучную массу, смешанную с медом и подготовленную на сливочном или топленом масле. В рационе карачаевцев и балкарцев можно было встретить галушки (*хынкял*) из кукурузной муки (*халпама/хатлама*). Разновидностью хынкяла была *толпама*, тесто для которой готовили также из кукурузной муки в форме шариков и мелко нарезанного мяса. Готовилась карачаевцами и балкарцами и сечка из зерен кукурузы (*джырна*). Повседневной пищей были различные похлебки (*биямукъ*), а также каши (*как*), в том числе крутая каша из пшена (*тѳуй как*) и риса (*принч как*). В меню горцев Карачая и Балкарии входило и сырное блюдо (*бышлакъ биширген*), изготовляемое способом варки сыра с кашей или картофелем. В прошлом главные повара, готовившие мучную пищу, именовались бал-акка, тангыр-акка.

МЯСНАЯ ПИЩА

Животное забивалось по принятому обычаю – со словами *Бисмиллях* (“Во имя Аллаха”) и обращением головы на восток, шеи на юг (к *кыбле* – в сторону Каабы), с чего, собственно, и начиналась готовка *мясной* пищи. Употребление крови в пищу было запрещено Кораном, поэтому всемерно добивались того, чтобы из забитого животного истекла вся кровь. Отделяли от мяса также сухожилия. Внутренности для обработки и готовки поступали женщинам. В пищу не шли, а потому удалялись элементы мочеполовой системы животного, селезенка (*талакъ*), а также желчный пузырь (*ѳт орун*), который иногда высушивали и использовали для отбеливания шерсти. Раздел туши предполагал расчленение (*санлау*) ее вначале на семь частей (две передние и две задние ляжки, два бока, позвоночный хребет), которые, в свою очередь, по обычаю расчленялись на 16–26 порций. Последние, после варки, подавалась на стол, сообразуясь с половозрастным статусом потребляющего.

Оригинальным способом варки мяса пользовались пастухи в кошевых условиях: разделанные части бараньей туши клали со специями (солью и травами) в овечью шкуру. Затем завязывали концы и укладывали на горячую золу, засыпали землей, а сверху нее разводили костер. Со временем золу выгребали, вытаскивали шкуру со сваренным мясом. Порции подразделялись на престижные (*сыйлы*) и не престижные (*сыйсыз*). К первым относятся порции из лопаточной части (*джауорунла*), плечевых костей (*базукла*); ко вторым – несколько менее почетные – кости предплечья (*кѳысха илик*), берцовые кости (*ашыкъ илик*), четыре порции из тазовой кости (*джансю-екле*). Из грудинки вырезают две порции по два ребра (*башлы иеги*) и, наконец, менее почетные ребра (*быгъын иегиле*). Позвоночный хребет расчленяется по суставам на 14–16 позвонков, которые также носят свои особые названия: четыре шейных (*боюн омурау*), пять основного хребта (*шеше омурау*), четыре нижних (*кегей омурау*) и самый нижний, копчиковый (*кѳулсюймез*).

Старшему стола (*тамада*) предназначались правая половина головной кости и кончик курдюка (*къуйрукъ учу*), колбасы (*ашихын сохта, джёрме*). Помощник тамады по застолью (*шапа*) удостоивается порцией из позвонков и ребер. Для гостей-женщин выделяются “почетные” передние три ребра (*ногъана*) и берцовые кости (*ашыкъ илик*), язык с челюстью (*джаякъ*), а также позвоночные кости и колбасы (*бютеу сохта, джёрме*). Детям передают глазное яблоко и ушное мясо.

В Карачае и Балкарии до принятия ислама была также известна кровяная колбаса (*бел сохта*), которую готовили из кишок овцы, а кровь брали, продырявив в середине живота. Почетным считалась также кровяная колбаса другого вида – *бел-джёрме*, которую приготавливали из остывшей, подмороженной крови, добавив в нее специи и мелко нарубленные куски мяса и тонких кишок.

Как правило, тамада из своей порционной доли угощает присутствующих кусочками мяса (*тигим этиу*). В основном свежее мясо ели и едят в вареном виде. Эта традиция сохраняется и при семейных торжествах (дни возрастных инициаций, возвращение члена семьи из дальнего и опасного пути, например, хаджа; прием гостей и т.д.) и религиозных праздниках (*ораза байрам, къурман байрам*), когда забивается жертвенное животное (*къурман мал*). Для особо дорогих гостей закалывали специально предназначенного для убоя вола (*ёгюз*).

По своей престижности, говядина (*тууар эт*) в целом уступает баранине (*къой эт*). На уровне баранины по значимости находилось и мясо горного козла (*джугъутур*), косули (*кийик эчки*). Из мясных блюд были популярны:

- колбасы разных видов, в том числе: *сохта, джёрме, къыйма* (мелкорубленое мясо и внутренний жир заправляли чесноком, солью и перцем, а затем набивали кишку, приплющивали ее и вялили);

- *къакъ эт* – мясо, вяленное на солнце или слабом огне; иногда небольшие тушки сушили целиком (*бютеу къакъ*);

- *къуурма* – мясная масса из кусков сердца, почек, мясной мякоти и других, зажаренная в нутряном жире;

- *тузлукъ эт* – разновидность холодца, приготавливаемого заквашиванием в кадушке с рассолом из айрана или без айрана – *былкъындакъ*;

- шашлык (*тишлик/шишлик*), который готовили как из свежего, так и вяленого мяса; в качестве маринада брали обычно айран;

- мясной бульон (*эт шорпа*);

- жировое консервирование (*джау къакълау*).

В праздничные дни готовили целую поджаренную тушу (*уча*). Многие карачаевцы и балкарцы не употребляли праздничные блюда из мяса птицы, по суеверным соображениям избегали есть также крольчатину, рыбу. Единственным исключением была куриная тушка (*къыттанакъ уча*), начиненная фруктами, которую подавали во время свадьбы. В качестве приправы к мясным блюдам использовался *тузлук*, сдабривавшийся айраном, солью (*туз*), чесноком (*сарысмакъ/сарымсакъ*) с добавлением перца черного (*пурч*) или красного (*шибиж*), черемши (*тыхтен*).

МОЛОЧНАЯ ПИЩА

Из *молочных* продуктов изготавливались густой на закваске из того же продукта айран (*джуурт айран*), также густой айран, но уже на грибковой основе (*гыпы, гыпы айран*), пахта (*чайкъагъан айран*), вареные пенки (*къаймакъ*), молочный чай (*сют шай*), разные виды сыра (*бышлакъ*), масла (*джау*) и др. При этом первостепенное значение, безусловно, имел айран, о чем красноречиво гласит и поговорка “Отлучи горца от веры, но не от айрана”. Его готовили из молока, которое кипятили, добавляли закваску и, утеплив, остуживали. Свежий кисломолочный продукт (*джуурт айран*) сбивали, и таким образом получали собственно айран.

В целом айран, отмечали авторы XIX в., «приготавливается... двумя способами. 1) Собранное молоко кипятится и, дав ему остынуть настолько, чтобы могла терпеть рука, опускают в него несколько ложек старого айрану. В течение суток молоко приходит в брожение, отделяя молочные частицы от воды или сыворотки, которая затем сливается. В айран, предназначенный в срок, прибавляют соли по вкусу. Посоленный айран, называемый на местном языке “айран-тузлук”, может сохраняться в течение года, т.е. до другого лета. Айран-тузлук употребляются только дома в пределах Карачая, на “кошах” же исключительно употребляют в свежем виде. 2) Употребляется молоко не кипяченое, а парное (не потерявшее свою естественную теплоту после удоя), в которое опускают зёрна *кэпы* (на ведро молока $\frac{1}{4}$ ведра *кэпы*). После этого начинается тот же процесс брожения, как вышеописанный. При этом способе айран получается в готовом виде не более как чрез два часа, гораздо гуще и вкуснее, чем приготовленное первым способом. Этот сорт айрана не может быть заготовлен впрок и сохраняет свежий и приятный вкус не более десяти дней, а затем переменяет цвет и скисает настолько, что не годится для употребления. Оба сорта айрана – прекрасный прохладительный напиток, легкий для пищеварения, составляют один из насущных предметов потребления Карачаевского народа» (Антропологическая выставка 1879–1880. С. 1, 2, 5, 6, 12, 13, 16–21).

Для утоления жажды сбитый айран разбавляли водой, получая напиток “суусаб”. Особого внимания заслуживает упоминавшийся выше кефир (*гыпы, гыпы айран*). Кефир готовили из парного, главным образом овечьего или козьего, молока (реже коровьего) и непременно в бурдюке (*гыбыт*) при помощи закваски – в виде кефирных зерен (*гыпы урлукъла*), которые напоминают зерна очищенного риса. В Карачае и Балкарии кефир называли мужским напитком возможно из-за наличия в своем составе слабого алкоголя.

Характерно, что в обращении с кефирными грибами (*гыпы урлукъ*) у карачаево-балкарцев бытовал табу (*ырыс*), запрещающий дарение, продажу и любую добровольную передачу кефирных зерен в чужие руки, даже соседям. Поэтому они передавались путем ритуального хищения с пожеланиями, чтобы хозяина не покидало изобилие. У *гыпы* появилась даже своя покровительница Гыпы-Анасы Тунухан, в честь которой устраивали торжества Айран-той.

По традиции в хозяйстве молоко первого удоя (*уууз сют*) в пищу не употребляли, а из последующих готовили молозиво (*ууз*), которое раздавали соседям, имеющим малолетних детей. С традиционным молочным хозяй-

ством у карачаево-балкарцев связаны и другие молочные напитки: *мыстындау* (получалось квашением подогретого, но не кипящего молока), *булгъама* (крученка), *чайкъалгъан айран* (пахта).

Сырое молоко не употребляли, но пенкой парного молока угощали детей и “слабогрудых” стариков. В числе излюбленных молочных продуктов, предназначенных для стариков и гостей, следует назвать вареные пенки (*къаймакъ*). Сухой каймак хорошо сохранялся на зиму, особенно если его заливали еще медом (*бал къаймакъ*). Из сливок готовили молочный чай (*сют шай*), а сметану часто подавали гостю, перемешав с айраном. Широкое распространение имела мамалыга с сыром, плавленым в кипящей сметане (*мёрезе*). Иногда в эту массу добавляли кукурузную муку и взбитые яйца.

Сметану, как и свежее молоко, практически употребляли редко. Ее сбивали разными способами – в бурдюке, подвешенном к навесу; в бочонках-маслобойках при помощи мутовки или же просто в деревянной посуде лопаточками. Сбивание масла часто сопровождалось песней, посвященной покровителю крупнорогатого скота и сбивания масла Долаю. Для сохранности сливочное масло растапливали, заливали в бурдюки или бычьи пузыри. При дарообмене поверхность масла покрывали медом, получая *балджау*.

В рацион ежедневной пищи карачаевцев и балкарцев входил сыр. Особыми вкусовыми качествами обладали сыры из овечьего и козьего молока, приготовляемые в альпийский период пастбы. Для этого использовали сычуг молочного ягненка или теленка (*мая*). Для приготовления сырной закваски просоленный сычуг заливался сывороткой (*хупнеги*). В зависимости от качества закваски и молока, способа сбора и укладки творожной массы получали сыры различного вкусового качества. Хранили сыры в бурдюках или кадушках, залитых соленой, иногда чесночной или перцовой, сывороткой (*хупнеги бышлакъ*). Другой способ заключался в умелом копчении (*къакъ бышлакъ*).

Из прокисшего или кислого молока готовили творог (*сюзген бышлакъ*). Употреблялись шарообразные сырки – *къурт*, *къурт бышлакъ*, приготовленные из отжатой соленой сырной массы, высушенной на солнце или у очага. В кошевых условиях коровье молоко предпочитали смешивать с овечьим или козьим. Мастерами молочного дела выступали мужчины, они же доили коров, овец и коз.

РАСТИТЕЛЬНАЯ ПИЩА

Растительная пища включала лук (*сохан*), чеснок (*сарсмакъ/сарымсакъ*), морковь (*быхы/къытырча/джырчын*), укроп (*гин*), редис (*турма*), яблоки (*алма*), груши (*кертме/акъбай-кертме*), стручковый перец (*шибижи/къутача*), из числа дикорастущих растений в рационе карачаевцев и балкарцев встречались черемша (*тыхтен*), щавель (*къозу къулакъ*), крапива (*умурса*). Рододендрон (*къара залыкълды*), мята (*дугъума*), пустырник (*шайлыкъ*), иван-чай (*къарачай*) и другие служили заваркой черного и молочного чая. С XIX в. в пищевом рационе появился картофель (*гардош*), до употребления которого пироги начиняли плодами *мандалак*.

Популярны были сухофрукты (*къатхан*) из яблок (*алма/къарачай-алма*), груш (*кертме*), алычи (*сарыэрик*), абрикосов (*шабтал*), сливы (*балэрик*), чернослива (*караэрик*). Некоторые владельцы готовили сухофрукты впрок,

даже мешками завозили их из Сванетии и Мигрелии и продавали в Карачае и Балкарии. Готовились взвары из барбариса (*тюртю*), черники (*къара шкилди*), смородины (*дугъум*), крыжовника (*гургум*). Из чернослива, алычи, терна (*къара гёген*) готовили сушеную пастилу (*мурзай/мырзай*) (Текеев, 1989. С. 312).

Впрок варили из фруктов густую массу (*балкъайнакъ*), напоминающую русское варенье, которое хранили в подземных кладовых (*джерюй*) в кадках (*джыккыр, эмен-гиштенли/куштел/гоштан-джыккыр*). В сыром виде потреблялись различные клубни (*мандалакъ*), горчичник (*джыгыра*) и др. Мандалак в Учкулане сажали в конце огородов. Его использовали для приготовления блюда, бытовавшего в кубанском Карачае, – *турша*. Внутреннюю часть мандалака выскабливали специальным ножиком с изогнутым концом (*шишей гйда*) и фаршировали. Затем варили в воде, заправленной маслом. После распространения в Карачае и Балкарии картофеля мандалак был заменен на картофель (*джер-мандалакъ/гардош/картоф*).

На зиму в Карачае и Балкарии солили овощи (*тузлама*) – огурцы (*хыяр/наша*), капусту (*къобуста*), сохраняя их в кадках (*джыккыр*). Со второй половины XIX в. к ним прибавились помидоры (*бадраджан*). В послевоенные годы активно привилось консервирование фруктов (варенье) и овощей (соления).

ХМЕЛЬНЫЕ И БЕЗАЛКОГОЛЬНЫЕ НАПИТКИ

Одним из древних напитков, как указывалось выше, является “*боза*”, относящийся к хлебным. В карачаево-балкарском нартском эпосе описывается почетная чаша, которая называется Агуна. В чашу Агуна помещалось 100 литров бузы, которую выпивал нарт Рачикау. Особо популярным слабоалкогольным напитком было пиво (*сыра*) – разновидность темного пива, для его приготовления использовался очищенный ячмень и хмель (хумеллек). Пиво было разных сортов – *ара-сыра, алботай-сыра, карча-сыра* или *къанбетли сыра* (Каракетов, 1995. С. 127, 128).

Приготовление пива было делом трудоемким. До крика петухов необходимо было пойти и набрать колодезную воду, другая вода не годилась. Затем принести молодые ветки лещины и положить их на дно котла и залить колодезной водой. Далее процедура проходила так, как описывали авторы XIX в.: “...ячмень мочат в воде и затем кладут в теплое место, прикрыв чем-нибудь сверху, и оставляют в таком виде, пока зерна не прорастут, а затем сушат их и обращают в муку. Смешав муку с известною пропорцією воды, смесь варят с хмелем до тех пор, пока жидкость не получает бурый цвет и горький вкус, а затем процеживают и дают отстояться, пока не начнется игра. *Сра* имеет цвет и вкус обыкновенного пива, приготовляемого в наших заводах и составляет весьма приятный опьяняющий напиток. Варение *сра* производится только в зимний период после уборки ячменя и готовится исключительно в зажиточных семьях и всегда в большом количестве, в особенности для свадеб или к празднику Курмана” (Антропологическая выставка 1879–1880. С. 1, 2, 5, 6, 12, 13, 16–21).

Следует отметить, что пиво, так же как боза, часто упоминается в ритуальных песнях. Так, мать во время обучения девочки ходить пела:

“Ара-сыра, ары-сыра,
 Сарайымгъа – къарча-сыра,
 Тай-сырмагъа – эллей-сыра,
 Лакъ-Лакъатха – къара-сыра,
 Атлагъанга – минг-сыра,
 Ара-сыра, ары-сыра,
 Эрге барсанг этермен,
 Тогъуз чебген, къара-сыра.
 Харс, харс, чоппа-харсы,
 Тепсе, тепсе балачыкъ,
 Сютюм кетди – Уммайчыкъ,
 Къанлы-сыра – Къарча-сыра,
 Тепсегеннге – тамал-сыра,
 Лакъ-Лакъатха – къара-сыра.
 Харс, харс Чоппа-харсы,
 Тепсе, тепсе балачыкъ,
 Ту, машалла, Уммайчыкъ,
 Ара-сыра, ары-сыра,
 Чоппа-териде къанлы-сыра,
 Къанлы сыра Къарачайда,
 Къара-сыра Басханда,
 Басхан аузуна Къарачай – дейле,
 Орду къолуна Къарачай – дейле,
 Къарачай дейле, Къарачай дейле,
 Атлагъанга, баргъанга.
 Ары атладым – бери атладым,
 Уллу болдум, адам болдум.
 Харс, харс, чоппа-харсы,
 Туу машалла, Уммайчыкъ,
 Тепсе, тепсе балачыкъ”.

“Ара-пиво, ара-пиво,
 Служивому – карча-пиво,
 Знатному – эллей-пиво,
 Лак-Лакату – темное пиво,
 Ходящему – минг-пиво,
 Ара-пиво, ара-пиво,
 Когда выйдет замуж сварю,
 Девять платьев, темное пиво,
 Хлоп, хлоп, чоппа-колотушка,
 Танцуй, танцуй дитятко,
 Молоко ушло, Уммаечка,
 Красноватое пиво – карча-пиво,
 Танцующему – тамал-пиво,
 Лак-Лакату – темное пиво,
 Хлоп, хлоп, чоппа-колотушка,
 Танцуй, танцуй дитятко,
 Тьфу, чтоб не сглазить, Уммайчик,
 Ара-пиво, ара-пиво,
 На шкуре Чоппы – красное пиво,
 Красное пиво в Карачае,
 Темное пиво на Баксане,
 Говорят Баксан Карачай,
 Говорят и Орду тоже Карачай,
 Карачай говорят, Карачай, говорят,
 Кто ходит, кто начинает ходить.
 Туда шагнула я, сюда шагнула я,
 Большим стала я, человеком стала я,
 Хлоп, хлоп, чоппа-колотушка,
 Тьфу, чтоб не сглазить, Уммайчык
 Танцуй, танцуй, дитятко”.

После того как заканчивали петь, лобик и темя девочке протирали пивом (ПМ. 1987 г. у Айшат Исмаиловны Шидаковой, 1901 г.р., аул Морх-эли см.: Каракетов, 1995. С. 127, 128).

Карачаево-балкарское пиво “*иссра*... лучшее на всем Кавказе и похоже на английский портер”, – отмечал в 1807 г. академик Г.-Ю. Клапрот (АБКИ-ЕА. 1974. С. 249).

Приведенный в тексте детского фольклора сорт пива *ара-сыра* было темного цвета, тогда как *къарча-сыра* – темно-красного, которое варили весной и с использованием промытых в колодезной воде молодых веточек лещины (*чёртлѣюк*), которыми стелили дно котла. Далее процедура отличается только в деталях. Пиво полагалось варить в течение целого дня на небольшом огне. Къарча-сыра разнится от других сортов пива тем, что в него по мере варки добавляли мед. На вкус данный напиток был кисловато-сладкий.

Следует отметить, что способ приготовления и название пива – сыра/сра находят аналогии с тюркскими и финно-угорскими народами – татарским – *сыра* (Татары. 2001. С. 324), а также чувашским – *сăра*, коми-пермяцким – *сур*, коми-зырянским – *сур*, марийским хмельным мёдом – *шор+ва*

(Каракетов, 1995. С. 314; Народы Поволжья и Приуралья... 1985. С. 35, 64, 158, 189).

До принятия ислама карачаевцы и балкарцы перегоняли “водку из ячменя и пшеницы” (АБКИЕА. 1974. С. 249). Другой хмельной напиток – бузу (*боза*) варили на основе солода ячменя – “арпа”, овса – “зынтхы”, пшеницы – “будай”, добавив немного закваски – “салат”.

Карачаевцы и балкарцы изготавливали специальные медные котлы для варки пива. По полевым материалам в Сванетии, сваны в больших количествах закупали медные изделия в Карачае и Балкарии, именуя их “карачаевскими”, так как “Сваны все земли за хребтом от них называют Карачаем, когда говорят о земле, и употребляют названия групп, когда говорят о народе” (Тепцов, 1892. С. 61, 63; Балкария. Страна гор и ущелий. 2009. С. 12, 13).

Ранее в каждой семье готовили методом брожения также и плодово-ягодное вино – *чагъыр*, приятный, тонизирующий алкогольный напиток. Употребляли также известный древним тюркам хмельной напиток *махсыма/бахсыма*, напоминающий брагу. Распространен он был среди пастухов, отчего его называли еще *кютюучюню къуанчы* – радость пастуха. У древних тюрков его называли *махсым* или *бахсым*, у кумыков – *махсыма*. В ходе контактов с карачаево-балкарцами и кумыками хмельной напиток был популярен и среди ингушей (масхам), грузин (махсимати), адыгских народов (махсэма, бахсэма), осетин (махсума/махсыма) (Абаев, 1973. С. 78).

После принятия карачаево-балкарским народом ислама хмельные напитки, кроме пива и бузы, постепенно ушли из употребления. Любимым безалкогольным напитком был квас – *гумул/джалдан*, который пользовался большим успехом у всех слоев общества, изготавливали его из овса, меда, малины, смородины, черемухи, барбариса. Для его производства употребляли следующие травы: *сансабил* – имбирь, *раугъаш/ыраугъаш* – ревень, *кийик от* – душица и т.д. Квас содержал химические компоненты – молочную и уксусную кислоты, сахар, минеральные элементы. Он прекрасно утолял жажду и обладал тонизирующим эффектом.

Из ячменной, а позднее из овсяной муки готовили различные виды киселя – *бегене*, который был известен и древним тюркам (*бекни*, *biek-ni*) (Зуев, 2002. С. 285). Посредством карачаево-балкарцев он попал и к осетинам (*багәнаә*). В обществах Большого и Малого Карачая и Балкарии варили кисели и компоты из ягод барбариса, брусники, бузины, вишни, ежевики, земляники, калины, рябины, кизила, черники, девясила, первоцвета, облепихи, клубники и даже картофеля.

Прохладительные напитки – *джюлепи*, готовили из сока яблок, малины, сливы, вишни с обязательным добавлением мяты. Морсы – из плодово-ягодных сиропов, соков из свежих ягод и плодов. Из напитков среди карачаево-балкарского народа были известны и разнообразные чаи. Как правило, чай заваривали из трав: зверобоя, мяты, душицы, тмина, сушеных и свежих листьев малины, шиповника, рододендрона, чабреца, калины, рябины и др. Популярностью пользовался калмыцкий чай со сливками (*къалмукъ-шай*). Наиболее распространенным чаем являлся *къарачай-шай* – “чай” из иван-чая.

10. ТРАНСПОРТНЫЕ СРЕДСТВА И ОБОРУДОВАНИЕ

Территория Карачая и Балкарии с древнейших времен связывала Южную и Северную части Кавказа. В сведениях 1831 г. отмечалось, что издревле дорогами, соединяющими народы Закавказья и Северного Кавказа, являлись дороги “по реке Маркула для пеших и с трудом для конных..., [а также дорога] вдоль левого берега реки Кодор, [идущей] с начала равниною, а потом горами к Цебельдинскому обществу [Абхазии] и оттуда к народу Карачи [Карачаевцам]... [Из] Сухум-Кале дорога для конных проходит по ущелью к деревне Гумма, где она соединяется с дорогою для конных же удобною, от берега моря вдоль реки Гумиста проходящего; от сей деревни она идет мимо свинцового рудника только для пеших удобной, к народу Карачи [Карачаевцам]” (РГВИА. Ф. 414. Оп. 1. Д. 301. Л. 21а, 27). Через “Карачаевские земли” проходили дороги из Центрального Предкавказья, Кабарды и Осетии к закубанским народам (АКАК. Тифлис, 1881. Т. VIII. С. 747). Проход из Северного Кавказа в Мигрелию и Сванетию был возможен через территорию Карачая и Балкарии (МГАМИД. 1888. С. 259–276).

Прохождение через Карачай и Балкарию важных путей стало возможным благодаря кропотливому труду карачаевцев и балкарцев и их предков, которые смогли благоустроить дороги как для конных и пеших, так и для колесных передвижений. В зависимости от значимости дорожного покрытия, ширины, проходимости, сложности и т.д. дороги (*джол*) подразделялись на *улу джол* (тракт), *арба джол* (проселочная дорога), *ат джол* (конная тропа), *джаяу джол* (пешая тропа, тропинка), *ыран джол* (тропа по скальным террасам), *айланч джол* (серпантин), *аугъан джол* (дорога через перевал), *ныхыт* (дорога по краю отвесной скалы), *мал сюрген джол* (дорога для перегона скота), *таш джол* (мощеная дорога), *къара джол* (грунтовая дорога), *орам* (улица) и т.д. Дорога по гребню называлась *огъары джол* (верхняя дорога), а по ущелью – *тёбен джол* (нижняя дорога) или *ёзентин джол* (дорога по долине, ущелью).

Горную реку можно было переходить в пойменном месте (*суу аъузу/суугер*) – там, где мель (*сай джер*) – вброд (*кёчюу*), а по льду прокладывали *буз джол*, для чего стелили войлок (*кийиз*), сено, солому или сенную труху (*мулхар*), а при необходимости и плетень (*чалман*). Зимой прокладывали *сокъмакъ* (проторенная дорога, тропинка) или шли по санной дороге (*чана ыз*). На зиму тягловых быков (*ёгюз*), меринов (*арба алаша*), верховых коней (*минилген ат*), вьючных лошадей (*джюк алаша*) и ослов подковывали (*нал уруу*), а пешие путники или охотники, особенно те, которым предстоял переход через перевал или *ыран джол*, носили *тагъайла* – специальные кошки с двумя зубцами. Для преодоления горных террас, скальных стенок, расщелин, карнизов, кулуарных осыпей или снежно-ледовых участков также использовали *басхыч/бачхыч* (лестница), *быкъы* (ствол с коротко обрезанными ветками), *аркъан* (верёвка), *джыджым* (репшнур), *ыргъакъ* (багор), *чюй* (крюк) и т.д.

На многочисленных дорогах для преодоления водных преград строились переправы из камней, дерева, канатов и даже бурдюков. Для удобства передвижения сооружали от сложных до легких по конструкции мостов, виаду-

ков, переправ, кладок, объединенных общим термином *кёпюр* (КБРС. 1989. С. 341). Мосты сложной конструкции возводились с арочной формой соединения двух берегов реки. На каждой из них строили вертикально сваи (*беджен/чыкынджи/чыкынджик*), соединяли их столбами, к которым прикрепляли другие, положенные крест-накрест, и заливали полые части сооружения специальным месивом из навоза, глины, мелких камней, извести, куриных яиц. Такие мосты служили долго и могли выдержать грузы большой массы.

Мост состоял из перил (*кёулакёла*), свай (*бедженле*), балок, перекладкины (*аркёаула*), поперечин (*тартмала*), поперечных подпорок (*маймулла*), межсвайных подпорок (*дагъанла*), покрытия проезжей поверхности (*кёпюр агъачла*). Транспортные мосты (*уллу кёпюр*), как правило, строились по принципу “бутерброда” – покрытие было многослойное: *кёпюр агъачла* (или *чалман*) смазывали толстым слоем желтой глины (*саз топуракъ*), затем стелили циновку из камыша (*джеген/салыкъмакъ*), на нее снова слой глины, а поверх этого укладывали грунт и плотно засевали ячменем (*арна*). В народе особо уважительно относились к искусным мостостроителям (*кёпюр уста*) и дорожным мастерам (*джол уста*). Строительство дорог, мостов, а также уход за ними считались богоугодным делом (*сууаб иш*).

Строили также *темир кёпюр* – железный мост (КБРС. 1989. С. 341). В нартском сюжете “Ачей бла Кёубу” говорится о существовании железного моста (Нарты. 1994. С. 263). Известны также другие разновидности мостов: *агъач кёпюр* – деревянный мост (Там же); *таш кёпюр* – каменный мост (КБРС. 1989. С. 341); *аякъ кёпюр* – кладка (Там же); *сенгилчек кёпюр* – канатный (веревочный) мост (Там же).

Издревле самым распространенным способом транспортировки на большие расстояния являлось перемещение грузов. Для перевозки грузов людьми использовали специальные приспособления: шерстяные переметные сумы (*артмакъ*), бурдюки (*гыбыт*) и мешки (*хызен, чынты-хызен*) из кожи, коромысла (*суу-агъач, базнакъ*), кувшины (*кёошун*), разные по форме и размеру корзины (*четен*) или кадушки из бересты (*кёайын мигидал/бырза*) и др. Некоторые из этих приспособлений применяли также для перевозки грузов на животных.

Обувь для такого передвижения шилась удобной, как правило, ворсом наружу (*тюклю-чабыр* – ворсистая обувь). В зимнее время для свободного передвижения по льду и снегу шили специальную обувь (*чапча-чурукъ*) на деревянной подошве со шнурками и без, но со специальными шипами (*тагъайлы чапча-чурукъ*).

Следует отметить, что издревле Карачай и Балкария являлись центрами разведения горной породы лошадей, известной под именем *карачаевская*. Лошади предназначались для верховых, вьючных и вьючно-верховых поездок. Верховые лошади (*аскерчи-ат, тулпар-ат*) в основном использовались для военных целей, походов, набегов или отражения нападения извне. Таких лошадей хоронили как людей, завернув в саван. В новейшее время подобные похороны были устроены лошади некоего *Джашарбека*. Для хозяйственных нужд использовались специально выведенные в Карачае две породы лошадей – *арба-алаша* и *минилген-ат*. Правда, перевозить грузы на спинах лошадей в Карачае и Балкарии не полагалось. Для перевозки грузов использовали ослон, мул и волов. В преданиях говорится, что в древности, когда карачаевцы и балкарцы



Кубанская обл. Карачаевская арба (конец XIX в.). Н. Самокиш



Карачаевская арба (конец XIX в.)

Фото Д.И. Ермакова

занимали не только горную и предгорную, но и равнинную части Центрального Предкавказья, перевозили грузы на верблюдах (*тюре*) и буйволах (*гаммеш*).

Для того чтобы спине животного не нанести травму, пользовались специальными приспособлениями из шерсти (*акъчынакъ*, *терчек*), подушками (*кёбчек/иннакъ*). Их накидывали на чепрак (*джауурлукъ*), закрепляли так, чтобы они не натирали тело животного. Вьючное седло для осла именовали *ангырчакъ*.



Карачасвцы. (Из кн.: Кузнецов, 2008).
 Фото Г. Расва, конц XIX в.

Следует отметить, что наиболее распространенным средством передвижения в Карачае и Балкарии являлась арба (КБРС. 1989. С. 71; КМТАС. Т. 1. С. 176), известная народам Северного Кавказа как “Карачаевская арба” (КБРС. 1989. С. 71). На сегодня известны десять разновидностей такого средства, предназначенных для различных видов транспортировки камней, дров, имущества, людей, сведения о которых встречаем у авторов первой половины XIX в. (Г.-Д., 1849. Т. 97. С. 102, 103). Колеса карачаевской арбы – *тёнгерчек* (КБРС. 1989. С. 629) были внушительных размеров, со спицами, которые насаживались на концы оси и закреплялись специальными железными скобами. Концы оси смазывали специальным маслом (*магуя*), который по цвету напоминал солидол, а приготавлился из золы и жира.

Наиболее распространенной являлась двухколесная арба – *аперим арба*, которая не оснащалась железными креплениями и гвоздями (Архив КНИИ. Ф. 3. Кас. № 7; Ф. 5. Кас. № 1). Деревянная повозка (*агъач арба*) (КБРС. 1989. С. 72) строилась также из дерева и предназначалась для перевозки людей. Конная повозка или подвода (*ат арба*) не была так распространена, как следующая двухколесная повозка с волами (КБРС. 1989. С. 72) с огромными колесами.

Грузы перевозили также на тачках, ручных тележках (*къол арба*) (КБРС. 1989. С. 71). Четырехколесная арба известна под названием *маджар арба* – *маджарская арба* (Там же. С. 453). Старинная арба в Карачае и Балкарии

именовалась *къарачан-арба* или *машалла* (Там же. С. 463) из арабского “то, что пожелал Аллах” (АРС. С. 727), т.е. прекрасная. Для военных нужд использовалась *тоб арба* – повозка с железными осями и втулками (КБРС. 1989. С. 72). Для перевозки раненых использовали носилки, волокуши (*балас*), запряженные лошадьми (Там же. С. 116). В карачаево-балкарском фольклоре говорится о том, что ужаленного змеей Джантуугана, сына предводителя карачаево-балкарского народа Карчи, Боташ перевозил на *баласе*.



Четырехколесная арба (Архив КБНЦГИ)

В зависимости от формы упряжки повозки были одנותягловыми (*бир джегилген*), двухтягловыми (*эки джегилген*) и цуговыми (*эзеу джегилген*). Детали одноосной арбы вытачивали из дерева, а в двухосных повозках, типа *маджар арба*, применялось и железо. Кузов арбы (*кюбюр*) и днище (*къангасы*) делали, как правило, из тополя (*бусакъ*) или липы (*джегге*), мосты (*ал джастыкъ*, *арт джастыкъ*), подмостник (*эзик агъач*) – из дуба (*эмен*), подпорки (*тармала*, *дагъанла*) – из ясеня (*кюрюч*), штыри (*чомача*) и притыка (*зор чомача*) – из боярышника (*джабышмакъ*), дрога (*лезик*) с тягами (*джастыкъ агъачла*) – из черёмухи (*къара къайын*). Дышло (*арыш*) делали из акации или особым образом высушенного граба (*кёк агъач*). У *аперим арбы* из дерева была даже ось (*кёчер агъач*). Материалы для деталей старинной арбы отражены и в народной поговорке: *арбаны эте эдик кёпчегин – къайындан, кегейин – эменден, тохунун – чынардан* (мы собирали телегу: ступицу – из березы, спицы – из дуба, обод – из бука).

Обычная повозка имела полный кузов (*кюбюр*), но в зависимости от назначения он мог быть разным: для перевозки людей, товаров – *джабыкъ арба* (крытая бричка); для транспортировки початков кукурузы – *гён арба* (арба-сапетка), а для урожая пшеницы, ржи, овса или пшена – *аргъыш арба* (телега-бункер); для дров и сена – *ачыкъ арба* или *кюбюрсюз арба* (полукузов). В карачаево-балкарском фольклоре встречается также специальная телега для перевозки мёда и ульев – *бал арба*.

Для вьючных перевозок верховых коней (*ат*) не использовали. Этот груз, как правило, перевозили ослы (*эшек*) и мулы (*къадыр*), а также мерины (*алаша*). Раненого с поля боя вывозили на волокуше (*балас*), привязав ее к хвосту коня. Если для верховой езды пользовались карачаевским седлом (*къарачай ат-джер*) с высокой передней лукой (*ал къаиш*), то для перевозок разных грузов имелось особое вьючное седло – *ангырчакъ*. Издревле р. Кубань, именуемая в народе *Къарачай къобан* – река (*кобан*) Карачай, была артерией для различного по размеру и вместимости водного транспорта. Об использовании предками карачаевцев и балкарцев подобного рода транспортных средств говорит их язык: *къайыкъ* “лодка, челн”, *уллу къайыкъ* “ладья”, *кеме*

“судно, корабль”, *джюк кеме* “баржа” (КБРС. 1989. С. 322), *джелпек* “парусное судно”, *тенгиз* “море”, *айрымкан* “остров” и др.

Лодка, шлюпка (*къайыкъ*) (Там же. С. 379) из древнетюркского *qajuiq* “лодка, чёлн” (ДТС. 1969. С. 407), выдалбливалась из цельного дерева для перевозки грузов в горных реках. На озере использовали *улли къайыкъ* – ладью (КБРС. 1989. С. 379). В языке и фольклоре сохранились следующие названия водного транспорта: *олукъ* – небольшая лодка; *учан* – двухпарусная лодка; *салакъ/сал* – плот из бурдюков.

В зимнее время, а иногда ранней весной и поздней осенью, пользовались санями *чана* (КБРС. 1989. С. 726) и дровнями *сал-даркъан*. Они известны различных видов и форм: *сал-даркъан* или *агъач чана* “дровни” (КМОС. С. 726); *темир чана* “железные сани” (Там же); *ат чана* – дровни, сани на конной тяге; *ёгюз чана* – сани на воловьей тяге. Сани состояли из полозьев (*чана джаякъла*), дышла (*арыш*), стоек (*ёре агъачла*), поперечин (*тартмала*), запорных клиньев (*чюйле*), днища (*къангасы*), кузова (*кюбюр*).

Самыми большими из санного транспорта были воловьи (*ёгюз чана*), которые вмещали средний стог (*ёгюз гебен*), затем по размерам шли *ат чана* (конные сани), которые имели высокий кузов (*кюбюр*) и специальные лопатообразные крылья (*беккяхан*), далее – *эшек чана* (дровни), *къол чана* (салазки), а еще были лыжи с дугообразными ручками и короткими деревянными полозьями с ручками – *аякъ чана* (КБРС. 1989. С. 726).

С распространением современного транспорта большинство традиционных транспортных средств не используются, а ремесла, связанные с их изготовлением, утратили свою актуальность. В то же время традиционные средства передвижения полностью не исчезли и их можно встретить не только в горных аулах, но и в равнинной части Карачая и Балкарии.

СОЦИАЛЬНО-ПРАВОВОЙ УКЛАД



1. ОБЩЕСТВЕННЫЙ БЫТ КАРАЧАЯ И БАЛКАРИИ

В эпоху позднего Средневековья, по данным источников и археологических материалов, социальная структура карачаевцев и балкарцев была разделена на два основных класса, включавших господствующие высшие сословия и страты и в разной степени зависимые от них низшие слои населения. В свою очередь господствующие привилегированные сословия делились на две категории – знать и вассально зависимое служилое население. Низшие слои населения по своей структуре были также неоднородными и делились на “казенных” и нескольких категорий крепостных крестьян. Правовое положение этой категории населения изменилось только после отмены в 1867–1868 гг. в Карачае и Балкарии крепостного права.

К разряду привилегированной части населения относились бии/таубии – (горские князья), чанка – близкое князьям высшее сословие, тума – высшее сословие (потомки от детей князя и крепостной крестьянки или служанки в доме князя), уздени различных степеней и каракиши. Социальный статус биев, чанка, тума, узденей высших степеней приобретался при рождении, передаваясь путем брака, тогда как у другой части привилегированного населения – путем возведения крестьян, включая вольноотпущенников или пришлого населения в привилегированное сословие.

Знати принадлежала политическая, административная и военная власть. Формально представители княжеских сословий делили власть с могущественными в экономическом отношении узденскими родами, хотя основная роль в представительных и судебных органах сохранялась за ними. Привилегированными стратами, но не сословиями считались мусульманское духовенство и служилые люди, близкие по своему социальному положению узденям.

Права карачаево-балкарских владельцев были на деле привилегиями, отравжавшими существующее социальное, политическое и правовое неравенство. Особенно рельефно такое неравенство фиксировалось статьями адатов, которые освобождали княжеское, чанка, тума и уллу-узденское сословия от любых, в первую очередь общественных, повинностей. Князья осуществляли

в своих владениях функции, обычно принадлежащие государству, например, вершили суд, собирали налоги, осуществляли полицейский надзор и т.п.

Сложившаяся социальная организация карачаево-балкарского общества представлена солидной терминологией того времени: Народный суд (Халкъ тёре), Верховный суд (Уллу тёре), Ущельский суд (Гитче тёре), Аульный суд (Эль тёре), Княжеский совет (Бий кенгеш), Верховный правитель (олий), старшина аула (гекгихут и ынкъяхут), хомачар/басият (феодал), хар-джур (крестьянин), джар-джур (общее наименование крепостных крестьян), джоллу-кул (крепостные крестьяне), юльгюлю-кул (крепостные крестьяне), зытчюу аскер (привилегированная, состоящая из высших слоев населения, дружина), къанкъар-бий (верховный князь) и т.д.

Правовой основой, отразившей уровень феодальных отношений, являлись адаты, содержание которых отражало сложившуюся систему вассалитета, устанавливало права и обязанности всех сословий, проводило четкую грань между сословиями, нарушение которой, согласно адатно-правовой системе того времени, предусматривало санкции, а также обеспечивало неподвижность границ сословной системы, санкционировало все виды правонарушений, включая внутрисемейные, определяло наказание за нарушение установленного правопорядка, не ограждало класс рабов, которыми владельцы распоряжались на свое усмотрение, поддерживало наследование сословности только путем брачных отношений, сохраняло особенности семейно-правовых отношений (статус отца и матери, условия заключения брака, институты калыма и махра, раздел семейного имущества), наказывало за нарушение экзогамии (по адату браки запрещались между кровными родственниками до седьмого колена включительно), предусматривало изгнание из общины за нарушение норм обычного права и др. Наряду с этим адат регулировал вопросы статусного участия представителей знати в международных отношениях.

Исследование проблемы генезиса и эволюции социально-правовой системы карачаево-балкарского народа нашло отражение в отечественной и зарубежной науке. Два с лишним века отдельные ее аспекты становились предметом изучения историков, этнографов, юристов и фольклористов. В качестве крупнейшей проблемы, внимание к которой все возрастает по мере расширения спектра исторических исследований, стало изучение общины и общинных отношений. Ценным трудом, в котором предпринята попытка изучения общинного строя и сельской общины у народов Северного Кавказа, стали работы М.М. Ковалевского — историка права и социологии. Свои исследования (*Ковалевский*, 1890. Т. I—II; *Он же*. 1883. № 12) автор построил применительно к осетинскому народу, но при этом широко использовал данные и по другим горским народам, в том числе по карачаевцам и балкарцам. Вслед за М.М. Ковалевским исследованием общины и форм землевладения заинтересовались и другие ученые, в частности В.Я. Тепцов, Г.Ф. Петров, Б.В. Миллер, Ф. Щербина и др. Проблема социальных отношений среди горцев, а также крестьянского малоземелья ставилась и рассматривалась в работах представителей Кубанской интеллигенции, преподавателей Екатеринодарской гимназии А. Дьячкова-Тарасова (*Дьячков-Тарасов*, 1898; 1900), В.М. Сысоева (*Сысоев*, 1913), а также этнографов Г. Чурсина (*Чурсин*, 1900. № 305–306) и И. Щукина (*Щукин*, 1904; 1913). Эти работы отличаются раз-

нообразными этнографическими сведениями о быте горских народов, но более ценно в них выявление новых черт в хозяйстве и социальном строе – рост товарности хозяйства, острая имущественная дифференциация, формирование плутократической системы власти, которые были характерны для периода складывания капиталистических производственных отношений, вовлекавших горские общества Карачая и Балкарии в общее русло социально-экономического развития России. О неполноправном положении иногородних поселенцев в горских аулах сообщает Н.Е. Талицкий (*Талицкий*, 1909). Из дореволюционных работ, в которых рассматривается история Карачая и Балкарии, особого внимания заслуживают статьи И.А.-К. Карачайлы, М.К. Абаева и отдельные публикации Б.А. Шаханова.

Обширный и ценный материал по социально-правовому укладу обществ карачаевцев и балкарцев до начала XX в. дают многочисленные рапорты, представления, приказы, различные отчеты, выписки, положения, правила, записки, заявления, ведомости, прошения и другие материалы. Документы наглядно демонстрируют усилия Российской империи вовлечь народы Северного Кавказа, в том числе карачаевцев и балкарцев, в систему общеимперского административного, правового и культурного развития. Это выражается в активном исследовании горских адатов, применении разнообразных форм и методов освоения и управления национальными окраинами, учете сословно-правовых отношений, интеграции элиты горских народов в общеимперскую структуру высшего сословия, изучении этнических, религиозных и культурных особенностей региона.

Особый интерес представляют документы, отличающиеся от других оригинальностью содержания и формы. Среди них выделяется Кодекс Карчи, выступающий памятником карачаево-балкарской правовой культуры. Уникальность этого письменного источника состоит в том, что в первой его части изложен свод ряда норм обычного права (адата), которые возводятся непосредственно к самому Карче – легендарному предводителю, деятельность которого охватывала территории как Карачая, так и Балкарии. Данный свод адатов, пусть и в краткой форме, находится в ряду других сборников обычного права народов Кавказа – “Кодекса Рустем-хана Кайтагского”, “Кодекса Умма-хана Аварского” и др. (*Каракетов*, 2011. С. 14–31). Примечательно, что документ раскрывает аспекты именно правового развития карачаевцев, в том числе судоустройство, систему власти, сословные отношения.

Информацию по судоустройству и судопроизводству в регионе можно извлечь из двух правовых документов: “Временных правил для Горских словесных судов Кубанской и Терской областей” и “О сельском (аульном) суде”. Ценным блоком источников по правовой истории карачаевцев и балкарцев являются отчеты кавказских наместников и главнокомандующих кавказской армией, в которых сформулированы основные положения по управлению горскими народами. Выявлением социальных прав у различных категорий карачаево-балкарского населения занимались правительственные комиссии. Особый интерес в рамках данной проблематики представляет деятельность “Абрамовской комиссии”, учрежденной в 1906 г. Ей предстояло разобраться в землепользовании и землевладении карачаевцев и балкарцев.

Материалы, представленные комиссией, можно рассматривать как важный источник по аграрной истории, хозяйственной деятельности и общест-

венного быта карачаево-балкарского народа. Наряду с богатым фактическим материалом в трудах комиссии приведено много цифровых данных, прежде всего ранее не опубликованных. Впервые два десятилетия советской власти исторические представления общества о социально-правовой культуре карачаево-балкарского народа были опубликованы на страницах журнала “Революция и горец”, в сборниках статей и отдельных монографиях. Это был период, когда первые историки-марксисты стремились построить новые концепции истории общественного строя горских народов Северного Кавказа.

В числе первых карачаево-балкарских исследователей и ученых следует отметить У. Алиева, И. Тамбиева, публициста И. Карачайлы. Это были активные участники строительства новой жизни, которые на основе марксистско-ленинской идеологии излагали проблемы и пути развития традиционной культуры, вариантов ускоренного подъема общественного строя и правового развития народов Северного Кавказа, в том числе Карачая и Балкарии.

Положительной стороной этих работ было то, что сами авторы являлись наблюдателями процесса революционных событий и имели возможность работать с документами своего времени. Однако в этих же работах заметен отпечаток субъективизма, который неизбежен при изложении исторических событий его непосредственными участниками. Несмотря на ряд ошибочных положений, работы первых историков представляют большой интерес как исследования, раскрывающие борьбу против горских князей и дворян. При этом свои выводы они подкрепили документами, впервые введенными в научный оборот.

В 1920-е годы началась постепенная замена традиционных институтов в правовом поле карачаевцев и балкарцев на новые, опирающиеся на советское законодательство. Борьба против норм обычного и мусульманского права заняла центральное место и в трудах исследователей Карачая и Балкарии. Наиболее полно этот процесс отражен в работах известного публициста Ислама Хубиева (Карачайлы), который утверждал, что “сословная вражда, имеющая место в карачаевском обществе не более чем печальное недоразумение... быть в родстве с крестьянским сословием, вступать с ними в брак у нас считается позором. Всякая княжеская или дворянская фамилия, член которой нарушал этот адат, предается презрению всех других фамилий...” (Карачайлы, 1932. № 8–9. С. 78–89). Автор видел выход из этой ситуации “только в устранении описанных выше ненормальностей” и возлагал решение этой важной задачи на горскую интеллигенцию.

Большую роль в становлении исторической науки в Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкесии оказали ученые Института истории и археологии АН СССР А.В. Фадеев, Е.И. Крупнов, Е.И. Кушева и др. Изданные с их помощью труды по Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкесии содержат оригинальные, хотя и неполные сведения из истории правового развития карачаевцев и балкарцев.

Доминирующим и неоднозначным в изучении истории народов Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкесии продолжал оставаться вопрос о феодализме. Определение уровня их социально-экономического развития долгое время оставалось дискуссионной проблемой. Без решения этого вопроса невозможен был правильный ответ на многие другие проблемы, связанные с преобразованиями в судебной-правовой системе, в экономике, культуре.

Многие советские авторы еще в 1930-е годы отмечали, что анализ феодального строя горских народов не позволил дореволюционным исследователям охватить все виды собственности и эксплуатации. Не заметили они и того, что большая часть земель ко времени реформы второй половины XIX в. уже принадлежала феодалам, в пользу которых крестьяне несли отработочную и натуральную ренту.

Видным исследователем, заложившим основы теории общественного строя народов Кавказа, является М.О. Косвен (*Косвен*, 1955; 1957). В обобщающей работе автора “Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке” (*Косвен*, 1955. Ч. I; 1958. Ч. II; 1962. Ч. III) отражен значительный материал о культуре и быте народов региона до 1917 г. Им также изучены основные положения фамильно-патронимического права, в частности права родового выкупа и наследственного права в области семейной общины. Идеи М.О. Косвена были продолжены крупным исследователем Л.И. Лавровым. Социально-правовые отношения у народов Кавказа, в частности у карачаевцев и балкарцев, их этногенез и этническая история нашли отражение в исследованиях автора (*Лавров*, 1960. С. 63–69; 1969. С. 55–120; 1978; 1982).

Крупным исследователем истории, этнического и социально-экономического развития карачаевцев и балкарцев является Е.П. Алексеева (*Алексеева*, 1960. С. 96–107; 1963; 1971). Определенным итогом исторических и археологических исследований Е.П. Алексеевой за 1951–1967 гг. являются главы I–IV, которые входят в раздел “Карачаевцы” в I томе “Очерков истории Карачаево-Черкесии” (Очерки истории Карачаево-Черкесии. 1967. Т. I). Значительный вклад в изучение социально-экономических отношений и правовой культуры балкарцев и частично карачаевцев внесли К.Г. Азаматов (*Азаматов*, 1965. Т. 27. С. 35–44; 1966. Т. 32. С. 129–163; 1968) и М.Ч. Кучмезова (*Кучмезова*, 1972. Вып. 6).

Расширению спектра исторических исследований способствовал творческий рост историков, расцвет которых пришелся на 1970-е – 1980-е годы. Вышедшие в это период фундаментальные труды Х.Х. Биджиева (*Биджиев*, 1979), И.М. Мизиева (*Мизиев*, 1986), В.М. Батчаева (*Батчаев*, 1986) расширяют и углубляют наши представления о нормативно-правовой системе карачаевцев и балкарцев.

Представление о феодальном характере горских обществ Карачая и Балкарии разделяли Е.Н. Студенецкая, В.П. Невская и другие, которые доказали, что в этом регионе к началу XVIII в. существовали феодальные отношения, хотя наличие общины задерживало их развитие (*Невская*, 1960. С. 78). Другой исследователь, Х.О. Лайпанов, предполагал, что “в XV–XVII вв. карачаевские и балкарские общества находились на стадии... становления феодальных отношений” (*Лайпанов*, 1960. С. 78). На основе большого числа источников Е.Н. Кушева наиболее точно приблизилась к характеристике социальных отношений среди карачаевцев и балкарцев, отметив, что данные XV–XVIII вв. не оставляют сомнения в том, что в это время феодальные отношения в Балкарии и Карачае уже имели место (*Кушева*, 1963. С. 72). Интересно в этом контексте исследование Е.Н. Студенецкой, изучившей формы эксплуатации в Карачае и Балкарии. На большом полевом материале автор раскрывает ортак как одну из распространенных в Карачае и Балкарии

форм эксплуатации и ортачное право, на основании которого осуществлялась данная форма эксплуатации (*Студенецкая*, 1958. Вып. I. С. 211). Этой же проблеме посвятил свою статью “Ортачное право Карачая” А. Терентьев, который пишет: “Так называемое ортачное право в Карачае до революции имело широкое применение. Частично применяется оно и теперь... Как и всякое право, оно отражает общественные отношения неравенства. ...Всякое право есть право неравенства” (*Терентьев*, 1929. № 7. С. 332–334).

Особый интерес в рамках данной проблематики представляют работы Ф.Д. Эдиевой. В отличие от предыдущих исследователей обычного права карачаевцев, автором предпринят комплексный подход к изучению правовой системы карачаевцев в области общественных отношений (*Эдиева*, 1975. Вып. I. С. 49–67). На основе анализа обычного права Ф.Д. Эдиева показала одну из основных составляющих любого феодального общества систему вассально-ленных отношений в Карачае, выявила взаимоотношения представителей различных сословий. Опираясь на официальные документы середины XIX в., автор пишет: “Разделение карачаевского общества на сословия владельцев и крестьян, виды зависимости последних и размеры дани и отработок, наличие крепостной зависимости не отрицалось ни правительством, ни местной кавказской администрацией” (*Эдиева*, 1985. С. 132–156). Опираясь на богатый полевой и архивный материал, автором восстановлены нормы обычного права, регулировавшие земельные отношения и более древние формы землевладения у карачаевцев (*Эдиева*, 1975. Вып. I. С. 49–67). В 1978 г. вышел историко-этнографический очерк “Карачаевцы” (Карачаевцы. 1978). Работа представляет большой интерес в контексте данной проблемы, так как ряд глав посвящаются социально-экономическому и правовому укладу карачаевского народа. В 1988 г. был опубликован двухтомник “История народов Северного Кавказа” (История народов Северного Кавказа. 1988. Т. I–II), написанный коллективом авторов. Для этой работы характерно изложение не только об уровне развития социально-экономических и политико-правовых отношений горских народов региона, но и выделение прогрессивных черт и достижений в области культуры и образования в составе России. В 1989 г. впервые в отечественной и мировой науке К.М. Текеевым была комплексно исследована система жизнеобеспечения карачаевцев и балкарцев (*Текеев*, 1989).

Важные перемены, происходившие во всех сферах российского общества в 90-х годах XX в., обусловили дальнейшее развитие отечественного кавказоведения. На фоне происходивших в стране политических изменений, роста этнического самосознания у исследователей значительно повысился интерес к различным властным структурам и институтам, в том числе функционировавшим в прошлом. Для историографии этого периода характерны новые подходы и оценки, вызванные кардинальным изменением познавательной ситуации, открывшимися возможностями ознакомиться с ранее закрытыми архивными материалами, что привело к формированию новой концепции истории социально-политического устройства многих народов России, в том числе карачаевцев и балкарцев.

Широкий взгляд на проблему формирования традиционной системы управления, выраженный в исследовании Р.Т. Хатуева, позволяет пересмотреть некоторые устоявшиеся интерпретации политико-потестарной системы карачаевцев и балкарцев. Понятие традиционной власти Р.Т. Хатуев тесно

связывает с такими терминами, как “организация власти”, “идеология власти”, “символика власти”, “ценностные стандарты” и т.д. По этому поводу автор пишет: “Без всестороннего изучения потестарно-политической культуры невозможно в достаточной мере выявить степень сложности и развитости жизни социума, уяснить типическое и специфическое в этнической культуре, определить закономерности общественного, в том числе этнического сознания, роль внутренних причин и внешних воздействий в процессе политогенеза”. В главе “Организация власти” Р.Т. Хатуев утверждает: “...степень институционализации власти, даже количество властных структур косвенным образом могут указывать на уровень развитости потестарно-политической организации данного общества”. В еще большей мере показателем этого уровня выступает степень расщепления власти на отрасли и формы, поскольку именно она характеризует глубину процессов разделения управленческого труда. Здесь очень важно не смешивать два явления – институционализацию власти и процесс дробления власти, которые теснейшим образом связаны, иногда перекрывают друг друга, но никогда не совпадают. Возникновение новой отрасли или ее формы вовсе не предполагают автоматического появления новых институтов власти. С одной стороны, новую отрасль могут обслуживать уже имеющиеся властные структуры путем перераспределения полномочий. С другой – одна отрасль может обслуживаться несколькими институтами одновременно. Принцип управления в карачаево-балкарском обществе автор рассматривает через три формы властных институтов, которые исследованы в следующем порядке: 1) институт непосредственной демократии; 2) общественные представительные институты Карачая и Балкарии; 3) должностные лица (Хатуев, 1999).

В статье другого исследователя М.Д. Боташева представлены ценные сведения, имеющие непосредственное отношение к социальным отношениям и позволяющие узнать интересные факты об институте межэтнического аталычества, который строго регламентировался в соответствии с сословной организацией карачаевцев (Боташев, 1999).

В 2002 г. вышла из печати книга “Очерки истории карачаево-балкарцев” (Тебуев, Хатуев, 2002). Авторы представленной работы предприняли попытку пересмотреть ряд проблем в политической организации карачаевского и балкарского обществ. Заслуживают внимания вопросы, связанные с системой власти и управления, в частности гражданское управление, органы непосредственной демократии, представительные органы управления, судебное управление, управление военной организацией и др. Назревшие задачи изучения нормативно-правовой культуры горских народов Кавказа, в частности карачаевцев и балкарцев, приобретают сегодня особо актуальный смысл. Это прежде всего потребность новых правовых идей в условиях реформ и перехода к рынку, это важность утверждения цивилизованных форм, структур и методов в правовой сфере, это применение сегодня невостребованных идей дореволюционной российской правовой мысли, а также решение задачи по систематизации идей, конкретизации и координации теоретических усилий специалистов различного гуманитарного направления, в поле зрения которых входит традиционная нормативно-правовая культура.

Следует отметить, что богатейшая источниковая база, археологический и этнографический материалы показывают достаточно сложную

социальную структуру карачаевского и балкарского обществ, разделенных на немалое число сословий и сословных групп, а также социальных стратов. При этом разногласия в источниках затрудняют проведение детального анализа социально-классовой структуры карачаево-балкарского общества. В то же время при всей сложности вопроса ясно одно, что все источники сходятся в том, что комплексный анализ сословно-правовых отношений карачаевского и балкарского обществ позволяет проследить в каждом из них уровень развития феодального способа производства, социальную стратификацию и сословную структуру, политико-правовые отношения.

В целом до первой четверти XIX в. “на территории Карачая и Балкарии, судя по княжеским фамилиям, существовали феодальные княжества ...внутри феодальных княжеств располагались владения дворян – вассалов князей” (Джэндубаев, 1993. С. 161), при этом эти княжества составляли “в совокупности территориально-политическое объединение большого порядка, во главе которого стояла старшая княжеская фамилия...” (Арсанов, 1986. С. 148).

2. СОЦИАЛЬНЫЕ ОТНОШЕНИЯ

Карачай. В карачаевском обществе на ранних этапах развития феодальных отношений главным инструментом сохранения государственности был сбор налогов, который вначале функционировал в виде дани, облагаемой на вассальные группы населения. Существовавшей единицей налогового обложения в эпоху раннефеодальных отношений в Карачае считался земельный участок, производительно использовавшийся в хозяйстве. В генеалогических преданиях карачаевцев Хан Боташ, родоначальник первостепенных узденей Боташевых, властвуя над землями в Большом Карачае, хотел обложить данью переселившихся из Баксана и Малки карачаевцев. Он требовал платить дань по размеру участка, которым наделялся переселенец. Такому же обложению скорее всего была уже подвергнута та часть населения, которая проживала в ауле Боташа и близлежащих аулах по р. Уллу-Каму в верхнекубанском Карачае. По этому поводу в преданиях говорится: “Первое поселение в Карачае по открытии его Боташем, правнуком Будияна, было место нынешнего аула Хурзук, потом большая часть переселилась в аул Карт-Джурт (Старое жилище), в котором жили всегда наиболее влиятельные лица общества и где сосредоточивалось и общественное управление. С увеличением населения заняты были все очистившиеся места и поляны, удобные для пахоты и покоса по р.р. Хурзуку, Учкулану и Дууту, от которых получили название и поселения, образовавшиеся при этих реках. Как только в Карачай собралось население, то сейчас же, конечно, возник вопрос о пользовании землею, которая была разделена только между родами первых населителей Карачая, и хотя постоянное дробление земель между наследниками и продажа участков совершенно перемешали владельцев участков, но тем не менее и теперь еще вполне известно, какие именно роды получили землю как настоящие владельцы Карачая, предками которых он открыт, так что в случаях притязаний фамилий, происшедших от пришельцев, на происхождение от основателей Карачая, простого вопроса, где они имеют земли в Карачае, достаточно для уничтожения подобных притязаний” (ЦГА РСФСР – А. Ф. 262. Оп. 1. Д. 71.

Л. 109–119об.). «Первоначально Карча поселился в местности Архыз в сообществе трех товарищей: Науруза, Будяна и Адурхая... [затем население расселилось] недалеко от нынешней Кардоникской станицы, между р.р. Марухой и Аксаутом... [а также] на Эль-Таркаче, в верховьях р. Джёгетей – правого притока р. Кубани..., на р. Баксан..., [долины] Хурзука или Уллу-Кама. Когда же племя увеличилось и сгустилось, потребовали раздела земли на участки по родам и фамилиям. Этому сильно стал против Боташев, говоря: “Я первый захватил эту землю... она принадлежит мне и я никому не позволю ее делить!”» (РКС. 1897. Рукопись. С. 16, 17).

Из этого видно, что в преданиях проблема образования родовых, вотчинных земель связывается с заимками и кто-либо из карачаевцев верхнекубанских или иных территорий, пожелавших получить землю, нес в пользу владельца повинности вассального характера. С течением времени, развитием ремесла и торговли единицей налогообложения вместо земельного участка стал двор (т.е. хозяйство), которое называлось “*арбаздан булгъмакъ*”. Согласно объяснению происхождения повинностей, карачаевцы ссылаются на свод правовых норм, составленных Карчой, родоначальником карачаево-балкарских знатных тухумов и предводителем народа, который после прихода к власти в кубанском Карчае установил различные формы отработок, выражавшихся в предоставлении узденскими дворами работника из числа их крестьян для работы в пользу страны.

В старом документе, переписанном в первой половине XIX в., отмечается, что “Воистину, Карча... был могущественным (*кадир*) господином (*сайид*). ... Он установил своему *нёгеру* (нукеру) [Шамхалу] в месячный срок в пользу господина [Карчи] Семь Вещей (*саб’ату ашйаин*): Первое: чтобы брал *Шамхал* с каждого дома то, что /Карча/ назвал податью (*расм*). И второе: *Шамхал* берет то, что также называется *къатын суююм* (для хатун – госпожи) на языке ‘аджам. И третье: один день сеют (*йазра’ун*). И четвертое: один день собирают урожай (*йахсадуна-з-зара’а*). И пятое: один день косят траву (*йакта’уна хашиша*). И шестое: при выходе девушки из /семейного/ общества (*умматан*) замуж, берет одного быка. И седьмое: при женитьбе мужчины – лошадь, и называют ту лошадь *эмчеклик*. И так поступал Карча (в Карчае) каждый год” (Рукопись из личного архива Адильхана Адиль-оглу (Турция)).

Отработки, как правило, производились податным населением и здесь учитывалось, главным образом, тяговое (платившее налоги) зависимое крестьянское население, тогда как уздени, в зависимости от знатности и привилегированности, несли “государеву” службу и платили дань. При этом, как отмечал П.С. Палас (1793 г.), дань с каждого двора по одной голове скота платили в пользу Верховного князя “как знак... ему повиновения”, который таким образом “регулировал внутренние дела” (Каракетов, 2004. С. 236).

Одни уздени (*уллу-уздени*) были освобождены от общественных повинностей, другие выполняли полицейские функции, третьи – административные, четвертые – дружинные. Данное положение узденей отразилось и в их наряде. *Уллу-уздени* носили сапоги с желтым окрасом, тогда как ниже щиколотки они были красные, *сарайма-уздени* – двумя красными полосками около голени, *керти-уздени* – также желтые с одной полоской, *кара-уздени* всех разрядов – полностью желтым окрасом. Пояса у *уллу-узденей*, *сарайма-узденей* и *керти-узденей* были серебряные со сплошной позолотой, с позолотой и чернью, только с чернью соответственно.

Со временем в ходе феодальной раздробленности появились также уздени, которые несли повинности в пользу удельных князей – Дудовых – владельцев Хурзукского общества, Карабашевых – Дуутского общества с селениями Дуут, Джазлык и Артмак-Джурт, Крымшамхаловых – Картджуртского общества с селениями Карт-Джурт, Кылиан-Кала, Марджасын, Джаланкол, Аманкол и других, Учкуланского общества, которое управлялось корпоративным советом узденей. К Карачаю до XIX в. по повинностям относили аулы по рекам Малке, Куме, Джегуте и Эльтаркачу, а до XVIII в. к Карачаю тяготело население по рекам Баксану и Чегему. Всем узденям запрещалось заниматься физическим трудом. Княжеский статус полностью зависел от наличия у князей вассально-зависимого населения, что отразилось на дифференциации обществ Карачая по степеням или разрядам.

В Карачае издревле, судя по данным устного народного творчества и документам XIX в., в прошлом доминировало сословно-корпоративное право – *ёзденлик/ёзденлик-тёре* или *ёзден-тёре*, узденские нормы права, являющиеся частью свода правовых норм *Карачай-джорукь/Къарачай джол-джорукь* (“Карачаевская правда”). Его составной частью являлись нормы этикета – *къарачай халкъ-намьыс, къарачай-хали/къарачай кылыкъ/къарачай-джюрюш* (карачаевские этикет, норы, поведение), *къарачайлы-лыкь* (карачайство).

Карачаевское общество в прошлом было сословным, выступало ярким примером развитости не *халкъ-адет* (обычая), а *ёзден-тёре* или *ёзденлик-тёре/ёзденлик* (сословного права), которое постепенно начало приходить в упадок с утратой государственности во второй половине XIX в. Уздени составляли костяк государственности карачаево-балкарского народа, его опору. Поэтому-то и правовая система в этих социумах основывалась на соблюдении не узденями *ёзден-тёре*, или *ёзденлик*. Все земли, так же как внутренняя и внешняя политика в Карачае, были сосредоточены в руках биев и узденей.

В материалах деятельности российской администрации на Кубани 1909 года отмечалось, что «Присутствие пришло не только исходя из истинного смысла акта 19 февраля 1862 г., но и приняло во внимание, что при этом только единственном условии, а именно отрицания в пределах Карачая частной собственности, зависит участь обездоленных Карачаевцев, находящихся и поныне почти в крепостной зависимости от высшего сословия – “Биев” и “Узденей”, захвативших лучшие земли и владеющих ими на правах частной собственности» (Документ из личного архива Башира Керимовича Далгата (1870–1934)).

Как в эпоху ранней государственности, так и в эпоху его развитых форм под общественным или народным правом в Карачае понимали права высших сословий, т.е. правомочной части населения.

СОСЛОВНАЯ СТРУКТУРА

К элите Карачая по данным авторов XIX – начала XX в. относились пять сословий – *бий* (княжеское), *чанка* (близкое князьям сословие), *тума* или *эсекку-эльтудла*, фиксированное в XIX в. как *секельт* или *эссек-улу* – близкое чанкам сословие и *ёзден* – уздени (дворяне) разных разрядов, а также *каракиши*. В документах они передаются как *бий* и его вид *чанка*, *улуу уздени*, *кара уздени* и *каракиши* или *бий*, *чанка*, *эссек-улуу*, *узденъ*. Четче деление

карачаевского общества зафиксировано в документах, связанных с аманатскими делами, судебными разбирательствами, административными правонарушениями, брачными платежами. В них высшие уздени разделены на три разряда, низшие также на три.

В ходе исследования сословного строя народов Северного Кавказа чиновники XIX в. приходили к выводу, что “свободный класс, народ представляет следующие градации:

1. У кабардинцев и вообще у племен адыгейских первенствовали пше, у абазинцев разных обществ – аха и Маршани; у ногайцев – мурзы и у карачаевцев – бии.

2. За ними следовали: у кабардинцев и вообще у племен адыгейских первенствовали тлехотлеж и дежинуго и абазинцев разных обществ – также тлехотлежи и амистаду; у ногайцев – уздень (кайбаши) и у карачаевцев – улу-уздень.

3. Затем силу и могущество племени составляли сословия: уорки разных наименований у кабардинцев и вообще у племен адыгейских; амиста у абазинцев, асламбеке у ногайцев и карахала [кара-уздени] и каракиши у карачаевцев” (Кубанские областные ведомости. 1887. С. 2, 3).

Крестьянское сословие включало разные разряды кулов, которые делились на кулов и каракулов. К кулам относили эски-азатов, азатов, т.е. реальных крестьян, которых именовали иногда “государственными крестьянами”, тогда как каракулами именовали правных и бесправных крепостных крестьян. Социальная дифференциация обществ Карачая отразилась в этикете, колористических предпочтениях, идеологии, нормативно-правовой культуре и т.д.

Княжеское сословие Карачая состояло из трех крупных тухумов, состоящих из большого числа внутритухумных подразделений (*атаул*), последние в свою очередь делились на более мелкие по численности группы (*атаул-юзюк* или *атаул-къауум-юзюк*). В руках князей сосредоточивалась вся пол-



Карачаевцы, слева направо: известный художник, поэт и общественный деятель, князь Ислам Крымшамхалов, ген.-майор, князь Константин Крымшамхалов, подполковник, князь Мырзакул Крымшамхалов



Князь Бекмырза Хаджи-Мырзаевич Крымшамхалов (выпускник МГУ, 1904 г.). Центральный исторический архив Москвы. Ф. 418. Оп. 314. Д. 434. Л. 1-1об., 4, 17

нота власти в обществах. Тем не менее их права были ограничены положением, согласно которому корпоративный совет дворян мог обжаловать их решения и даже вынести смертный приговор тем из князей, которые нарушили нормы права и морали, но приводили в исполнение его тайно.

Карачаевские верхи устанавливали семейно-брачные связи с равными себе по статусу представителями абазинского, абхазского, бесленеевского, кабардинского, ногойского, осетинского, сванского (грузинского) и других народов. Так, по осетинским преданиям, записанным в 1849 г. (*Скитский*, 1939. С. 9), праотец осетинских-дигорских княжеских родов “маджарский вельможа” Бадиль был женат на представительнице князей Крымшамхаловых (примерно в конце XV или начале XVI в., хотя в предании говорится, что это событие было 900 лет назад. – *Ред.*). В 1639 г. московский посланник в Мегрелию “Федот в Карачаех ходил

пировать к Карачайским мурзам к Ельбуздуке и к Галистану и к матери их и к зятю их, к Нагайскому мурзе Урыстямбеку... Никто де мурзам не укажет” (*Белокуров*, 1888. С. 259–276). Род княгини Гошаях Бибердовой, ставшей невесткой карачаевских князей Крымшамхаловых, происходил из абхазских князей Маршаниа (ЦГА РСО – А. Ф. 262. Оп. 1. Д. 71. Л. 102–119об.), которые, в свою очередь, возводили свою родословную к арабским шейхам. В предании, записанном в XIX в., говорится, что одна дочь князя Каншаубия Бекмурзовича Крымшамхалова Кантин вышла замуж за Шемаханского правителя, а вторая, по имени Каз, за Кумухского шамхала, и якобы в ее честь Шамхал назвал Кумух центр шамхальства ее именем – Кази-Кумухом.

Происхождение княжеских родов Карачая связывается с Карчой – одним из самых известных предводителей карачаево-балкарского народа, считавшимся сыном султана и женатым на дочери султана (ЦГА РСО – А. Ф. 262. Оп. 1. Д. 71. Л. 109–119об.). Древность их происхождения, отмечали авторы XIX в., не позволяла “верно проследить [процесс их появления], но [исходя из того, что] все они владели аулами (вернее, обществами. – *Ред.*), в которых были люди разных сословий” (ГАКК. Ф. 774. Оп. 1. Ед. хр. 650), то можно предположить, что княжеские тухумы из династии Карчаевичей могли окончательно утвердиться в Карачае в весьма отдаленные времена, не позже XII–XIII вв. В документах отмечается, что “управление внешними и внутренними делами Карачая находилось в руках сословия бий, из которого выбирался... Валий и притом всегда из одной только фамилии Крымшамхаловых” (ЦГА РСО – А. Ф. 262. Оп. 1. Д. 70. Л. 36, 38–41, 44).

Карчаевичи, за исключением тумов и части чанков, продолжали править уделами Карачая. Князья Дудовы, управляя Хурзукским обществом и имея большие по размерам вотчинные земли, соперничали с владельцами Картджуртского общества князьями Крымшамхаловыми за право быть правителями всего Карачая (ЦГА РСО – А. Ф. 262. Оп. 1. Д. 71. Л. 109–119об.); князья Карабашевы – с корпоративной властью высших узденских родов Учкуланского общества за право владеть угодьями по рекам Дууту, Теберде.

Отношения между князьями Карачая и соседними иноэтническими обществами закреплялись установлением родственных связей, о которых говорится в различных источниках XIX в., в том числе в документах Комиссии для разбора прав сословий горцев Кубанской и Терской областей: “В брачные союзы бии вступали или между собой, или с фамилиями Султанов, Бесленевских князей, Сванетских князей, Ногайских мурз и с знатными лицами других горских племен” (ЦГА РСО – А. Ф. 262. Оп. 1. Д. 70. Л. 38–41).

Подобные связи были подкреплены фактами, приведенными карачаевскими депутатами, участвовавшими в заседаниях Комиссии, на основании которых сословный и правовой статус князей Карачая определялся ими таким образом: “Сословие бий по своему значению и принадлежащим ему правам равносильно Кабардинскому сословию пше (т.е. Княжескому), Султанским фамилиям и Ногайским мурзам” (ЦГА РСО – А. Ф. 262. Оп. 1. Д. 70. Л. 38–41). Это определение депутатией статуса биев подтверждается известиями ногайских мурз, отмечавших, что “в брачные союзы мурзы вступали в прежнее время между собою, или с лицами из семейств пришлых из Крыма султанов, Кабардинских пше и Карачаевских биев” (ГАКК. Ф. 348. Оп. 1. Д. 9. Л. 40об.). Таких примеров достаточно много. Так, князь Нану Крымшамхалов, сын последнего верховного князя Карачая Магомета Крымшамхалова, был женат на дочери Джамболат-Гирея Ханова – потомка султанских (ханских, из крымского дома Гиреев) фамилий. Княжна Даута Азамат-Гериевна Крымшамхалова вышла замуж за ногайского мурзу Батырмурзу Карамурзина и т.д. Абазинский князь, полковник Магомет-Гирей Лоов, сестра которого Сусаж была замужем за карачаевским князем Идрис-хаджи Карабашевым, отметил, что карачаевские бии роднились и с абазинскими *аха* (князьями) (ЦГА РСО – А. Ф. 262. Оп. 1. Д. 70. Л. 38–41). К этому же можно добавить, что князь Бадра Крымшамхалов (род. в 1804 или 1808 г.) был женат на абазинке из княжеского рода Кячевых или Кешевых (РГВИА. Ф. 405. Оп. 6. Д. 4319. Л. 14–17). Можно привести и другие данные: Кямал Караевич Дудов был женат на абазинской княжне Хауа Сюлеменовне Бибердовой; Кючюк Азамат-Гериевич Дудов – на сванской княжне Гоча Отаровне Дадешкелиани; Шымауха Крымшамхалович Дудов – на абазинской княжне Дударуковой; Шахим Темирсолтанович Карабашев – на бесленеевской княжне Канокowej; Али Темирчокович Карабашев, сын известного подписанта прошения султану Османской империй 1826 г. и договоров с Российской империей 1827 и 1828 гг., был женат на кабардинской княжне Атажукиной; кабардинский князь Бала Кучукович Карамурзин-Мисостов был женат на карачаевской княжне Дурум Мырзакуловне Дудовой; Папа Исмаиловна Дудова вышла замуж за абазинского князя Джамала Лоова; Паша Магомед-Гериевич Дудов был женат на дочери ногайского князя Бекмурзы Карамурзина; Джамбот Нануевич Дудов был женат на ногайской княжне Ханий Карамурзиной и т.д.

Карачаевский князь Тембот Каншаубиевич Крымшамхалов, участник антиколониального движения в Карачае в 1855 г., был первым браком женат на кабардинской княжне Атажукиной, а вторым – на княжне Хановой, потомка гиреевского дома Крымского ханства. Княжна Бабуш Крымшамхалова была замужем за кабардинским князем Исламом Карамурзиным и т.д. (Личный архив Р.Т. Хатуева и М.Д. Каракетова).

Согласно генеалогическим преданиям, кабардинский князь Бийаслан Хамзатович Кайтукин выдал свою дочь за карачаевского князя Гилястана Крымшамхалова. Бийнёгер Крымшамхалов был женат четырежды – первая его жена (*юй-бийче*, или *хан-къатын*, редко *солтан-къатын*) происходила из ногайского княжеского рода Мансуровых, вторая (*токъал-къатын*) абхазского княжеского рода Маршаниа, третья (*сюйютке-къатын*) – из сванского княжеского рода (фамилия неизвестна), а четвертая (*гына-къатын* или *хыштысыз-къатын* – жена без прав) была из кабардинских тлелотлешей – узденей 1-й степени Кундетовых, или Куденетовых, причем мать последней происходила из кабардинских князей Кайтукиных. Среди кабардинского народа Куденетовы почитаются за пши (князей). Впрочем, последней, пятой, женой Бийнёгера была кабардинская княжна Касаева, которая умерла за год до его смерти и была бездетной.

По сведениям, хранящимся в личном архиве Р.Н. Крымшамхаловой-Боташевой мы узнаем, что: “Женой князя Махамета Абдурзаковича Крымшамхалова была сванская (грузинская) княжна Сурно (или Сирно) Дадашкелиани, князь Гираз Азамат-Гериевич Крымшамхалов-Ачахматов был женат на родственнице мегрельских князей Дадияни, абхазской княжне Шервашидзе, из г. Гагры Черноморской губернии, умершей между 1911 и 1913 гг. и похороненной в родовом кладбище Крымшамхаловых в ауле Карт-Джурт. Брат Гираза, князь Хаджи Азамат-Гериевич Крымшамхалов, был женат на ногайской княжне Муслимат Ураковой. Княжна Науш Крымшамхалова вышла замуж за карачаево-балкарского князя Айдаболова. Сестра Науш, княжна Файруз Крымшамхалова, вышла замуж за абазинского князя Кизилбекова, род которого происходил, согласно зафиксированным в XIX в. преданиям, из гиреевского правящего дома Крымского ханства. [Подполковник], князь Хаджи-Мырза Крымшамхалов (1827–1889), первый раз был женат на Достархан Хановой, происходившей из султанских фамилий крымского ханского рода, а второй – на бесленеевской княжне Каноковой, фамилия которой вела свой род от Инала, родоначальника кабардино-бесленеевско-темиргоевских князей. За заслуги перед Российской империей он был награжден орденами Святой Анны 2 и 3 степеней, Святого Станислава 2 и 3 степеней. От первого брака у него родился сын Ислам, от второго – сыновья Туган и Бекмурза”.

Здесь следует заметить, что Бекмурза Хаджимурзович Крымшамхалов закончил в 1904 г. юридический факультет Московского императорского университета (МГУ) (ЦИАМ. Ф. 418. Оп. 314. Д. 434. Л. 1–1об., 4, 17, 20). Далее “Князь Асланбек Крымшамхалов первый раз был женат на княжне Даумхан Ханоковой... Князь Абдурзак Хамза-Хаджиевич Крымшамхалов был женат на кабардинской княжне Цуце Жанхотовне Кайтукиной, которую безуспешно сватал будущий известный офицер царской армии Улагай. Сестра Абдурзака, княжна Мухаджир Хамза-Хаджиевна Крымшамхалова, была замужем за кабардинским князем Асланом Жанхотовичем Кайтукиным. Брат

Абдурзака, князь Гилястан Хамза-Хаджиевич Крымшамхалов, закончил Императорскую военно-медицинскую академию и работал военным врачом в г. Дербенте. Кабардинский князь Джанхот Атажукин был женат на карачаевской княжне Карабашевой. Две дочери карачаевского князя Леона Дудова вышли замуж за сыновей ногойского князя Батырмурзы Карамурзина” (Информацию о брачных связях князей Крымшамхаловых собрала Р.Н. Крымшамхалова-Мударова, по мужу Боташева).

Приведенные семейно-брачные связи карачаевских князей отражены также в записке Баталпашинского уездного начальника Н.Г. Петрусевича (1874 г.) (ЦГА РСФСР – А. Ф. 262. Оп. 1. Д. 71. Л. 109–119об.): “Ротмистр Хаджимырза Крымшамхалов был женат на дочери Канокова (бесленевский князь-пши, происходивший от одного родоначальника с кабардинскими и темиргоевскими княжескими родами – Инала. – *Ред.*), а родная племянница его также была замужем за одним из Каноковых. Асланбек Карамурзин (умерший) (кабардинский князь-пши. – *Ред.*) женат был на родной дочери Бадры Крымшамхалова (род. в 1804 или 1808 г., был женат на абазинской княжне Кячевой-Маршаниа. – *Ред.*), сын которого (Шехим-Гирей. – *Ред.*) женат на дочери абазинского князя Эдыка Лоова; Идрис Карабашев женат на сестре (Сусах; сестра Идриса была замужем за абхазским князем Кадырбеом Маршаниа, а сам он был первым браком женат на его родственнице – Маршаниа. – *Ред.*) Магомет-Гирея Лоова. Поручик Абдурзак Крымшамхалов женат на дочери одного из Цебельдинских Маршани (абхазские князья Маршаниа. – *Ред.*), поручик Пшемахо Дудов женат на родной сестре владельца Цебельды Шерембия Маршани и родная племянница его была замужем за Леваном Дадашкелиани-Отаровым, одним из владельцев Сванетии. Давлет-Гирей Крымшамхалов женат также на одной из дочерей Дадашкелиани”.

Далее автор Записки, основываясь на приведенных им семейно-брачных связях карачаевских князей с влиятельными княжескими родами соседних народов, писал: “Все эти примеры взяты из настоящего (1850–1860-е годы. – *Ред.*) или недалекого прошлого (конец XVIII – первая половина XIX в. – *Ред.*), но и прежде Крымшамхаловы женились и на дочерях Кабардинских пше, и Сванетских Дадашкелиани, и Ногойских мурз, и Абазинских, и Абхазских Маршани” (ЦГА РСФСР – А. Ф. 262. Оп. 1. Д. 71. Л. 109–119; *Акбаев*, 2000. С. 31).

В родословных записях Дудовых сообщается, что происхождение карачаевского тухума Касаевых связано с браком Исхака Абдурахман-Хаджиевича Дудова на кабардинской княжне Касаевой (конец XVIII в.), с которой в Карачай приехали сопровождающие, причем один из них стал родоначальником тухума Касаевых, потомок Абдурахман-Хаджи Дудова (жившего в XVIII в.), мать которого была дочерью кумыкского князя Махтия, Мусса Дудов был женат на близкой родственнице кабардинского князя Атажукина. На родственницах Атажуки Атажукина были женаты Мухаммат, Хасанбий и Тенгизбий Дудовы, при этом первый воспитывался в семье отца Атажуки и был его молочным братом. Поручик Шымауха Дудов, сын Муссы и Атажукиной, был женат на сестре абхазского князя Шеримбия Маршаниа. Близкая родственница Шымаухи Дудова вышла замуж за упомянутого выше сванского князя Левана или Джансоха/Джансуга Дадашкелиани, или Дадешкелиани. Жена сванского князя Ислама Отаровича Дадешкелиани, Керимат, также

была из княжеского рода Дудовых. Брат Ислама, Бекирбий Дадешкелиани, был женат на карачаевской княжне Аминат Крымшамхаловой. Дочь Шымаухи Дудова, княжна Даус, вышла замуж за чанка Ачахмата Айсандырова-Дудова. Сыновьями Ачахмата Айсандырова-Дудова были: Тууган, женатый на карачаево-балкарской княжне Фатимат Шакмановых; Келемет; Бекмырза; Ахлау; Ислам (известен по документу 1875 г., родился в 1855 г., один из первых среди горских народов получил высшее инженерное образование); Аслан и Биаслан. Чанка Биаслан Ачахматович Айсандыров был женат на дочери одного из богатых людей Карачая, узденя Джюнюса Джараштиева, на которой хотел жениться известный общественный деятель Якуб Шарданов, но Джюнюс по различным причинам не породнился с Якубом. Аслан Ачахматович Айсандыров-Дудов был женат на дочери просветителя и составителя вместе с Н.И. Кириченко “Русско-карачаевского словаря” (1897 г.) уллу-узденя Абдул-Керим-Хаджи Эфендиевича Хубиева и кабардинской княжны Гошасымы Докшукиной. Сын Абдул-Керима и Гошасымы, Ислам Карачайлы, еще до революции 1917 г. стал известным публицистом. Старшая сестра прабабушки Абдул-Керим-Хаджи Хубиева, сарайма-узденка Согак Солтанхаджиевна Каракетова, вышла замуж за грузинского дворянина Дадиана Айбазовича Аматава.

В конце второй четверти XVIII – начале XIX в., особенно после присоединения Карачая к Российской империи, растянувшегося почти на 27 лет, с 1828 по 1855 г., интенсифицируются связи карачаевской элиты с Россией. Характерна в этом отношении биография генерал-майора императорской армии, бия (князя) К.Л. Крымшамхалова, родившегося 11 октября 1855 г., сына поручика, православного вероисповедания, которое он принял в 1883 г., награжденного орденами: Святого Станислава 2 и 3 степеней; Святой Анны 2 и 3 степеней; Святого Владимира 4 степени, персидский орден Льва и Солнца 2 степени (10 марта 1903 г.) (РГВИА. Ф. 409. Послужной список 317–943. 1911 г. Л. 43–60), который был женат вторым браком на потомственной дворянке Нине Дмитриевне Колесниковой. Имел сына Дмитрия от первого брака 1885 г. рождения.

Бии “называли себя ак-сюек (белая кость), имели своих узденей, чагар и холопов” (ЦГА РСО – А. Ф. 262. Оп. 1. Д. 70. Л. 36, 38–41, 44). Они “пользовались правами взимания торговых пошлин с приходящих в Карачай из Кумыка, Грузии, Ахалцыха и других мест торговцев по 1 р., а за продажу холопей, продаваемых в Карачае, брали с продавцов одного быка, кроме этого с карачаевцев, оказавшихся виновными в краже, драке, обнажении оружия и т.п. проступках и преступлениях, бии взыскивали в свою пользу по 50 руб.” (ЦГА РСО – А. Ф. 262. Оп. 1. Д. 70. Л. 36, 38–41, 44).

Согласно этнографическим материалам, сословие *чанка* характеризуется как “*арыгъан бий*” (уставший князь) (Материалы научных экспедиций Института этнологии и антропологии РАН, 1991, 1992, 1996, 1999, 2001). Такое же его положение отразилось и в дореволюционных публикациях. Первые известные на сегодня данные об этом сословии в Карачае сообщает академик Г.-Ю. Клапрот, побывавший на Кавказе в 1807–1808 гг. (АБКЕА. 1974. С. 248). Их достоинство подкреплялось принадлежностью к привилегированной части населения – *аксюек* (белая кость). Хотя эти роды придерживались сословного права заключать браки между равными себе, в то же время по-

роднение их с карачаевскими узденями (с узденями других народов они, как правило, не вступали в брак), тумами, каракишами не считалось нарушением адата. Все чанкийские тухумы имели свои атаулы (внутритухумные роды), податное население — каракишей (особенно их было много у Казиевых, Коджаковых, Магометовых, Чипчиковых и Темирболатовых). Кулов больше всего было у Коджаковых, Чипчиковых и Тогаевых-Казиевых.

В рапорте Н.Г. Петрусевича отмечалось, что “Чанка полукнязья, остатки прежних фамилий, владевших Карачаем, и как сами карачаевцы говорят, потомки (по) прямой линии от Карча — древнего родоначальника Карачаевского общества... Они были сильны и влиятельны... (но) мало-помалу теряют свое значение и не сравнялись с остальными узденями только потому, что в народе живут предания о их происхождении и прежнем влиянии” (ГАКК. Ф. 774. Оп. 1. Ед. хр. 650). В другой записке тот же автор указывает на то, что “сословие Чанка состоит из Биев, потерявших состояние и вместе с тем и значение” (ЦГА РСО — А. Ф. 262. Оп. 1. Д. 71. Л. 109–119об.). Чанка, отмечал известный карачаево-балкарский историограф И.Х. Тамбиев, «это обедневшая, разоренная часть сословия “бий”. Эта часть в силу различных условий и обстоятельств распродавала земельные участки, кулов своих (распри между биями)» (Тамбиев, 2003. С. 119). Чанки, как и часть представителей сыйлы-узденей (родовитых, знатных узденей), были освобождены от общественных повинностей.

Брак чанка заключали, как правило, внутри своего сословия или с другими привилегированными сословиями. Так, чанка Токуш-хаджи Крымшаухалович Махаметов, мать которого была родом из биев Дудовых, был женат на чанка Фердаус Кобановне Казиевой. Его сыновья были женаты: Азамат-Герий на чегемской княжне Сапият Исмаиловне Барасбиевой, Хаджи-Исмаил на чегемской чанка Туудуевой, Исхак на кара-узденке Джансурат Хаджиевой. Его сестры были замужем: Балдан за чанка Апаевым-Казиевым, Дюгерхан за чанка Апаевым-Казиевым (Апаевы ранее носили атаульное имя Рачыкаулары тухума Казиевых), Кяхахан — за чанка Темирболатовым. Дочери Токуш-хаджи вышли замуж: Хаджима за чанка Айсандырова-Мингкоева, Байдымат за чанка Коджакова. Махамет, родоначальник чанка Магометовых был женат на безенгиевской княжне Сюйюнчевой/Суншевой. Чанка Аслан-Герий Магометов был женат на абазинской княжне Лоовой. Брат Аслан-Герия Кандаур был женат на чегемской княжне Келеметовой, другой его брат, Мусса, был воспитан в Безенги у Суншевых, а эмчек-ана у него была из Махиевых. Сын Аслан-Герия, Крымшаухал, был женат на чегемской чанка Абаевой (Гудуевой).

В 1867 г. численность сословия чанка в Карачае определялась в 255 человек (Кушева, 1963. С. 102–128). В “общей ведомости о числе семейств и в них лиц мужского пола высшего горского сословия Кубанской области, по сведениям Уездных управлений” численность высших сословий Карачая определяется таким образом: “Бий — 35 (семей и) 93 (душ мужского пола); Чанка — 26 (семей) 49 (душ мужского пола); Эссек-Уллу — 22 (семей и) 37 (душ мужского пола); Уздень (включая каракишей и азатов, провозгласивших себя узденями, но таковыми не являвшихся) — 1960 (семей и) 4874 (душ мужского пола)” (ЦГА РСО — А. Ф. 262. Оп. 1. Д. 22. Л. 98, 99). В дополнительном списке 1872–1896 гг. приведены некоторые фамилии чанка и их

численность – 137 душ мужского пола (ЦГА РСО – А. Ф. 262. Оп. 1. Д. 54. Л. 29–34).

Чанка, как, например, Муса-Бий Айсандыров, в 1826 г. подписывал вместе с другими князьями и узденями “договор” о взаимном доверии с Российской империей (РГВИА. Ф. 14719. Оп. 3. Д. 8. Л. 1–3об.). Из их числа брали аманатов, как, например, Бек-Мурза Коджаков (ЦГА КБР. Ф. И-16. Оп. 1. Д. 231. Л. 159, 160).

Тума или *тума-чанка*, или, как их именуют в народе, *эсекку-эльтудла*. Первые известные нам сведения об этом сословном подразделении карачаевских обществ сообщают Г.-Ю. Клапрот (1807–1808 гг.) и Ф.И. Бларамберг (1833 г.), согласно которым «если князь [бий или чанка] или дворянин [узденъ] не имеет детей от своей законной жены, он приобретает их от одной из своих рабынь. Эти последние называются “тума”... Мальчики передаются сейчас же после рождения небогатому человеку [аталыку], который заботливо воспитывает их до смерти их отца; тогда тума наследуют все их права и вступают во владение имуществом, словно они были законными» (АБКЕА. 1974. С. 248, 427). В народе поведение тумов иногда передают паремией: “Макъада къуйрукъ джокъ – арыгъын чанкада къылыкъ джокъ” – “Так же как у лягушки нет хвоста, у уставших чанков, т.е. тумов, нет правил поведения”. В то же время данная версия о происхождении этого сословия верна лишь отчасти. Тумы Карачая могли происходить и из княжеских родов других народов, но так как они в Карачае не имели своих “родовых” земель, как чанка, то их причисляли к тумам.

На 1873 г. в ведомости “О числе семейств и в них лиц мужского пола высшего горского сословия Кубанской области, по сведениям Уездных управлений” в Карачае данное сословие под именем “эссек-уллу” включало 22 семьи с 37 душами мужского пола (ЦГА РСО – А. Ф. 262. Оп. 1. Д. 22. Л. 98, 99). Из этих данных можно предположить, что тумов в Карачае было около 74 человек обоего пола.

УЗДЕНИ

Потомственные уздени – сырма-уздени. Высшие разряды или степени карачаевских узденей были объединены общим именем *сыйлыёзденле* (букв. потомственные, “столбовые”, почетные по происхождению титулованные уздени). Их статус, кроме того, определялся названием *сырмаёзденле* – белые уздени, противопоставляя тем самым их караузденям – *караёзденле* (черным узденям), т.е. не потомственным, возведенным в узденство (дворянство) каракишей и вольноотпущенников (азатов) или пришлым в Карачай людям, признанным местными владельцами за узденей.

Сыйлыуздени выполняли воинские повинности, тогда как выделение для князей работников на полевые работы, на пастьбу скота осуществлялось ими по желанию. Данная повинность вменялась караузденям и каракишам. Высшие уздени, согласно нормам обычного права, находились под покровительством верховного князя и платили ему за это дань (джасакъ) в виде одной овцы со двора в год. Кроме того, они являлись организаторами общекарачаевского ритуала с участием князя “бий-оюн” или княгини “бийче-оюн”, в соответствии с которым раз в месяц каждая семья караузденей и каракишей



Картджуртское общество Карачая, представительницы дворянских родов, конец XIX в.

Фото Д.И. Ермакова



Карачаевки из привилегированных родов. Карт-Джурт, конец XIX в.

Фотоархив КНИИ им. А.И. Батчасва

должна была преподнести верховному князю обязательные “дары” (ханлык или челеклик), заполнив ведро 21-м продуктом или предметами: кувшин меда, чашу с пшеницей и др.

В обязанность сыйлыузденей вменялось участие в избрании верховного правителя Карачая из представителей княжеских родов, как правило, из



Дворянин Джамбулат Байчоров в кругу родственников.
Фото Д.И. Ермакова

князей Крымшамхаловых. При этом, в случае недовольства потомственных узденей поведением избранного князя, они могли через свое корпоративное собрание выразить не только недовольства им, но и поставить вопрос о его переизбрании. В документах XIX в. отмечалось, что хотя князья Дудовы, будучи прямыми потомками Карчи – родоначальника княжеских, чанка, тумовских фамилий, предводителя и объединителя Карачая, желали стать верховными правителями, но народ (уздени, чанка, тумы и князья) отдавал предпочтение князьям Крымшамхаловым, потомкам по линии дочери данного родоначальника. Они же как *билитли* (знать) на своем собрании через своего представителя могли вынести не подлежащий пересмотру приговор представителю княжеского рода. Таких случаев в Карачае было достаточно много, отмечал Н.Г. Петрусевич в “Записке о горцах Баталпашинского уезда” (ЦГА РСФСР – А. Ф. 262. Оп. 1. Д. 71. Л. 109–119об.).

Сырма-уздени принимали участие в судах и расправах (*тёре*) с правом решающего голоса. Члены *тёре* (*тёречиле*) облачались в волчьи шубы со специфическими пуговицами с изображением на них головы волка и козла. Им не полагалось разговаривать не только с народом, но и друг с другом. Если рассматриваемое дело несло в себе административные санкции или

дело не требовало безотлагательного рассмотрения, они трясли полами или концами своих шуб (*къашгъаргъанланы суукъ сюрген этеклери къыздыргъан*), или били руками по шубе. Если же дело нельзя было откладывать “в долгий ящик”, то они застегивали шубы на все пуговицы.

Тѣре высших узденей рассматривал в первую очередь вопросы конфискации имущества в случае убийства, кражи в крупных размерах и изгнания из общины на определенный срок при непредумышленном убийстве. Также к неотложным для рассмотрения вопросам относились прием в общину представителей иных народов, вопросы повышения сословного статуса и др.

Из их числа или при их согласии из князей или чанков назначались представители верховного князя в селениях (*гекгихуд* или *ынкъыхут*). Родоначальники сыйлыузденей в народе именовались ханами: хан Адурхай, хан Будиан, хан Науруз, хан Шатибек, хан Хустос, Дадиян хан, Трам хан, хан Липусхай, Кайтым хан. В силу этого принадлежащие к ним носили имена: Адурхайла (Адурхасевичи), Будиянла (Будияновичи), Дадиянла (Дадияновичи) (влились в Будиянла), Наурузла (Наурузовичи), Хустосла (Хустосовичи), Шатибекле (Шатибековичи), Трамла (Трамовичи), Липусхала (Липусхасевичи), Кайтымла (Кайтымовичи) или Запишле (Запишевичи). Такое же наименование свойственно объединению князей, чанков, а также *тумов* или *эсекку-эльтудов* или же ысхылты-къаум – Карчала – Карчаевичи. В Балкарии по сей день представлены фамилии, входящие в роды Адурхасевичей (Биттировы, Газаевы и др.), Будияновичей (Аттоевы, Геккиевы, Боттаевы и др.), Трамовичей (Согаевы, Трамовы) и Шатибековичей (Бичиевы, Кулиевы).

При этом отметим, что если бии и чанки относимы в обществе к ак-сюекам (белой кости), тумы – *ысхылты-акъсыман-сюекли* (белесая кость), то высшие и низшие уздени – к сырма-сюекли кишиле (народ светлой кости) и къара-сюекли кишиле (народ темной кости). О них говорили *ѣзден бюнлу* (с узденской статью), *ѣзден-сюекли* (у них узденская кость). При этом указывали на их отличие от основной части населения физическими данными (тонкая длинная шея, маленькая нога, длинные пальцы, тонкие крылья носа, тонкая талия, плоская грудь (женщины), ровная спина и т.д.). Сыйлыуздени имели своих вассалов из числа каракишей – лично свободных общинников и караузденей.

Высшие уздени делились на три разряда: уллууздени (великие уздени, владельцы, феодалы, которых по происхождению и статусу можно сравнить с русскими боярами), сараймауздени или хозаулук уллууздени (служилая знать, выполнявшая полицейские функции и несшая административную службу) и кертиуздени (истинные, потомственные, знатные уздени).

Их статус поддерживался установлением брака или внутри своего сословия, или с высшими сословиями других народов. Сыйлыузденъ Барак Чотчаев (примерно конец XVII в.) первым браком был женат на уллуузденъке Боттахан Хубиевой, вторым – на кабардинке из тлекотлешского (первостепенно-узденского) рода Куденетовых – Джанымхан Абаевне Куденетовой, после смерти которой им же был заключен брак с Хаджинана Хаджиевной Куденетовой. Немало заключалось браков с абазинскими и абхазскими именитыми родами: *сыйлыузденъ къадарчы* (приверженец суфийского ордена кадарийа) Сарайымбек Кёчёруков (XVIII в.), отец известной в Карачае и соседних регионах врачевательницы (*демяучю*) также кадарчы Сарайымбек-къызы или

Сарайма-къызы *кёрдемчи* (выжившей или не заболевшей во время эпидемии) Хауа Кёчёруковой, вторым – браком был женат на абазинской княжне Лоу-къызы (Лоовой). Первый же брак он заключил с карачаевской сыйлыузденской Шидаковой. Бывали также случаи заключения браков сыйлыузденей с ногайскими мурзами. С мурзами Тугановыми породнились Джуккаевы: мать Эльмурзы Джуккаева, жившего примерно в XVII в., была из Тугановых. Сыйлыуздени Алиевы и Хубиевы также были в родстве с Тугановыми. С мурзами Карамурзинными – сыйлыуздени Коркмазовы и Текеевы. Например, Мат-Гирей Текеев, имевший 67 дворов крепостных крестьян (кул-юй), был женат на ногайской княжне Карамурзиной, сестре Чыкку-Гирея Карамурзина (конец XVIII в.). Карачаевские сыйлыуздени роднились также с кумыкскими-брагунскими князьями Таймазовыми и собственно кумыкскими князьями Чымиевыми. На представительнице фамилии Чымиевых был женат Чотчаев Мухаммад Баракович (вторая половина XVIII в.). На одной из дочерей Таймазовых был женат сыйлыузден – один из богатых людей Карачая Куденет Шаманов. Другой Шаманов, брат Куденета, был женат на абазинской княжне Гыттыхан Кизилбековой. Фиксируются также случаи заключения браков карачаевских сыйлыузденей с грузинскими (сванскими) дворянскими фамилиями: Фазилат Маргияни из высших дворян, мать которой была из сванских князей Отаровых-Дадешкелиани, а бабушка по матери – карачаевка из чанка Апаевых-Рачыкауовых, вышла замуж за сыйлыузденя Батдала Шогайбовича Деккушева-Гебенекова. Сыйлыуздени Боташевы роднились с абазинскими *агмиста-ду* – узденями 1-й степени Копсергеновыми, сыйлыуздени Хубиевы – с кабардинскими *тлекотлешами* также узденями 1-й степени Тазартуковыми. Сыйлыуздени Бостановы были в родстве с абазинско-кабардинскими узденями 1-й степени Абуковыми, сыйлыуздени Каракозовы – с абазинскими узденями 1-й степени Лафишевыми и цебельдинским княжеским родом Маршаниа (с данной фамилией породнилась семья из их атаула Саубашевых) и т.д.

Основная часть приведенных выше браков заключались в XVII – первой половине XIX в., т.е. в период, когда статус княжеских и знатных узденских родов Карачая и соседних регионов был еще достаточно значим. Следует также добавить, что размеры калыма и приданого в Карачае с начала по вторую половину XIX в. не сильно изменились. Если в первой половине 1860-х годов “при определении размеров калыма до освобождения зависимых сословий, плата взималась по разрядам: к первому принадлежали: ...князья и уздени 1-й степени, второму – уздени остальных степеней и азаты, калым у первых был от 1000 до 2000 рублей, у вторых от 500 до 1000 рублей, а у низших от 200 до 300 рублей” (ГАКК. Ф. 454. Оп. 2. Ед. хр. 697. Л. 11), то в период реформ калым князей был установлен в размере от 800 (у князей Карабашевых) и 1 тыс. у князей Дудовых до 1,5 тыс. руб. у князей Крымшамхаловых, чанков от 400 до 600 руб., у узденей – 350 руб. (ЦГА РСФСР – А. Ф. 262. Оп. 1. Д. 23. Л. 50–86). Тем не менее в конце XIX в., например, в карачаевском ауле Хасаут было установлено “уменьшить калым по сословиям в нижеследующем порядке: 1-е сословие узденя назначили калым за девицу 800 рублей, 1 лошадь и 2 быка, за вдову 400 рублей; 2-е сословие (каракиши) за девицу 300 рублей, 1 лошадь и 2 быка, за вдову 150 рублей; 3-е сословие (вольнотпущенники) за девицу 300 рублей, за вдову 150 рублей

калыма” (ЦГА КБР. Ф. И-16. Оп. 1. Д. 333. Л. 36об.–37). Следует отметить, что в реальности калым князей был от 2 тыс. и более руб., у чанков – от 800 до 1,2 тыс. и более руб., у тумов – от 600 и выше, у узденей в зависимости от степеней от 350 у караузденей (ЦГА РСО – А. Ф. 262. Оп. 1. Д. 71. Л. 109–119об.) до 800 руб. после снижения у сырма-узденей, например, Хубиевых, у каракишей – 300 руб. (ЦГА КБР. Ф. И-16. Оп. 1. Д. 333. Л. 36об.–37).

Их влияние и статус в обществе давали основание правительству Российской империи наделять землей сыйлыузденей и брать, наряду с кара-узденями и каракишами, из их числа “в аманаты, как в прежнее время Турецкое Правительство” (ЦГИА Гр. Ф. 13. Оп. 3. Д. № 1777 (по описи № 154). Л. 161), т.е. до 1828 г. Об этом свидетельствуют документы XIX в., в которых, например, в России с 1828 по 1859 г., наряду с князьями Саукаром или Саукалом Урусбиевым, Али Шакмановым, Исхаком Кожоковым, Умаром Балкароковым, Арсланом Балкароковым, Басиатом Беймурзовым, Магометом Шахановым, Эльмурзой Абаевым, Мурзабеком Крымшамхаловым, Ногаем Карабашевым, Темботом Крымшамхаловым, Адильгиреем Дудовым, Аслан-Гиреем Крымшамхаловым, Мисостом Карабашевым, Бассиатом Дудовым, Адильгиреем Крымшавкаловым, Мусой Карабашевым, Хасанбием Дудовым, Канаматом Дудовым, Алибием Крымшамхаловым, Басиатом Карабашевым, Пашой Крымшамхаловым, Али-Мурзой Дудовым, а также чанками Коджаковыми, Темирболатовыми и другими, в аманатах числились сыйлыуздени Умар Узденов, Умар Байрамуков (ЦГА КБР. Ф. 16. Оп. 1. Д. 90. Т. 2. Л. 227), Кучук Чомаев, Салангирей Джанибеков (ЦГА КБР. Ф. 16. Оп. 1. Д. 90. Т. 2. Л. 252об.), Мазан Акубатов (Кобаев), Асланбек Чомаев, Келемет Салпагаров (ЦГА КБР. Ф. И-16. Оп. 1. Д. 231. Л. 158), Джембулат Чотчаев, Гаго Байчоров, Беча Байрамкулов (ЦГА КБР. Ф. И-16. Оп. 1. Д. 526. Л. 1–1об.), Таусолтан Баташев, Бийсолтан Джукаев, Осман Байрамуков (ЦГА КБР. Ф. И-16. Оп. 1. Д. 526. Л. 22–22об.), Алиса Коркмазов, Темир-Султан Кочкаров, Пучай Байчоров, Шавай Узденов (ЦГА КБР. Ф. И-16. Оп. 1. Д. 1333. Л. 2–4об.), Бек-Мурза Байрамуков, Таусултан Баташев (ЦГА КБР. Ф. И-16. Оп. 1. Д. 1333. Л. 24, 26).

В 1840-е годы царская администрация, требуя от карачаевских владельцев аманатов, именovala карачаевских сыйлыузденей Эльмурзу Узденова, Мисоста Хубиева, Тутара Каракетова и Селима Боташева старшинами, имевшими такое влияние в обществе, как и князья и чанки (ЦГА КБР. Ф. И-16. Оп. 1. Д. 231. Л. 159–160). Российская администрация за службу, участие в боевых действиях, а также, указывая их принадлежность к привилегированному сословию, предоставляла им земли, присваивала офицерские звания, например, Абдурахману Боташеву, Эльмурзе Узденову, Керти Салпагарову, Асланбеку Чомаеву и др.

В целом уздени подразделялись на два полноценных сословия – сырма-узденей и кара-узденей, что же касается внутриузденских групп, определяемых по степеням, разрядам, то их статус носил условный характер. Правда, переход представителей кара-узденского сословия в сырма-узденское был невозможен.

а) *улли-уздени*. Улли-узденское сословие Карачая представлено достаточно внушительным составом фамилий. Улли-уздени в дореволюционных источниках именовались старшинами, дворянами, узденями 1-й степени или

узденями 1-го сорта из привилегированных, при этом уллу-узденями называли всех знатных узденей, независимо от их принадлежности к степеням.

“За сословием *бий*, – отмечали авторы XIX в., – следовали сословия *улу-узденъ*. Суд и расправа находились в руках биев и улу-узденей, т.е. члены народного суда избирались только из этих сословий... Карачаевский улу-узденъ имел тоже значение, что тляхотлеж [уздени первой степени] у кабардинцев... Право владения пахотными и сенокосными землями и хуторскими участками сосредотачивалось в руках *биев* и *улу-узденей*” (Кубанские областные ведомости. 1887. С. 2, 3).

В проекте закона “Об определении сословных прав коренного, преимущественно мусульманского, населения Кавказского края” отмечалось, “что касается уллу-узденей, [то их] преимущества... выражались в праве участвовать в мехкеме [суде] и в свободе от общественных повинностей” (ЦГИА Гр. Ф. 13. Оп. 3. Д. 1777 (по описи № 154). Л. 161). Они же вместе с князьями и чанками подписывали от имени всего Карачая договоры с Османской и Российской администрациями. В договорах имеются, наряду с князьями Исламом и Эльбуздуком Крымшамхаловыми, Карабашевым, подписи уллу-узденей Ибрагим Хаджи Боташева, Эльмурзы Узденова, Мисоста Кобаева (РГВИА. Ф. 14719. Оп. 3. Д. 8. Л. 1–3об.).

В подписанных с Османской администрацией на Кавказе уллу-уздени значатся как беки: “Хаджи Ибрагим Бек [Боташев]” (BOAT. No: 1104-44590-E. 25 Rebi’u, l-ahir 1242, 26 ноября 1826 г.). Особый статус уллу-узденей отражался и в том, что аманаты из их числа брались по причине их влияния в народе. При этом аманатами были не только уллу-уздени, а лучше сказать представители всех подразделений сырма-узденей – уллу-узденей, сарайма-узденей и керти-узденей, но и кара-уздени и каракиши.

Уллу-уздени заключали браки или внутри своего сословия, или с представителями тухумов, принадлежавших к сословиям чанка, тумов и сыйлыузденей других народов. Тлекотлеш Эдык Тазартуков был женат на уллу-узденке Бибе Магометовне Хубиевой, а ее родственник, уллу-узденъ Абдул-Керим-эфенди Мухаммадович Хубиев, на кабадинской княжне Гошасыме Докшукиной, тлекотлеш Джамбек-Гирей Тазартуков также был женат на уллу-узденке Хубиевой, Хубиева вышла замуж за князя Амырханова, отца Усеина Амырханова, участника похода карачаевцев в Мигрелию в конце XVIII в.

Уллу-узденъ Идрис-хаджи Боташев был женат на княжне Хадиче Хановой, дочери князя Мухаммат-Мурзы Ханова и племяннице князя Клыч Солтан Гирея Ханова, или Чингисханова. Жена Клыч Солтан Гирея, Гюльджан, была из ногайских князей Каплановых и умерла с дочерью в Париже, а мать его происходила из абадзехских владетельных фамилий Берсеевых. Сестра матери Хан Клыч-Гирея Фатима Берсеева умерла у Боташевых в Карачае в 1939 г.

Уллу-уздени своих детей на воспитание отдавали кара-узденям, каракишам и даже азатам. Так, Кантай-хаджи Хубиев был воспитан на Баксане у кара-узденей Джаппуевых (Каракетов, 2004. С. 209–215). Следует отметить, что подавляющая часть заключенных браков и установление квазиродственных связей или искусственного родства была вызвана не только статусными, социальными, хозяйственно-культурными причинами, но и конфессиональными. Большинство народов Северного Кавказа к новому времени исповедовало ислам.

б) *сарайма-уздени*. Об этом подразделении узденей известно только по косвенным данным, то, что оно как “сословие... образовалось частью из... привлеченных славою или силою кого-либо из лиц высших сословий, которые оказывали защиту и помощь последовавшим за ними и признавшим их своими владельцами” (ГАКК. Ф. 774. Оп. 1. Ед. хр. 650).

Их именовали хозаулукъ уллу-узденями. Именно они являлись тем сословием, о которых говорили князья Крымшамхаловы, Дудовы и Карабашевы “имели в своей зависимости (вассального характера) членов второго привилегированного сословия – *уллу-узденей* (уллу в переводе – большой)” (ЦГИА Гр. Ф. 13. Оп. 3. Д. 1777 (по описи № 154). Л. 161). Или “детей своих бии не воспитывали дома, а отдавали их... на воспитание или своим уллу-узденям [читай: сарайым-узденям], или в другие племена и преимущественно в Урусбий [Баксан] и Цебельду [Абхазию]” (ЦГА РСО – А. Ф. 262. Оп. 1. Д. 70. Л. 36, 38–41, 44).

Уллу-уздени, как было отмечено выше, были освобождены от несения общественных повинностей, включая воспитательство или аталычество. Согласно этнографическим материалам, абсолютное большинство княжеских детей росли в семьях сарайма-узденей. При этом они обладали правом иметь покровительство как среди своих князей, так и других иноэтнических обществ Северного Кавказа. Так, сарайма-узденка Тауджан Алиева (подразделение Гуланкаралары-Гуланкараевы) воспитывала ногойскую княжну Туганову, матерью которой была дочь князя Нанали Крымшамхалова, хозаулук уллу-узденъ Батырук Каракетов был аталыком Даулет-Герий Эльбуздуковича Крымшамхалова, а хозаулук уллу-узденъ Булхай-хаджи Каракетов князя Ачакмата Крымшамхалова (родоначальника атаула Ачакматовых фамилии Крымшамхаловых) и последнего верховного князя Карачая Ислама Крымшамхалова, хозаулук уллу-уздени Алиевы воспитали Бахата Крымшамхалова (Каракетов, 2004. С. 209–215). Были случаи отдачи детей хозаулук уллу-узденя в иноэтнические семьи, как, например, одного из сарайым-узденей Алиевых воспитала семья ногойского мурзы Туганова. Из их числа было немало лиц, которые, имея большой вес в обществе, были отданы в аманаты. Они же имели своих вассалов из числа караузденей и каракишей, владели большими по площади родовыми и благоприобретенными землями на правах частной наследуемой собственности. Так, Мырзамек Каракетов (XIX в.) владел 1,5 тыс. дес. земли в урочище Канджол (ЦГА КБР. Ф. 40. Оп. 1. Д. 209. Л. 161–162об.).

Семейно-брачные связи устанавливались ими или внутри своего сословия, или с другими сыйлы-узденями. С кара-узденями и каракишами они старались не родниться. Возьмем, к примеру, сарайма-узденей Джуккаевых из рода Адурхаевичей, родословную по рассказам замечательного знатока карачаево-балкарской старины Добая Мужуевича Джуккаева (1886 г. р., родные утверждают, что год его рождения падает на начало 70-х годов XIX в.). Отцом Добая был Мужу (жена – уллу-узденка Узденева Мамукъ, дочь – Алимырзы хаджи), отец Мужу – Джауба (жена – уллу-узденка Айсана Иммолатовна Байрамукова, сестра – Касай хаджи Байрамукова). Отец Джаубы – Хумен хаджи (жена – хозаулук уллу-узденка шыйых-Байдымат, дочь – Мазан хаджи Каракетова). Отец Хумен хаджи – Ибрагим (жена – хозаулук уллу-узденка Хаджиджат Алиева, ее мать – уллу-узденка Байрамукова). Отец Ибрагима –

Сюлемен (жена – крти-узденка Джарашхан Лайпанова). Отец Сюлемена – Джарашты (жена – сарайма-узденка, или хозаулук уllu-узденка Хадижат, дочь Кала хаджи Тотуркулова). Отец Джарашты – Эльмырза (жена – хозаулук уllu-узденка Абсат Эльканова, Элькановы братья уllu-узденей Боташевых и хозаулук уllu-узденей Деккушевых). Отец Эльмырзы (жена – ногайская княжна Туганова) – Джугур (жена – сарайма-узденка Джатдоева). “Отцом Джугура, – указывает другой информант, – Асланука (жена – чанка Кемисхан Казиева). Отец Асланука кьалабекли Дебо (жена – из кабардинских уllu-узденей Хаголары – Каголкиных). Отец Дебо – Ахтуубек. Отцом Ахтуубека был Бешкан. Всего же, по уверению информанта Г.А. Джуккаевой (1892 г. р.), от ее отца считали 27 отцов (колен). По её уверению у Адурхия был сын Огурбек, а его сыном – Ханкирбий. У Ханкирбия был сын Джукка. У Джукки от 7 жен было 5 сыновей и 19 дочерей. Бешкан воевал с турецким ханом Асхак-Темиром” (Материалы научной экспедиции Института этнографии АН СССР (июль-сентябрь 1991 г.) в Карачаево-Черкесскую АО). Здесь скорее всего речь идет о Тамерлане.

в) *крти-уздени*. “Горское население” Кубанской области, включая карачаевцев, “в сословном отношении разделяется на три главных разряда. К высшему сословию, пользовавшимся, подобными феодальным, принадлежат... князья и уздени 1-й степени; к среднему – уздени остальных 2-х степеней, свободные люди (азаты или вольноотпущенники), к низшему же все зависимые сословия. Эти последние состоят в крепостной зависимости у лиц первых двух разрядов, но бывают случаи, что даже крестьяне [здесь: вольноотпущенники] имеют у себя [крепостных крестьян]” (ЦГИА Гр. Ф. 545. Оп. 1. Д. 86. Л. 113–145).

Из числа крти-узденей выдавали аманатов как Османской, так и впоследствии Российской империи. Некоторые из них имели офицерские чины, проходили службу в администрациях Российской империи, как, например, “дворянин Абубекир Зекерьяевич Батчаев”, занимавший должность пристава 2-го участка Новобаязетского уезда Ериванской губернии (НАА. Ф. 94. Оп. 2. Д. 76. Л. 6, 7–8об.). Они участвовали в выборах Верховного князя Карачая – Уалия или Олия. В их руках была сосредоточена самая большая часть земель, и они же являлись владельцами самого большого числа крепостных крестьян. Земли их делились на родовые, отчинные (ата-джер) и благоприобретенные (мюлк-джер). Их небольшая часть вступала с князьями в сюзеренно-вассальные отношения, получая от них земли. В случае необходимости крти-уздени могли прекратить данные отношения и выйти из вассальной зависимости от князей, но несли обязательную службу роду Уалия.

В документе, подготовленном Н.Г. Петрусевичем в 1870 г., отмечалось: “В Карачае с давних пор властвовали три фамилии – Крымшамхаловы, Дудовы и Карабашевы... Фамилии эти завладели большими землями как внутри Карачая, так и по окраинам его, и потом значительную часть из этих земель поотдавали в разное время тем из узденей, которые наиболее заслужили этого своею приверженностью к ним или же тем, от которых сами получили немало подарков. Такой подарок назывался узденским, то есть за узденство, исполучившие его обыкновенно, делались еще более приверженными к тем, которыми были награждены... Получившие земли в узденлик., нуждаясь в защите своих интересов., прибегали под покровительство сильных лиц, слу-

жили им, делали подарки, часто немаловажные, и за такие труды получали вознаграждение землею, взамен которых делали тотчас же большие подарки и потом, не переставая служить по-прежнему, делали еще разновременно подарки, смотря по своим силам” (ГАКК. Ф. 774. Оп. 1. Д. 512. Л. 9–12).

Возведенные в узденство – кара-уздени:

а) *тюз-уздени*. Основная часть низших дворян, именуемых тюз-узденями, происходила из древних насельников Карачая, которые, утерев свои права, стали известны как “арыгъан-узденъ” – “установившие уздени”. О них говорили: “Арыгъан ъзден джолда табылыр, анга джангылгъан къулну эшиги джабылыр” – “Обедневший, установивший узденъ на дороге валяется, если кто из крестьян ему попадется, то он пропадет, сгинет”. Многие из них являлись потомками родившихся в неравном браке сырма-узденей (высших узденей) и лиц из сословия вольноотпущенников, а иногда от потомков незаконнорожденных детей знатных узденей, за что их иногда называли тума-ѣзден. Тюз-уздени, в отличие от других категорий кара-узденей, могли иметь свои родовые земли, но участвовать в судах и расправах, а также в выборах Верховного князя они могли только с правом совещательного голоса. Их называли еще всекарачаевскими узденями – Къарачайны ѣзденлери. Они роднились внутри своего сословия или с тегерек-узденями, но с тебен-узденями и азатами они в родство не вступали.

б) *тегерек-уздени*. Данная категория узденей, сведения о которой сохранились только в устном народном творчестве, скорее всего была самой малочисленной группой кара-узденей. Они жили отдельными кварталами в благоприобретенных землях. Их называли *тегеркге къарагъан ѣзден* – узденъ, смотрящий вокруг, т.е. смотритель, или *керти къара-ѣзден* – истинный кара-узденъ. При сопоставлении этнографических и фольклорных материалов с характеристиками части кара-узденей администрацией Российской империи становится возможным определить их правовой статус, который заключался в выставлении “преимущественно... милиционеров, то сословие это можно сравнить с однодворцами или польской шляхтой” (ГАКК. Ф. 774. Оп. 1. Ед. хр. 650).

О польской шляхте написано немало, но их характеристика в период развития капиталистических отношений в XIX в. вполне может быть применима и к карачаевскому кара-узденству, включая обедневшую часть высших узденей: “Обедневшие дворяне (шляхта)... Глубокое национальное чувство... делает его представителем настоящего польского типа. Это заметно даже в его наружности и осанке, выражающей... достоинство, ...воинственное и аристократическое... Братство с высшим дворянством – по оружию и по воинственным предприятиям – позже, право подавать голос в пользу короля не одинаковое с происхождением простого селянина, запечатлели наружность и чувства шляхтича с теми особыми чертами, которыми он разнится от массы простолюдин” (Живописная Россия. Народы России. 1880. С. 58, 59).

в) *тебен-уздени*. Тебен-узденское дворянство происходило “частью из освобожденных в давнее время на волю крестьян (азатов) как самих владельцев, так и узденей, которые потом за заслуги свои были обращены владельцами в узденей. Многие же фамилии, называющие себя узденями, но по происхождению азаты, получили это название... по давности лет” (ГАКК. Ф. 774. Оп. 1. Ед. хр. 650).

Каракиши. В 1870-е годы каракиши выделено как отдельное сословие (ЦГА РСО – А. Ф. 262. Оп. 1. Д. 70. Л. 38–41). С них собирался ясак биям и узденям скотом и продуктами земледелия (*джерден джасакъ*) (Материалы научной экспедиции ИЭА РАН в 1991, 1992, 1996 гг.).

Каракиши Карачая принадлежали к относительно свободному сословию, что отражалось в их повинностях, которые они несли в пользу своих сюзеренов, а также в штрафах, которым они подвергались, например, за кражу. В случае кражи бии (в том числе чанка), уллу-уздени (считая и сарайма-узденей, керти-узденей), кара-уздени (всех разрядов) платили за содеянное установленные адатом штрафы, тогда как каракиши и азаты (вольноотпущенники) выплачивали стоимость предмета (ЦГА РСО – А. Ф. 262. Оп. 1. Д. 70. Л. 38–41).

Их повинности могли быть отчуждаемы, продаваемы, но не могли быть изменены. Личность каракиши была неприкосновенна. Их “дружинная” служба князьям заключалась в том, что они участвовали в боевых действиях в качестве дружинников как бы наполовину (*джарты аскерчи*) на вторых позициях. Из их числа выдавались аманаты Османской и Российской империям. Но это происходило в случае особого имущественного и духовного веса представителя этого сословия в обществе.

Каракиши, как и некоторые тюз-уздени и тегерек-уздени, в некотором смысле были зависимы от высших узденей и являлись как бы узденскими вассалами, имея право на безусловную передачу их повинностей от одного сюзерена другому. Что же касается другой категории каракишей – *саркыты-къаракиши* или *эскиазат-каракиши*, то таким правом они не обладали. В Карачае существовала “барская запашка” (*сыриалыкъ/сырмалыкъ джер*), которая возникла путём овладения феодализирующей верхушкой общинных земель. В последующем эти земли были закреплены за ней на праве феодально-родовой собственности. В этих землях, как правило, проживал “служилый” люд, охрана владельца. В процессе образования феодального землевладения повсеместно начал распространяться даровой принудительный труд (*чагъарлыкъ*) крестьянского сословия, который отразился в паремии: “кеси чагалы, джери багъалы” – “сам с тяпкой, а земля его не по нему”, т.е. он с орудием труда, а земля его дорогая, неухоженная. Таким образом, феодальная земельная рента в виде барщины способствовала закреплению крестьян, а “барская запашка” – появлению еще одного института эксплуатации *олтанлыкъ берген къул* – оброчных крестьян. Поэтому каракиши Карачая, не имея, за редким исключением, своих родовых “потомственных” (с “земских давностей”) земель или потеряв их, были вынуждены в определенное адатом время работать на земле “барина” вместе со своими холопами. Но, правда, если лично зависимые крестьяне принуждались к работе на бийско-узденской земле, то каракиши, не имея возможности расширить свои земли, были вынуждены нести такие повинности. Все пригодные для сельскохозяйственных работ земли на 1862 г. находились в руках биев, чанка и сыйлыузденей на правах потомственной частной собственности.

Часть каракишей пополнялась за счет древних вольноотпущенников. При этом желание эски-азатов исполнять каракишские повинности решалось только через суд, который, как правило, разрешал им называться каракишами только в седьмом поколении (*джетиге айлангалла*) от времени объявления.



Карачаевцы Теберды.

Фото Д.И. Ермакова, конец XIX в.

После этого им разрешалось заключать браки с каракишами. Другие каракиши являлись древними насельниками Карачая, которые жили, как правило, замкнутой общиной. Им несли повинности азаты, у них были крепостные крестьяне разных категорий.

В 1860-е годы, в период десловизации общества, связанной с переводом общественных (“государственных”) и частнособственнических земель в общенародную (фактически в общинную) собственность, начал разрушаться феодальный уклад жизни в Карачае и устанавливаться плутократическая власть, всячески поддерживавшая нарождавшуюся сельскую буржуазию в лице кулачества.

Древние вольноотпущенники, эски-азат/саркыт/кётюрем-джасакъчы. Ко времени отмены крепостного права в Карачае в 1868 г. численность представителей данной социальной группы составляла около 850 душ обоего пола (ЦГА РСО – А. Ф. 262. Оп. 1. Д. 23. Л. 55–86). Семьи у эски-азатов были небольшими и, судя по численности, состояли в среднем из четырех человек. Хотя сюзерены возводили их в кара-уздени, но такое повышение статуса производилось не по отношению ко всему роду, а к его представителю. Так как они наряду с вассальными функциями выполняли и натуральные повинности, то их в народе прозвали *ауругъан кётюрем-джасакъчы* – больной данник. Как правило, они происходили не из отпущенных на волю “безродных” крепостных крестьян (юлюгюлю-кулов и джоллу-кулов), а состоятельных и имевших некоторые привилегии чагар-кулов. Согласно данным их семейно-брачных связей, они роднились или между собой, редко с караузденями

или с каракишами. В народе отличали их от азатов (вольноотпущенников), именуя эски-азатов саркыятами светловатыми, т.е. имевшими право иметь наследуемую благоприобретенную землю и участие в общественных делах.

“Государственные” крестьяне – азат-кулы. На конец XIX в. только в одном Картджуртском обществе, даже после переселения освобожденных из-под крепостной зависимости на предоставленные вне этого общества земли, крестьянских семей, азатов было до 61%, узденских, каракишских, саркитских – около 36% и княжеских – менее 3%. Такая же ситуация была в Хурзукском обществе. Правда, здесь узденей было меньше, а князей, включая чанка, больше. В Учкуланском и Дуутском обществах узденей было чуть больше, чем в Хурзукском. Тем не менее и здесь по количеству семей они не превышали 40% от всего их числа. В Малом Карачае, включая аулы Хасаут, Огары Лахран, Тёбен Лахран, Урду-кент, уздени и вовсе составляли от 15 до 35%, тогда как каракишей и азатов было здесь не менее 30% на 1859–1864 гг. Князьями, таубиями здесь признавались чанки Чипчиковы и Темир-болатовы.

Происхождение азатов и их правовой статус в карачаевском обществе были вполне ясными: “...азаты – вольноотпущенники. Самое название это показывает происхождение этого сословия из выкупившихся или отпущенных на волю помещиками крестьян, а потому их можно сравнить с государственными крестьянами” (ГАКК. Ф. 774. Оп. 1. Ед. хр. 650). При этом уточняется, из каких групп крепостных крестьян азаты образовались: “(из) освобожденных на волю в разное время крестьян разных видов [чагар-кулов юльгюлю-кулов и джоллу-кулов], унаутов [къара-кулов]” (ЦГА РСО – А. Ф. 262. Оп. 1. Д. 71. Л. 109–119об.). “В Карачае... [азат], укравший что-либо из имущества лица, стоящего ниже его по происхождению, как бы украденная вещь была незначительна, платит... стоимость украденного предмета” (ЦГА РСО – А. Ф. 262. Оп. 1. Д. 71. Л. 109–119об.). Размер калыма у азатов был равен “от 200 до 300 рублей” (ГАКК. Ф. 454. Оп. 2. Ед. хр. 697. Л. 11).

«Азат, – отмечал в 1897 г. Н.И. Кириченко, – вольноотпущенник, а кул – освобожденный от рабства силою Высочайшего манифеста 19 февраля 1861 г. До какой степени личность кула и теперь пренебрежительна, это можно заключить из того факта, что даже азат не выдаст за кула свою дочь, не возьмет у последнего таковую за своего сына, т.е. считает постыдным для своего “сословия” родниться с освобожденным рабом не по воле своего господина или личного выкупа, а по Высочайшей воле» (КРС. 1897. Рукопись. С. 39).

Крепостные крестьяне – къул/джар-джур къулла. Крепостные крестьяне Карачая именовались в народе “джар-джур къулла”, в отличие от других, более высокой степени крестьян *азат-кулов* или *хар-джур кулов*. Положение *джар-джур кулов* можно сравнить с реальными крепостными крестьянами в России с той только разницей, что часть крепостных крестьян, чагар-кулы, обладали родовым именем (т.е. фамилией) и могли перейти в положение вольноотпущенника путем выкупа себе свободы.

а) чагар-кулы. Крестьяне Карачая “будучи на правах Чагар... могли иметь и приобретать всякого рода имущество” (ЦГА РСО – А. Ф. 262. Оп. 1. Д. 23. Л. 55–86). Чагар-кулы имели свои небольшие благоприобретенные земли, тогда как родовых земель они не имели. Были более свободны, чем остальные “виды” крестьян, что давало им право передавать свои земли по на-

следству и иметь фамильное имя. Другие виды крестьян такими правами не обладали и не могли иметь фамильные имена. Со второй половины XVIII в. часть чагар-кулов Карачая начали выкупать себе свободу и вливаться или в азатов, каракишей и даже именоваться тёбен-узденями или “узденями так себе”. Некоторые из освобожденных были возведены князьями в азаты, а последние – в низшие категории узденей.

б) *юльгюлю-кулы*. Юльгюлю-кулы “имели некоторые личные и имущественные права... могли жаловаться в мехкеме, суд на неправомерные, с их точки зрения, действия владельца и перейти к другому, при благоприятном для себя исходе дела” (Бегеулов, 2000. С. 41). Юльгюлю-кюлы Карачая “по происхождению крепостные в большей части были военнопленные – рабы или их потомки, впоследствии посаженные на землю. ...Небольшое место среди них занимали бывшие свободные крестьяне [азаты], по бедности и за долги попавшие в кабалу”. В Карачае “причина превращения рабов в крепостных заключалась в невыгодности рабского труда для феодала, для него гораздо более выгоден труд юльгюлю-кюла, который должен был самостоятельно работать, чтобы не умереть голодной смертью, и часть своего труда отдавать своему владельцу”. Это давало последнему при меньшей заботе с его стороны большие результаты (Тамбиев, 1932. С. 92). Юльгюлю-кулы были бесфамильные.

Земельных наделов у юльгюлю-кулов было ничтожно малое число. Из “451 дворов... [юльгюлю-кулов имели] небольшие клочки земли... им принадлежащие, считая в том числе землю под домами, [которые составляли] ...в сложности не более 30-ти десятин” земли (ГАКК. Ф. 574. Оп. 1. Ед. хр. 507. Л. 36, 37). В целом семьи бесфамильных, т.е. реальных крепостных крестьян, в разных документах определялись в 900 или 1200 дворов. Данная категория крестьян, имевшая в имении владельцев клочки земли (юльгю), могла таким образом выкупить себе свободу, продав не землю, а дом, стоящий на ней. В этом случае он становился азатом (вольнотпущенным), который, даже вступая в отношения с владельцами, мог быть без его согласия превращен в чагар-кула и даже обратно в юльгюлю-кула. Тем не менее после отмены крепостного права бывшие владельцы начали сопротивляться земельным реформам российской администрации, желавшей урезать бывшие вотчины в пользу бывших же крепостных крестьян. Для этого она встала на путь уничтожения в Карачае издревле сложившегося института частной собственности, от этого, отмечалось в документе 1909 г., «зависит участь обездоленных Карачаевцев, находящихся и поныне почти в крепостной зависимости от высшего сословия – “Биев” и “Узденей”, захвативших лучшие земли и владеющих ими на правах частной собственности под видом родовых имуществ», т.е. на правах феодальных вотчин (Из личного архива Башира Керимовича Далгата (1870–1934)).

в) *джоллу-кулы*. Джоллу-кулы, что значит правный крестьянин, пользовались некоторыми правами. Они составляли третий вид правовых крестьян Карачая. Как отмечали авторы XIX в., “они считаются собственностью владельца и передаются по наследству, как всякое другое имущество, хотя с большими ограничениями; временем же своим крестьянин не может располагать по своему усмотрению. [Джоллу-кулы] ведут свое начало или от пленных и [джолсуз-кулов, т.е. рабов], которым даны семейные права и отдельное домашнее хозяйство, или же (в самой незначительной степени) от свободных, которые

за долги и вследствие крайней бедности должны были стать в обязательные отношения к заимодавцам или благодетелям их. Многие из теперешних крестьян с незапамятных времен служат роду настоящих их владельцев; но большая часть перешла к ним посредством купли, дара или же наследства... Калым за девушку... у карачаевцев платят за девушку 300, а за женщину 250 руб. Из положенного калыма владелец дает отцу невесты у карачаевцев 50 руб. Крестьянин, получая означенную часть из калыма дочери, обязан, в случае женитьбы своего сына, помогать владельцу при покупке невесты именно тою суммою денег или тем количеством скота, какое получил от него из калыма за свою дочь" (ЦГИА Гр. Ф. 545. Оп. 1. Д. 86. Л. 113–145). "В Карачае вообще выработаны несколько иные (чем у других народов Северного Кавказа) правила относительно заработков [крепостных крестьян – джоллу-кулов]: там помещик может отдать своего крестьянина в работники и при этом получает все заработанное крестьянином, который одевается и кормится у нанимателей; кроме того, крестьянин в свободное время (если он не нужен помещику) может отправиться на заработки, но из заработанного должен отдать две трети своему помещику; ушедший же в пахотное время – которое в Карачае продолжается 15 дней – должен принести своему господину два рубля или двух барашков. Крестьянин, отпущенный своим помещиком или ушедший сам во время покоса (продолжающегося два месяца), должен выставить своему господину же работника как сам, или же заплатить цену, по которой в Карачае на это время нанимаются работники, а именно: корову, трехгодовалую телушку с барашком, что оценивается обыкновенно в 20 рублей".

Далее в "Карачае лицо, покупающее крестьянина, не обязано было давать ему такое же имущество, какое было в его пользовании у прежнего владельца, и домашняя рухлядь не отдавалась крестьянину. Таким образом, в Карачае продавалась только личность крестьянина без всего ему принадлежащего имущества". Джоллу-кулы "могли быть продаваемы только в составе целого семейства, но... [раздельно] продажа не допускалась...; хотя лица, пользовавшиеся силою в народе, нередко нарушали это правило. Адатные цены при продаже и покупке или освобождении [джоллу-кулов] существовали: в Карачае цена взрослого мужчины, могущего косить, – 300 руб., женщины – 250 руб., а девушки – 300 руб.; дети продавались не по летам, а по мерлю: так, дитя в 4 карыша стоило 200 руб., в 5 карыш – 250, а в 6 – 300 руб. Уменьшение цены зависело от старости, болезненности и дряблости крестьянина, но определенного возраста, с коего начинается дряхлость, обычаем не установлено. Из изложенного выше обзора обязательных отношений [джоллу-кулов] к их владельцам видно, что... (их права могут быть сравнимы) с бывшим положением дворовых людей у некоторых мелкопоместных помещиков, которые имели право переводить тягловых крестьян в дворовые, не лишая их имущества" (ЦГИА Гр. Ф. 545. Оп. 1. Д. 86. Л. 113–145).

Таким образом, положение карачаевских джоллу-кулов, отличаясь от чагар-кулов и юльгюлю-кулов, было сравнимо с бесфамильными тягловыми крепостными крестьянами России. Данная категория крестьянства была самой внушительной по численности среди крепостных крестьян Карачая.

Низшее крестьянское сословие без прав. *Джолсуз-кулы*, или *башсыз-кулы* Карачая – именовались дворовые (ЦГА КБР. Ф. Р-1209. Оп. 7. Д. 60. Л. 1–133), т.е. те, кто, не имея своего дома, проживает при дворе владель-

ца (бесправными крестьянами) (ГАКК. Ф. 774. Оп. 1. Ед. хр. 650). “Они не имели никаких прав ни личных, ни по имуществу. Все время [джолсуз-кул] принадлежит владельцам, а потому крестьянин не может располагать собою; за обиды и увечья, нанесенные [джолсуз-кулу], получает вознаграждение владелец; убийство [джолсуз-кула] считалось прежде нанесением вреда имуществу его владельца. Все лица этого сословия лишены права вступить в брак, и так как мужчина не может требовать себе от владельца жены, а девушки и женщины – о выдаче их в замужество, то половые сношения их весьма свободны. Многие [джолсуз-кулки] имеют детей, и это не ставится им... [в упрек]. В прежние же время, когда мальчики и девочки продавались в Турцию по высоким ценам, некоторые владельцы сами содействовали незаконному сближению [джолсуз-кулок], получая иногда за это некоторую плату от мужчин, которые, однако, не приобретали через это родительских прав над своими детьми. ...[Джолсуз-кулы]... у карачаевцев... постоянно продавались дороже [чем у других народов Кавказа], и цены им доходили до 400 и даже до 500 р. Хорошие ремесленники и девушки-красавицы продавались нередко и вдвое дороже против показанных цен” (ЦГИА Гр. Ф. 545. Оп. 1. Д. 86. Л. 113–145). Джолсуз-кулы по признаку пола именовались казак-кулами (мужчины) и караушами (женщины).

Численность, а также и правовой статус *башсызкулов* Карачая, в различных источниках разнятся. Она определялась по-разному: 788 человек на 1863 г. (Тамбиев, 1932. С. 91), более 220 человек на 1864–1865 гг. (ЦГА КБР. Ф. Р-1209. Оп. 7. Д. 60. Л. 1–133), 585 человек на 1867 г. (Схауат: 1698–1998 гг. С. 70) или “В числе крестьян не помещены [джолсуз-кулы], которые до настоящего времени семей не имеют, но с освобождением составят не менее 150 дворов” (ГАКК. Ф. 574. Оп. 1. Ед. хр. 507. Л. 36, 37). В целом их численность среди как кубанских, так и терских карачаевских владельцев не превышала 1500 душ обоего пола.

*Общества Балкарии**. В позднем Средневековье территория современной Балкарии была разделена на общества с развитой сословной структурой, а также с социальными институтами, обслуживавшими данные отношения: ёзденлик, аталыкълык и эмчеклик.

Одним из действенных проявлений феодализма в Балкарии был институт вассалитета-сюзеренитета, что обусловило образование многоступенчатой, иерархической системы (Битова, 1997. С. 158). Феодальная собственность в Балкарии складывалась на основе княжеского (таубиевского) и узденского (дворянского) землевладения. Следует отметить, что помимо родовых земель уздени, которые разделялись на степени или разряды, къара-узденей, узденей-жасакъчы и къаракиши “на правах частной собственности владели потомственными родовыми землями и получали отдельные участки земли за несение службы в свите таубиев, в случае необходимости – защиты территории Балкарии от притязаний извне, для поддержания мирных отношений между отдельными общинами балкарских ущелий, организации набегов... и т.д.” (Кучмезова, 2003. С. 48). “Наличие пахотного участка было важнейшим элементом узденства (ёзденлик) и служило доказательством и показателем

* Авторы использовали материалы, предоставленные к.и.н. А.М. Башиевым.



Княжеская семья Урусбиевых (Баксан, конец XIX в.) (Текеев, 1989, ил.)

родовитости и состоятельности узденя” (Кучмезов, 2001. С. 73). До вхождения в состав России элемент предоставления земли в *ёзденлик* был важным инструментом системы взаимоотношений вассалов-узденей и сюзеренов-князей.

За князьями сохранялось верховное право на те земли, которые были отданы в *ёзденлик*, вне зависимости от давности срока. Таким образом, выморочное право было одной из привилегий князей. Продажа *ёзденлика* не допускалась, поскольку купившие землю не несли бы повинности князю. Также запрещалось наследование *ёзденлика* по женской линии, в этом случае при выходе замуж фамилия таубия теряла землю. Если случалось такое, то наследники старались выкупить обратно такие земли. На первых порах, с получением земли в *ёзденлик*, уздень делал ответные подарки. Жители Балкарского общества Башиевы и Бозиевы в своем прошении указывали, что подарки, вносимые их предками князьям Женоковым при поселении в Балкарии и вступлении в их подданство, включали в себя “...бараны и скот...” (ЦГА КБР. Ф. И-24. Оп. 1. Д. 275. Л. 5).

В фольклорном наследии народа сохранились пословицы, отражающие степень взаимоотношений между князьями и их узденями: “Бий бергенин сыйырмаз” – “Князь подаренное (им кому-либо) не отнимет” (Ёзден Адет. 2001. С. 62). Паремия “Малынг бла ёзденлик этсенг да, жанынг бла ёзденлик этме” – “Делай *ёзденлик* скотом, но не душой” (ТСКБЯ. 1996. С. 715), т.е. подарок скотом отражает ответный подарок узденя скотом своему сюзерену. По замечанию В.П. Невской, термин “*ёзденлик мал*” в более поздний период употреблялся в обозначении ко всякому подарку (Невская, 1964. Вып. IV. С. 93).

СТРУКТУРА ФЕОДАЛЬНЫХ ВЛАДЕНИЙ (УДЕЛОВ)

Балкарское общество. Данное общество занимало территорию Черекского ущелья. В источниках конца XVIII в. отмечается, что “Главное селение их [балкарцев] Басиат, носит их владетелей фамилию. Зависящие от главного прочие селения суть: Малкар, Ишканти, Шаурдат, Хурды, Гобсарт, Адшалга, Мохаул и Холам” (*Битова*, 1997. С. 158). В селении Верхний Кюнлюм жили князья Абаевы, потомки Басиата. В Нижнем Кюнлюме господствовали князья Мисаковы. Генеалогические предания таубийских родов указывают на то, что “вначале Малкар, а затем, спустя некоторое время, Мисака прибыли из местности Бораган. Из этой же местности прибыли якобы также и родоначальники князей Женоковых и Суншевых” (*Соттаев*, 1959. С. 252). М.К. Абаев писал: “Однажды в ущелье из плоскости пробрался охотник Малкар, где он застаёт племя таулу. Оставшись здесь, он переселяет сюда весь свой род. С течением времени в горах появляется Мисака. Вскоре, убив братьев Малкаровых, женится на их сестре. Завладев землями, Мисака приводит из плоскости и других людей, в числе которых был и его сюзерен Басиат” (*Абаев*, 1992. С. 6, 7). М.К. Абаев локализует племя таулу в селении Сауту, а “людей Малкара” отмечает как “живущих на противоположной поляне”. Судя по археологическим памятникам, крепость Малкъар-къала находилась на скалистом уступе горы, над старым балкарским аулом Кюнлюм (*Мизиев*, 1970. С. 20–22; *Он же*. 1981. С. 95, 96).

Селение Ишканти в Балкарии делилось на две части, в которых господствовали ответвления Абаевых – Амырхановы и Кучуковы (Кюцюкалары). Данные ответвления-атаулы имели свои башни. Это известная башня Амирхан-кала на большом валуне, расположенная в Верхнем Ишканти, на левом берегу речки Ишкырты. В нижнем Ишканти располагалась башня “Абай-Кала”, постройку которой местное население приписывает Сосрану, предку таубиев Абаевых (*Чеченов*, 1969. С. 91). В селении Аджалгъы, а также в Курнояте, где имелся оборонительный комплекс (ЦГА РСО – А. Ф. 270. Оп. 1. Д. 3. Л. 47), жили таубии, не носившие титула Басиатла – Басиатовичи. По преданиям, они, так же как таубии Бийкановы (*Абаев*, 1992. С. 13), вели свою родословную от Мимбулата. Время прихода легендарных Малкара и Мисаки, судя по генеалогическим преданиям, можно обозначить хронологическими рамками XIII–XIV вв. К этому же периоду археологами относят сооружения оборонительных комплексов Курноят и Малкар-кала (*Мизиев*, 1970. С. 32).

Русские документы упоминают в начале XVII в. в Балкарии “мурз балкарских князей” (КРО. С. 125, 126), балкарских владетелей “Айдабуллу, Алибека, Буту и Хабитима Чеполова” (*Полиевклитов*, 1926. С. 201), “балкарского владельца Еидабуловы дети Енбулат да Тазы да балхарский владелец Ян...” (*Виноградов*, 1985. С. 6), а в знаменитом посольстве кахетинского царя Теймураза в 1658 г. в Москву находился балкарский владелец, князь Артутай Айдаболов (Русско-чеченские отношения. 1997. С. 94; *Битова*, 2002. С. 22). В народных преданиях, записанных во второй половине XIX в. В.Ф. Миллером (*Миллер*, 2006. С. 93, 94), со слов таубиев Хаджи Шаханова и Алихаджи Абаева, в Балкарии существовали два варианта генеалогии потомков Басиата. По версии Хаджи Шаханова: “Басиат имел сына Хабижа, тот сына

Абая. Абай от первой жены имел сыновей Таукана и Тазирита, а от других жен – Алибека и Кансау. От Кансау пошли Шахановы и Джанхотовы, от Тазирита Айдеболы с ответвлением Биевы, от Алибека вели происхождение Кучуковы, Амирхановы и Боташевы, от Кансау пошли Абаевы”.

По версии Али-хаджи Абаева: “Басиат имел двух сыновей Абая и Темрюка, Абай имел сына Алибека, тот сына Кучука, от которого вели родословие Абаевы и Кучуковы, у второго сына Басиата было двое сыновей – Таукан и Тазирит, от Таукана вели родословие Шахановы и Джанхотовы, от Тазирита Айдеболы и Биевы”. М.К. Абаев подтверждает вышесказанное и к потомкам Басиата причисляет Абаевых, Жанхотовых, Айдеболовых и Шахановых (Абаев, 1992. С. 7).

Согласно сведениям П.Г. Буткова, “в 1794 году в сей фамилии Басиат, считалось до 26 человек, и старшим между ними был Солтан-мит Коншаов, а по нем Мусса Ахматов, Девлетуко Алаганов и Бингор Гуркокаев” (Битова, 1997. С. 158). В статистических данных, собранных бароном Вревским в 1837 г., указывается на наличие в Балкарском обществе 4 княжеских родов с 20 душами мужского пола (Очерки истории балкарского народа. 1961. С. 48). В архивном документе “Список аулам находящим в осетинских горах” за 1846 г. даются сведения о 26 домах таубиев в Балкарском обществе (ЦГА КБР. Ф. И-16. Оп. 1. Д. 520. Л. 30–30об.). В “Описании народам в Кабардинской линии под управлением начальника Центра Кабардинской линии состоящих” относительно Балкарского общества отмечается о 20 “старшинах” и 4 аулах (ЦГИА РГ. Ф. 1083. Оп. 6. Д. 1136. Л. 2–8). В прошении чагар Балкарского общества пишется о “господстве у них помещиков Абайлар, Джанхотлар, Айдаболар и Мысакалары” (ЦГА КБР. Ф. И-16. Оп. 1. Д. 124. Л. 12). Ф. Леонтович приводит сборник адатов балкарцев, собранных ротмистром Давидовским и Я. Шардановым при деятельном участии начальника Центра Кавказской линии князя Голицына в 1843–1844 гг. По ней в Балкарском обществе княжеских фамилий четыре: Абаевы, Айдеболы, Джанхотовы и Мисаковы (ПНАБК. 1997. С. 118).

Согласно источникам, в течение почти всего позднего Средневековья и Нового времени в Малкаре господствовали потомки Басиата – Айдеболы и Абаевы. При этом они имели в подчинении других князей: “...а люди с ними живут небольшие, только де по сторонам около их в горах людей много иных мурыз” (КРО. Д. 78. С. 125, 126). Из этого следует, что верховными правителями Малкарского и скорее всего Холамского обществ являлись Абаевы и Айдеболы, попеременно делившие власть олия. В середине XVII в. скорее всего власть над Балкарией находилась в руках упоминаемого в это время владельца, князя Артутая Айдаболова. Балкария, таким образом, была разделена в XVII–XVIII вв. как бы по двум родословиям – Малкар и Коспарты (ЦГА РСО – А. Ф. 12. Оп. 6. Д. 300. Л. 5; Ф. 12. Оп. 6. Д. 138. Л. 4об.), сохранившимся и в последующие века. В Малкаре, верхней части Балкарского общества, проживали наряду с Абаевыми и их атаулами Амырхановыми и Кучуковыми, Мисаковы, Боташевы, Бийкановы и Темирхановы. Положение Абаевых было более высокое, чем у остальных княжеских родов, вызванное древней традицией преемственности наследования власти и умением ее сохранить благодаря не только традиции почитания данного рода, но также его многочисленностью и большого числа ответвлений от него: “...братья

Кучуковы и Бекмурза Кучуков, они же Абаевы” (ЦГА РСО – А. Ф. 12. Оп. 3. Д. 35. Л. 30; Д. 74. Л. 17), “Таусултан Амирханов, он же Абаев”, “фамилии Амирхановой – Чопе Амирханов, он же Абаев” (Документы по истории Балкарии... 1959. № 34. С. 43), “Магомет Боташев, он же Абаев” (ЦГА РСО – А. Ф. 1. Оп. 1. Д. 33. Л. 38).

Сакральность статуса князя-таубия поддерживалась нормами адата, которые пронизаны “семейной осмотрительностью узденей по отношению к ним”. Если умирал таубий и делили наследство, то дележу подлежали и его уздени. Примечателен факт раздела имения таубиев Айдаболовых, где помимо прочего делились и уздени Темиржановы (ЦГА РСО – А. Ф. 270. Оп. 1. Д. 11. Л. 20). О мощи и весе таубиевских фамилий можно судить как по количеству вассально зависимых от них узденей, так и по количеству чагар и казаков: по верхней части Балкарского общества: 11

дворов Абаевых владели 467 чагарами и казаками; 4 двора Мисаковых – 89; 3 двора Бекановых – 5; 1 двор Боташевых – 10; по нижней части Балкарского общества: 3 двора Шахановых владели 115; 9 дворов Айдебуловых – 430; 5 дворов Жанхотовых – 450; 1 двор Женоковых – 22.

Чегемское общество. Структура феодальных владений в Чегеме отличалось от других балкарских обществ и имела сходство с Хурзукским и Дуутским обществами Карачая. Здесь до XVIII в. владельцами являлись князья Рачикауовы. Истребление таубиев Рачикауовых с помощью Атажукиных и кумыкских биев, в частности Будай-шамхала Тарковского, привело к появлению новой элиты в лице потомков Анфако и его сыновей Баймурзы и Джамурзы. От сына Джамурзы – Малкарука [Балкаруко], ведут свою родословную князья Малкаруковы/Балкароковы. Малкарук имел сына Ахтугана, а тот Келемета и Ачакмата (Карачаево-балкарский фольклор... 1985. С. 106–116).

Адаты, собранные в 1844 г., упоминают о разделении Чегемского общества на три удела, в котором правили Балкароковы, Келеметовы и Битовы (ПНАБК. 1997. С. 45), или, как в другом источнике 1846 г., данное общество было поделено между Балкароковыми, Кучуковыми и Келеметовыми (ЦГА КБР. Ф. И-2. Оп. 1. Д. 345. Л. 1–1об.). Сама фамилия Балкароковых ответви-



Георгиевский кавалер всех 4-х степеней, князь Каншаубий Клычбиевич Келеметов (Чегем, XIX в.).

Из личного архива М.И. Барзбисва

лась на Тазиевых и Кожачковых. Впоследствии ветвь Тазиевых вымерла во время эпидемии чумы в конце XVIII в. (Шаханов, 1990. С. 92). Келеметовы вели родословную от Келемета Актугановича. Судя по архивному документу и генеалогии фамилии, Кучуковы возводили себя к Кучуку, жившему в середине XVIII в. (ЦГА РСФСР – А. Ф. 8. Оп. 1. Д. 167. Л. 5). В документе 1846 г. они отмечены Кучуковыми, количество дворов которых к 1867 г. составляло восемь, а таубиев Барасбиевых – три двора (Шаханов, 1990. С. 91). Чегемские князья, по данным 1867 г., владели немалым числом крестьян: 8 дворов Балкароковых владели 277 чагарами и казаками, 8 дворов Кучуковых – 176 чагарами и казаками, 6 дворов Келеметовых – 140 чагарами и казаками, 3 двора Барасбиевых – 51 чагарами и казаками. Всего за выкуп в Чегемском обществе было освобождено 644 человека из числа чагар и казаков. Отдельной социальной единицей стояло сословие чанка, к которым относились Гудуевы, Туудуевы, Джаубермезовы, Эбуевы, Мурачаевы, Соттаевы и Эфендиевы.

В первой половине XIX в., с вхождением в состав России, несколько видоизменилась система подчинения фамилий внутри сословия таубиев. Касательно Чегемского общества сказано “старшинских родов 3 Кучуков, Келеметов и Балкаров, из них имеет на народ влияние Мамбет Балкаров (Маммет Балкароков. – *Ред.*)” (ЦГА РГ. Ф. 1083. Оп. 6. Д. 1136. Л. 4).

Хуламское общество. Форма поселений Хуламского общества отличалась от соседнего Безенгиевского. Само общество состояло из главного селения – Верхний Хулам [Огъары Холам], а также – Тотур, Озен, Жабоево, Усхур, Чегет (Асанов, 1976. С. 10). При рассмотрении структуры расселения фамилий по селам проявляется следующая особенность: в Усхуре проживали родственные фамилии Атабиевых, Бабаевых и Мишаевых. Обособленно от них располагался выселок Гергоковых. Поселок Жабоево занимала одноименная фамилия, рядом с ним располагалось поселение Чабдаровых. Оба поселка находились на правой стороне р. Черек Безенгийского. Ниже Верхнего Хулама в селении Озен жили Созаевы и Бозиевы. Отдельное селение к середине XIX в. имели Биттировы. Большинство представителей зависимых сословий (чагар и казаков) проживали в селениях Усхур и Тотур, принадлежащие таубиям Шакмановым. Резиденцией Шакмановых служило селение Верхний Хулам, в котором расселялось также большинство их узденских фамилий.

Некоторые узденские роды, например Жабоевы, были освобождены от общественных повинностей (ЦГА КБР. Ф. Р-1209. Оп. 1. Д. 100. Л. 45). Наряду с ними высоким статусом обладали узденские фамилии Кучмезовых, Биттировых, Гергоковых и Созаевых. Об этом отмечается в прошении данных фамилий в Терско-Кубанскую сословно-поземельную комиссию от 25 февраля 1872 г.: “Издrevле живя вместе с Шакмановыми, мы всегда пользовались в селении правами узденей, как между таубиями Шакмановыми, так и в простонародье” (ГАКК. Ф. 348. Оп. 1. Д. 7. Л. 550).

В 1846 г. в Хуламе отмечены шесть княжеских домов: Магомета, Иссы, Омара, Канамата, Басиата и Хасанби (ЦГА КБР. Ф. И-24. Оп. 1. Д. 273. Л. 1). Известно соперничество между двумя ответвлениями (*атаулами*) Шакмановых (ЦГА КБР. Ф. И-16. Оп. 1. Д. 640. Л. 89), которое наиболее остро проявилось между Карабашем и Муссой Шакмановыми (ЦГА КБР. Ф. И-24.

Оп. 1. Д. 92. Л. 1). Право таубиев распространялось на выморочное имение, земли своих каракиши, в случае отсутствия наследников по мужской линии. Например, таубий Исса Шакманов жаловался в суд на своих подвластных узденей Гергоковых на неправильное отчуждение у него земли (ЦГА КБР. Ф. И-24. Оп. 1. Д. 148. Л. 3). Население по сословиям выглядело следующим образом: при численности населения Холама к 1867 г. в 1500 человек доля таубиев колебалась в пределах 3–5%, уздени составляли 65%, кулы – около 30%.

Безенгиевское общество. Владетельными князьями Безенгиевского общества являлись Суюнчевы (Суншевы в русской передаче). Судя по источникам, родоначальник Суншевых, Суюнч, имел трех сыновей: Бийнегера, Амырхана и Жогуштока (Шаханов, 1991. С. 128–221). Они положили начало трем ответвлениям (атаулам) данного рода. Само общество распалось на два феодальных удела. Во владение атаула Амырхана входили земельные участки: Уллу-Ауз, Чегет-Джора, Джора, Джадри, Беккам, Сагустиан и Джабышта. Атаулам Бийнегеру и Жогуштоку принадлежали участки Думала, Аккач, Урели, Уллу-Агач и Мылы биченлик.

Согласно преданиям, разделение на уделы оформилось при внуках Суюнча, Бекмурзе, сыне Амырхана, Сафар-Али и Жамборе, сыновьях Жогуштока, и Магомете, сыне Бийнегера. С этого периода скорее всего были поделены вассальные обязанности узденей. В отношении крепостных крестьян (*чагар-ла*) действовали правовые нормы, которые отражены в прошении старшин Суншевых начальнику Центра Кавказской линии Эристову “о разборе их претензий на чагар, землю и могущество по обряду” от 31 августа 1849 г. В нем сказано: “...чагары, т.е. холопы, с другими имениями не разделены между братьями. Идут они издревле от предков наших по наследству”. Если уздени были в сюзеренно-вассальных отношениях с таубием, то чагары принадлежали владельцам, входившим в один атаул, в пользу членов которого несли определенные адатом повинности.

Статистические данные барона Вревского в 1842 г. фиксируют в Безенгиевском обществе один княжеский тухум – Суюнчевых, состоявший из шести душ мужского пола. Источник 1846 г. указывает о двух домах Суюнчевых (ЦГА КБР. Ф. И-16. Оп. 1. Д. 520. Л. 30об.). Суюнчевы проживали на правом берегу р. Шики (Шыккы суу). В более ранний период их домен, так же как их родовая башня, построенная в XV в., был расположен к юго-западу от с. Безенги, вблизи урочища Шики, на склоне горы, с правобережной стороны р. Череча Безенгийского (Чеченов, 1969. С. 87). Уздени в основном проживали в с. Бызынги, к наиболее крупным из которых относились Рахаевы, Боттаевы, Аттоевы и Ахкубековы. Другие уздени – Шаваевы, Анаевы и Гаевы – проживали в с. Шики. Представители одной фамилии могли выполнять узденскую повинность разным атаулам Суюнчевых.

Суюнчевы являлись крупными владельцами чагар и казаков, которых к моменту проведения крестьянской реформы в 1866–1867 гг. было 535 душ обоего пола. На долю 22 дворов безенгиевских узденей приходилось 85 крестьян разной категории (Труды комиссии... 1908. С. 328). В отношениях между таубиями и их узденями практиковалось выморочное право наследования (Битова, 1997. С. 167). Исходя из среднестатистической численности населения, в Безенгиевском обществе в 1 тыс. человек, из которых 620 при-



Княгиня Кябахан Урусбиева в кругу семьи.

Из личного архива Р.Н. Крымшамхаловой-Мударовой (в замужестве Боташевой)

надлежали к чагарам и казакам, можно вывести процентное соотношение сословий: 65% были из сословия крепостных крестьян, 3% – таубии, 32% – уздени.

Урусбиевское общество. Переселение таубиев Урусбиевых в Баксанское ущелье положило начало новому обществу Басхан, или, как его называли в дореволюционный период, Урусбиевскому обществу. Переселение произошло в силу раздоров внутри семейства Суюнча, сыном которого был Орусбий, основатель фамилии Урусбиевых, говорится в преданиях (Абаев, 1993. С. 15). Анализ генеалогии населения Баксанского ущелья показал, что некоторые из них принадлежали как к древним родам, проживавшим здесь издревле (карачаевцы Узденовы, Темирболатовы и др.), так и к пришлым из других народов. Например, примечательно в этом отношении прошение фамилии Этезовых начальнику Кабардинского округа полковнику Нуриду. В прошении отмечается: “Сперва Этезовы жили в Дигории, а потом 8 или 9 поколений тому назад переселились в Чегем [или примерно от 240 до 270 лет], потом на Баксан, под покровительство Крым-Шамхаловых, а по переселении последнего, перешли под защиту Урусбиевых” (Битова, 1997. С. 167, 168).

Княжеская резиденция находилась в селении Учкумель, располагавшегося при слиянии рек Адыр-суу и Кыртык с Баксаном. Одновременно оно явля-

лось и княжеской резиденцией. М.К. Абаев отмечал, что “Чепелеу [Урусбиев] сперва поселился на Камыке. Затем он вместе со своими подвластными устраивается выше по ущелью в местечке Учкумель” (Абаев, 1992. С. 10).

Согласно показанию Измаила Мисостовича Урусбиева от 8 июня 1867 г., “прежде было у него угодий более, чем теперь, но эти угодия отобраны были дядями его Мурзакулом и Чепело (сыновья Исмаила и Келемета), за детей которых Измаил был постоянным оплотом. До поступления в аманаты Измаил с отцом своим, Мисостом, проживал в Теберде, откуда переселились в Урусбий именно для этой цели, т.е. для поступления в аманаты. Мисост Урусбиев вынужден был выселиться в Теберду, вследствие убийства его отца Магомета, по смерти которого Измаил, отец Мурзакула и убийца Магомета, родного своего брата, завладел Баксанским ущельем” (ЦГА КБР. Ф. Р-1209. Оп. 1. Д. 100. Л. 56). Касаясь ухода Мисоста в Джамагат, А.И. Мусукаев замечает, что Магомет (отец Мисоста) был женат на вдове своего старшего брата Кандаура (Мусукаев, 1976. С. 15). После смерти Эльмурзы и Алхаса частью Джамагата управлял Мисост, другой – карачаевские князья Карабашевы. После вхождения Балкарии в состав России в 1827 г. Мисост с подвластными ему людьми возвратился в Урусбиевское общество.

Феодальные отношения в урусбиевском обществе наиболее наглядно проявились в институте эмчеклик – кормильство. Оно заключалось в том, что: “...каракиши мог взять любого таубия, помимо собственного в эмчеки. Таубии наделял его землей или драгоценностями. Каракиши платит эмчеку с каждого калыма одну корову, одного 5-летнего бычка. Между эмчеками образуется теснейшая связь, которая дает право князю брать у него баранов и лошадей, а каждые 3–5 лет 100 баранов. Князь, которого он, эмчек, обязан оказывать каракиши помощь и защиту. Эмчек, желающий покинуть таубия, должен возратить ему взятое у него” (Битова, 1997. С. 167).

Об установлении особых эмчекских отношений между князем Шаулухом Урусбиевым (сын Урусби, внук Али) и Кульчаевым Чипчиком Башчиевичем говорится в выданном акте в переводе с арабского: “Шаулух дарит Чипчику землю: пахотную, сенокосную и пастбищную. А также усадьбное место для дома. В знак благодарности Чипчик дарит, в свою очередь, Шаулуху пару белых быков и две коровы. Также Шаулух обязался купить у брата своего Шаухала пахотный загон на Кыртыке и подарить Чипчику. Чипчик, в свою очередь, обязался нести такую повинность Шаулуху, какую несут Урусбиевым его односельцы фамилии Джаппуевы, Геккиевы и Курдановы” (ЦГА РСО – А. Ф. 12. Оп. 3. Д. 1540. Л. 3–3об.). Перечисленные фамилии, первопоселенцы и первые уздени Урусбиевых ставились в пример при последующем приеме новых поселенцев, претендовавших на узденское достоинство. Первые переселенцы Джаппуевы, Геккиевы, Курдановы, Соттаевы, Хаджиевы, Тиловы, Байдаевы обладали более высоким социальным статусом, чем поздние переселенцы. В их лице шло формирование верхушки узденей. Они владели достаточно большой площадью земель, а также чагарами и казаками, имели прерогативу в вопросах аталычества по отношению к Урусбиевым, а также имели право заседать в Тёре – суде.

Население Урусбиевского общества к середине XIX в. достигло 2 тыс. жителей, из которых только 250 человек принадлежали к сословию чагар

и казаков (Труды комиссии... 1908. С. 328), из которых 184 принадлежали Урусбиевым, а 36 – узденям (ЦГА КБР. Ф. И-2. Оп. 1. Д. 1694. Л. 3, 4). Помимо Урусбиевых, крупными владельцами холопов были уздени Этезовы (Там же. Л. 4).

СОСЛОВНАЯ СТРУКТУРА

Князья. Князья Балкарии, басааты, получившие это название от имени своего предка Басиата, упоминаются в различных источниках, начиная с 1629 г.: “Апши да Абдаулы Мурзы Балкарских князей”, “А люди с ними живут небольшие, только де по сторонам около их в горах людей много иных мурз”. Для обозначения княжеского сословия наряду с термином “басиат” функционировал и термин “таубий” или “бий”. В пункте 1-м прошения депутатов от балкарских обществ, испрашиваемых во время поездки в Санкт-Петербург в декабре 1852 г., значилось: “Высшее дворянство их, именуемое ныне старшинами, желает испросить дозволения именоваться таубии, так как они этим именем называются в своем народе” (Документы по истории Балкарии... 1959–1962. Т. 1–2).

Чанка. Если в Балкарском, Баксанском, Безенгиевском и Хуламском обществах была за некоторым исключением схожа, то своеобразием отличался Чегем, который в сословном отношении был ближе к Хурзукскому и Дуутскому обществам Большого Карачая, где наряду с князьями было и другое сословие – чанка, относимое к *акъ сюек* – белой кости (ЦГА КБР. Ф. И-31. Оп. 1. Д. 4. Л. 8–10). Они жили в селениях Чегемского общества: Думала, Джора, Джуунгу и Тузулгу (ЦГА КБР. Ф. И-9. Оп. 1. Д. 34. Л. 99об.–101, 187об.–188, 215об.–216, 242об.–243; ЦГА РСО – А. Ф. 270. Оп. 1. Д. 8. Л. 4, 13, 18, 44, 51, 54, 170–172, 268, 321, 384). Чанки вели свое происхождение от князей Бердибиевых-Рачикауовых и кумыкских биев-шамхалов Тарковских (боковой ветви из селения Бойнак).

В прошении чегемских чанков начальнику Центра Кавказской линии в 1851 г. отмечалось: “...происходя, мы из предков от колен чегемских старшин, впоследствии перед вступлением русского правительства, чегемские старшины, имея вражду на наши фамилии, хотели во всех истребить, но провидение божье спасло и так до сего времени” (ЦГА КБР. Ф. И-31. Оп. 1. Д. 4. Л. 8). В прошении ясно прослеживается, что чанка выводили свое происхождение от древних княжеских родов Чегемского общества. Сохраняя политическую опору в среде местного населения, чанка враждовали с таубиями (ЦГА КБР. Ф. И-22. Оп. 1. Д. 1209. Л. 2). Несмотря на истребление Чегемских биев в начале XVIII в., их потомки с течением времени смогли вернуть почти все свои земли, при этом, не имея прав по управлению обществом, стали именоваться чанка.

Чанка на равных заключали браки с равными себе или с представителями привилегированных сословий других обществ. Например, дочь чанка Алимурзы Соттаева, Хажикыз, вышла замуж за таубия Тогузака Келеметова, а их дочь, Джесан, за чанка Умара Эфендиева. Дочери от этого брака: Сара вышла замуж за таубия Абасева, Фатимат – за Ногая Барасбиева, Салимат – за Умара Балкарокова (ЦГА РСО – А. Ф. 12. Оп. 3. Д. 22. Л. 3). После смерти таубия Магомета Алисултановича Келеметова его наследниками оказались

чанки Соттаевы, Эфендиевы, Туудуевы, а также таубии Балкарского общества – Темирхановы и Абаевы (ЦГА КБР. Ф. И-22. Оп. 1. Д. 818. Л. 14–14об.). Чанка Бскир Эбуев был женат на Мелюше, дочери таубия Али Урусбиева (ЦГА КБР. Ф. И-22. Оп. 1. Д. 371. Л. 1–1об.). Эти примеры подтверждают утверждение чанка: “...мы отдаем за них дочерей и берем у них” (ЦГА КБР. Ф. И-31. Оп. 1. Д. 4. Л. 8).

Чанка владели крупными участками земли и были весьма состоятельны. Туудуевы в основном сохранили земли в Думале и Мелюшки (ЦГА РСО – А. Ф. 270. Оп. 1. Д. 8. Л. 170), Джаубермезовы владели местностями в Чегет-биченлик, Сырт-сабан и Мудук-кол (ЦГА КБР. Ф. И-22. Оп. 1. Д. 1775. Л. 1). Имение Иналуко Соттаева оценивалось в 5 тыс. руб. (ЦГА КБР. Ф. И-22. Оп. 1. Д. 188. Л. 57–57об.), а Бекира Эбуева – в 7 тыс. 950 руб. (ЦГА КБР. Ф. И-22. Оп. 1. Д. 371. Л. 6). С вхождением в состав России за ними закрепляется термин “старшины”. В донесении Пристава Балкарии в 1846 г. упоминаются “чегемские старшины Магомет и Таукан Эбуловы” (ЦГА КБР. Ф. И-16. Оп. 1. Д. 604. Л. 57, 58). Сами чанка идентифицировали себя как таубии (ЦГА КБР. Ф. И-16. Оп. 1. Д. 205. Л. 4об.–5; Ф. И-9. Оп. 1. Д. 34. Л. 99об.).

Чанка была небольшой социальной категорией, вместе с тем занимавшей свое высокое место в сословной структуре балкарцев. Их численность к 80-м годам XIX в. составляла около 150 человек (ЦГА КБР. Ф. И-9. Оп. 1. Д. 34. Л. 99об.). В пореформенный период чанка занимали довольно сильное положение в Чегемском обществе. Из их числа постоянно избирались депутаты участковых и аульных судов, десятские в обществе.

Уздени и каракиши. Сословие узденей (ёзден) в Балкарии разделялось на несколько степеней: кара-ёзден, каракиши-ёзден и джасакчы/жасакчы-ёзден. Отношения узденей и таубиев, так же как каракишей и последних, строились по системе вассалитет-сюзеренитет. Так, зависимость каракишей от таубиев во всех пяти балкарских обществах выражалось в том, что: 1. Каждый каракиши имел своего таубия как покровителя и заступника. 2. Переход каракиши от одного таубия к другому таубию воспрещался обычаем. 3. При разделе таубиями наследства вместе с прочим имуществом делились между наследниками и повинности каракишей (ЦГА КБР. Ф. Р-1209. Оп. 1. Д. 100. Л. 59).

Что же касается узденей, то они, например, в черекской Балкарии, будучи потомками “дружинников Басиата [или происходя] частью из туземцев..., получали землю от князей, несли за это разные повинности. От всех этих повинностей князь мог освободить узденя, но случаи освобождения бывали редко” (Харузин, 2006. С. 124). В рапорте пристава Балкарии отмечалось, что “умерший Жарахмат Айдаболов не оставил наследников, поэтому имение было разделено на две части: одна Шолоху, Алимурзе и Батые Айдаболовым, другая Кайтмурзе Айдаболову, который тогда был не более 5 лет, и что на часть его досталось... два семейства узденей Темиржановых” (ЦГА КБР. Ф. И-31. Оп. 1. Д. 3. Л. 33–33об.).

В документах середины XIX в. каракиши иногда именовались “свободный каракиши” и “вольнотпущенный каракиши” (ЦГА КБР. Ф. И-2. Оп. 1. Д. 1764. Л. 2). Под свободными каракиши считались все уздени и те каракиши, которые обладали правом свободного выбора покровителя. Помимо

условного держания они имели родовые земли (ата-джер). Вольноотпущенными каракиши считались вчерашние азаты, которые по истечении 2–3 поколений причислялись к каракишам. Они не имели родовых земель, хотя несли обязанности в пользу таубиев, но жили на его земле или в его владении.

Более высоким социальным статусом, а также имевшим право на управление обществом, обладали древние роды и фамилии. Например, они имели право заседать в общественно-политическом органе управления Тёре. По Урусбиевскому обществу “древнейшие каракиши пользуются большими правами, их чаще приглашают к совету” (СПбФ АРАН. Ф. 103. Оп. 1. Д. 340. Л. 3). Внутрисословная градация прослеживалась и в Хуламском обществе, уздени которого в 1872 г. отмечали, что они “издревле живя вместе с Шакмановыми (князья и владельцы Хуламского общества)... всегда пользовались в селении правами узденей как между таубиями Шакмановыми, так и в простонародье” (ГАКК. Ф. 348. Оп. 1. Д. 7. Л. 550).

Ясакчи. Первое выявленное на сегодня упоминание ясакчи относится к 1628 г. (КРО. 1957. Т. 1. С. 120, 124, 125). М.К. Абаевым в своем историческом очерке “Балкария”, изданном в Париже в 1911 г., приводится предание, согласно которому племя “таулу”, которое проживало в Черекском ущелье, было подчинено Басиатом, родоначальником балкарских князей и обложено ясаком – данью. С тех пор потомки данного племени стали называться засакчыла или жасакчыла, т.е. данниками. М.К. Абаев локализует ясакчи селением Сауту в Верхней Балкарии (Абаев, 1992. С. 23).

Ясакчи происходили из более древнего тюркского населения Черекского ущелья. Они, так же как каракиши, будучи лично свободными, “не могли быть продаваемы, но повинности, отбываемые ими, господин имел право продать другому господину” (Крестьянская реформа в Кабарде. 1947. С. 69). Иначе говоря, согласно нормам обычного права, личность “чесакчи нельзя было подвергнуть отчуждению” (СПбФ АРАН. Ф. 103. Оп. 1. Д. 340. Л. 5).

Ясакчами именовалась также та часть свободных каракиши, которая вступала в даннические отношения с представителями княжеского сословия (ЦГА РСО – А. Ф. 12. Оп. 1. Д. 125. Л. 1–51. 1864–1870 гг.; ЦГА РСО – А. Ф. 12. Оп. 6. Д. 234. Л. 1–68. 1868–1873 гг.; ЦГА КБР. Ф. И-2. Оп. 1. Д. 920. Л. 1–15. 1859 г.). Российская администрация, зная, что ясакчи владеют родовыми землями и лично свободны, признавала за ними особый статус (ЦГА РСО – А. Ф. 224. Оп. 1. Д. 103. Л. 25). В деле рассмотрения правового положения ясакчей важным элементом их статуса являются брачные связи с другими условиями, которые выражались тем, что “деды [ясакчей] были уздены сами и женились на дочерях узденских” (ЦГА КБР. Ф. И-24. Оп. 1. Д. 275. Л. 19–20).

Крестьянское сословие “чагар”. Чагары по численности к середине XIX в. составляли четверть населения Балкарии, т.е. 25%. При этом по обществам Балкарии чагары распределялись неравномерно. В сведениях о числе дворов освобожденных холопов в Горском участке, относительно дворов обрядных, даны следующие цифры по обществам и селам: Урусбий – 21 двор, Холам – 29, Безенги – 49, Чегем – 111, аул Гирхожан – 14, Балкария – 136 дворов (ЦГА КБР. Ф. И-2. Оп. 1. Д. 1418. Л. 5, 6). В целом – 360 дворов. Таким образом, более трети чагар проживало в Балкарском обществе, другая треть приходится на Чегемское общество, что объясняется большой численностью населения этих обществ.

Наряду с таубиями, чагарами владели также уздени (къара-уздени, ясакчи и каракиши). Чагары жили большими семьями в силу различных обстоятельств, одним из которых было бремя несения повинностей. Им было выгодно жить большой семьей, что способствовало сохранению необходимого количества людей для собственных нужд. В большинстве своем чагары образовались “из казаков, заслуживших [этот статус] перед господином, например, кормлением его детей” (*Битова*. С. 170). При этом кормление не подразумевало воспитания. Перевод казака в чагары, а также понижение чагара в казаки было частым явлением до второй половины XIX в. (ЦГА КБР. Ф. И-2. Оп. 1. Д. 960. Л. 5). В прошении Хуламского старшины Магомета Шакманова говорится, что “находившуюся при мне горничную холопку Чаука за честность и верную службу я выдал в замужество за обрядного холопа Гуллу, принадлежащего Канамату Шакманову, с тем, чтобы если муж ее умрет, то она по-прежнему поступит ко мне в рабство” (ЦГА КБР. Ф. И-2. Оп. 1. Д. 1437. Л. 1об.).

Повинности чагаров, кроме прочего, заключались в том, что они получали “землю от таубия в пользование под условием уплаты князю большей части урожая (испольщина). Таубий должен был дать или скот или землю для обработки и зерно для посева, при отдаче замуж дочерей чагар платит князю известное число голов скота... Прикрепленные к земле чагары... несут в пользу князей и каракишей всякого рода натуральные повинности и платежи” (*Ковалевский*, 1883. С. 17). По вопросам вступления в брак положение чагар отличалось в зависимости от места проживания. В Урусбиевском обществе за чагара платил калым таубий (*Битова*, 1997. С. 170). В адатах балкарцев за 1844 г. сказано: “...кулы (чагары) платят: барана равняющиеся в цене одной паре двухлетних быков, из двух коров, одного ружья ценою в двадцать рублей серебром или две скотины, из одной лошади, из одного котла, в котором можно сварить одного барана, из одной коровы без телка, из одной скотины, из трехлетнего быка, из пары двухлетних телков и из одной сабли” (ПНАБК. 1997. С. 119).

В пункте 42 адатов отмечается: “Если кул заплатил калым за жену из собственности и потом разведется с нею, то может и сделать свободною, чему уже тогда господин препятствовать не вправе. Кул, заплативший за жену калым из собственного имущества, без помощи своего каракиша, вправе прогнать ее или отпустить, в чем ему препятствия не чинить, по смерти его другому кулу отдать ее можно, но если у старшины другого кзула нет, то жена умершего увольняется к своим родным”. “Когда господин помогает кулу выплатить калым за жену, последний не вправе сослать жену или отпустить ее” (ПНАБК. 1997. С. 126). Чагары имели также право умыкания, т.е. как полноправные общинники (ЦГА КБР. Ф. И-2. Оп. 1. Д. 1437. Л. 9).

В Хуламском обществе чагары “за ослушание и невыполнение требований владельца по обряду с такового холопа взыскивался штраф в пользу владельца мальчика или девочки ростом от 5 до 6 четвертей” (ЦГА КБР. Ф. И-16. Оп. 1. Д. 604. Л. 89об.). “Холопья, рожденные от горничных служанок, пользующиеся другими обрядами, что они называются карабаши, не входят в состав чагар, а за ослушание их противу владельцев... владельцы (могут) продать их” (ЦГА КБР. Ф. И-16. Оп. 1. Д. 604. Л. 89об.). При этом “чагары с землею достаются по наследству”. “В Урусбиевском обществе

разделы семейные чагаров происходят не иначе, как с разрешения таубия” (Битова, 1997. С. 171).

В черекской Балкарии за владельцами закреплялось право переселять своих чагар. Вместе с тем на новом месте им должны были дать столько земли, каковую они имели на старом месте (ЦГА КБР. Ф. И-16. Оп. 1. Д. 618. Л. 27об.; ЦГА КБР. Ф. И-24. Оп. 1. Д. 187. Л. 1–1об.). Хотя обряд запрещал практику дробления чагарской семьи, в то же время встречались случаи его нарушения (ЦГА КБР. Ф. И-16. Оп. 1. Д. 250. Л. 49об.–50; Ф. И-23. Оп. 1. Д. 4. Т. 4. Л. 396об.; Ф. И-22. Оп. 1. Д. 976. Л. 1).

Перевод чагара в каракиши был обычным явлением. Часто понижался и статус пожалованных каракиши. Повышение статуса чагара было обусловлено стремлением создать себе опору в обществе за счет увеличения числа своих узденей, а также тем, что такие уздени становились более приверженными своему сюзерену, чем родовитые уздени, обладавшие большей степенью независимости. Такие каракиши, в отличие от древних узденей, наряду с дворянскими обязанностями, несли и трудовую повинность.

В основном каракиши пополнялись за счет бывших чагар, отпущенных на волю (азаты), но по истечении некоторого времени они именовались каракиши. Похожий обычай бытовал у родственных карачаевцев и у кумыков, считать потомков от четвертого или шестого колена простыми узденями (т.е. азатами) (Авалиани, 1914. С. 24). Правда, архивные источники не фиксируют у балкарцев азатов, видимо, они воспринимались как каракиши. В сословной иерархии каракиши стояли на третьих позициях узденского сословия, помимо къара-узденей и жасакъчы. Именно земельная зависимость заставляла идти азата к владельцу. Тот, давая землю (*ёзденлик*), автоматически переводил азата в каракиши. В Урусбиевском обществе, судя по посемейному списку, члены одной и той же фамилии состояли в разных сословиях (ЦГА КБР. Ф. И-9. Оп. 1. Д. 33. Л. 1–124), что говорит о переводе отдельных чагар в каракиши. Немаловажен факт значимости института эмчекства и аталычества, который представлял чагарам возможность идти по восходящей сословной лестнице.

“Чагары... имели своих собственных холопьев обоего пола, которые приобретались сначала путем войны, потом, когда хищнические набеги стали реже и затруднительны, покупкою” (Тульчинский, 1903. С. 56). Тем самым подтверждается участие чагар в военных набегах. Косвенно это отразилось в предметах и вещах, составлявших калым чагар, куда входили лошадь, ружье и сабля. М.К. Абаев упоминает особых стрелков из чагар, служивших олию Сосрану Абаеву (Абаев, 1992). За “боевые заслуги” чагар мог стать каракиши. В XIX в. при выкупе личной свободы чагары по обществам платили равномерно только ту цену, которая им была назначена местными властями в 200 руб. серебром на человека. Неравномерность определялась по степени согласования с владельцами объема выплат по обряду. Согласно обычаю, чагар имел собственность в форме: 1) начах – венчальный подарок, который давал владелец; 2) десерег – приданое вышедшей замуж, заключенное в одной корове; 3) дидовос-билым – скот, приобретенный трудами самого чагара (Крепостные в Кабарде и их освобождение. 1992. С. 23; ЦГА КБР. Ф. Р-1209. Оп. 7. Д. 71. Л. 7, 8). При освобождении чагар были приняты следующие условия: движимое имущество чагар делилось на три части, а земля, сакли

и прочие постройке пополам, из которых две поступали в пользу владельца. В таком случае чагар освобождался без денежного выкупа (Экономическое положение бывших зависимых... 1992. С. 3). Данное положение было применимо к Балкарскому обществу (ЦГА КБР. Ф. И-2. Оп. 1. Д. 1702. Л. 1–1об.). В Хуламском же обществе чагар освобождали с получением $\frac{1}{3}$ земли и $\frac{1}{3}$ имущества без выкупной платы.

Казаки и карауаши. Самым бесправным и малочисленным было сословие казаков и карауашей. Казаки – это мужчины, а карауаши – женщины, купленные владельцами или захваченные в результате набегов. Доля их составляла не более 10% населения Балкарии. В соотношении распределения по обществам оно выглядит следующим образом: в Урусбиевском обществе – 48 дворов, в Хуламском обществе – 27, в Безенгиевском обществе – 26, в Чегемском обществе – 134, в Балкарском обществе – 159, в ауле Герхожан – 6 дворов. Всего было освобождено в 1866–1867 гг. 400 дворов (ЦГА КБР. Ф. И-2. Оп. 1. Д. 1694. Л. 4об.).

Относительно семейного быта внутри казаков адаты признают право заключения временных браков. Карауаши (рабыни) имели право избрать из казаков и чагар себе временного мужа. При этом “если господин, женившийся своего дворового человека (казака), сам уплачивает калым, и поэтому дворовые люди никак не могут разводиться с женами, как это делают другие” (ПНАБК. 1997. С. 125, 126). Рожденные дети становились собственностью владельца. Посредством таких браков владелец имел новую категорию рабов в виде мужчины-повара (шапа) (ПНАБК. 1997. С. 122). Шапа выполнял работы по продовольственному обеспечению владельца: разделывание барана, валяние мяса, растопка дома, виночерпий за столом. Казак исполнял чисто хозяйственные работы: заготовка дров, сена, вспашка полей и т.д. Шапа работал во дворе, казак – за двором владельца.

3. ПОЛИТИКО-ПРАВОВЫЕ ИНСТИТУТЫ

Управление в карачаево-балкарском обществе вплоть до второй половины XIX в. осуществлялось и обеспечивалось через систему институтов: а) органы непосредственной демократии; б) общественные представительные органы; в) сословно-представительные органы; г) должностных лиц; в) военную дружину.

Представительные органы в Карачае и Балкарии были двух типов: общенародные и сословно-корпоративные. В первых участвовали представители всех свободных сословий, вторые состояли из представителей княжеского и дворянского сословий. Должностных лиц было сравнительно немного. Это, в первую очередь, верховный правитель, старшины горских обществ, селений и др.

Народное собрание (джамагъат джыйылыу; халкъ/эль джыйылыу). Карачаево-балкарское общество в прошлом носило тюркские наименования *эл*, *кърал*, позднее – *халкъ* (араб. *халък* “народ”), *джамагат* (от араб. *джама'ат* – “общество, община”); такое же наименование стал носить и сам рассматриваемый орган власти. «Народное собрание, которое, как и община, называлось “джамагат”, состояло из полноправных членов общины» (Кара-

чаевцы. 1977. С. 200, 201). Бытовали и другие наименования – *джамагъат джыйылыу*; *халкъ джыйылыу*; *эл джыйылыу*, редко *эл-кенгеш*.

На раннем этапе своего существования данное собрание охватывало все общества, однако значительный рост численности населения и связанное с этим его географическое рассредоточение со временем серьезно затрудняли проведение такого рода собраний и вызвали к жизни систему представительных институтов. В качестве участников народного собрания выступали совершеннолетние мужчины из числа полноправных категорий населения, т.е. представители высших сословий. В разъяснении, которое царские поземельно-сословные комиссии получали от карачаевских верхов, отмечается: «В Карачае существовал сословный строй и крепостное право. Тот “Карачаевский народ”, который проявил преданность Русскому Правительству и исполнял точно обязанности верноподданных русского Царя – это та часть Карачаевского племени, которое, состоя в 1855–1862 гг. из лиц свободных проявлять во вне свою волю, только одна и могла быть преданной и верной, это те карачаевцы свободных сословий *Бий* и *Узденья* по преимуществу, которые владели тогда на крепостном праве другою частью Карачаевского племени, составлявшей в то время как бы часть имущества Карачаевцев первой категории» (Труды Кубанского Областного Статистического Комитета. 1910. Т. XV. С. 240–254).

В черекской Балкарии в работе народного собрания могли участвовать не только высшие, но и крестьянские сословия, например вольноотпущенники и чагары. Тем не менее и здесь они приглашались только тогда, когда рассматривался вопрос, затрагивающий эту социальную группу. Оно решало вопросы, имеющие значение, как правило, хозяйственного характера. В частности, именно на народном собрании определялся порядок пользования общественными угодьями, в качестве которых выступали часть лесов, пастбищ, выгонов, пустошей. Здесь же решалась судьба земель, которые, согласно нормам обычного права, должны были перейти в собственность общества от семей, покинувших Карачай или Балкарию. Джамагат устанавливал, когда и на какие пастбища отгонять на лето скот, сколько скота можно оставить на сельских выгонах, когда начинать запускать выгоны под сенокосы и т.д. Проблемы прокладки и ремонта дорог, мостов, других дорожно-строительных работ также находили свое решение на народном собрании.

Джамагат решал также вопросы избрания *тёре* обществ Карачая и Балкарии (*малый тёре*, или *эл тёре*), главного муллы селения (*эл апенди*); очевидно, на раннем этапе именно народным собранием избирался и аульный старшина, впоследствии таковым автоматически становился старейшина местного княжеского рода или представитель узденской верхушки (на Баксане – Урусбиевы, в Картджуртской общине Карачая – Крымшамхаловы, в Хурзукской – Дудовы и т.д.). Джамагат созывался по решению *эль тёре*. Решение об этом оглашалось *глашатаем* (*къодучу*), а его выполнение контролировали бегеулы. Голосование (*чѣб атыу*) происходило открытым путем: в ведро-*темирли* – опускали орехи или камушки, которые “затем подсчитывали как избирательные бюллетени” (Карачаевцы. 1977. С. 200, 201).

Система *тёре*. Общественные представительные институты в Карачае и Балкарии выступали в форме выборных советов – *тёре* (КБРС. С. 629; Ахметьянов, 1981. С. 98). Таковыми были общенародный *тёре* (*Халкъ Тёре*),

его экстраординарная разновидность верховный тѣре (*Уллу Тѣре*); тѣре отдельных горских обществ – *эл тѣре* или *гитче тѣре* (букв. “малый тѣре”).

Общенародный тѣре. (*Халкъ Тѣре*) можно считать высшим органом управления в Карачае и Балкарии, выполнявшим также и судебные функции. Практически все разновидности тѣре являлись и управленческими, и судебными органами (*Карпов*, 1985. С. 105). Принцип формирования этого тѣре был выборным. Выборы в Халк тѣре проходили один раз в семь лет (*Малкондуев, Сабанчиев*, 1990. С. 143). Халк тѣре в Большом Карачае вначале заседало в сел. Карт-Джурт, позднее в сел. Учкулан и на нем “судили в чем-либо повинных людей, убийц и давали определение их действиям” (*Малкондуев, Сабанчиев*, 1990. С. 146). В его состав избирали по три человека из семи карачаевских обществ Карачая, в связи с чем данный совет иногда именовался *Карачайны Джети-Ёзенде Тургъан Халкъ-Тѣре* – “Тѣре Семи ушей Карачая”. Перенос места заседания общекарачаевского Халк тѣре из Карт-Джурта, где жили правящие князья Крымшамхаловы, в Учкулан объясняется из срединного расположения последнего.

В Карачае, как сообщал известный сказитель Абугалий Адурхаевич Узденов (1897–1992), в Халк тѣре выбирались по три человека от Картджуртского, Учкуланского и Хурзукского обществ. Другой информант, 120-летний Д.М. Джуккаев (аул Учкулан), указывал в 1990 г., что в древние времена тѣре избирали из Дуутского, Лахыранского и Уллу Архызского обществ. В Балкарии Халк тѣре «состоял из 5–7 (вообще нечетного числа) членов, назначавшихся (в Карачае они избирались. – *Ред.*) выборным “уали” (“олием”))», – писал Б.А. Шаханов (*Шаханов*, 1991. С. 149). М.К. Абаев отмечает, что решения балкарского, как и карачаевского, Халк тѣре “утверждались олием” (*Абаев*, 1992. С. 8). Балкарский тѣре собирался один раз в 2–3 месяца по мере накопления вопросов, общих для всех входивших в союз обществ. Аналогичным образом функционировал и Халк тѣре Карачая. Наряду с Халк тѣре на местах функционировали малые тѣре. Тем не менее Халк тѣре Балкарского общества играло роль общенародного. На это в свое время обращал внимание Б.А. Шаханов: “Особенное положение занимало Балкарское Тѣре: по всем наиболее важным уголовным и гражданским делам обращались к нему, для чего ездили из других обществ в Балкарское” (*Шаханов*, 1991. С. 149). Заседания данного органа управления могли приурочиваться и к особо значимым общественным праздникам, например, посвященным божеству Голлу (*Таумурзаев*, 1993). На самом раннем этапе Халк тѣре Балкарии заседало в ауле Зылгы, в помещениях христианских церквей, позднее собирался у фамильной башни таубиев Абаевых или ниже их родового квартала-*тий-ре* на берегу р. Черека Балкарского (*Малкондуев, Сабанчиев*, 1990. С. 150).

В заседаниях Халк тѣре в Карачае и Балкарии председательствовал, как правило, верховный правитель – олий. В его работе принимали участие князья – бии/таубии (Абаевы, Айдеболовы, Крымшамхаловы, Дудовы, Карабашевы, Малкаруковы, Урусбиевы и др.) и чанка (Коджаковы, Темирболатовы, Чипчиковы и др.), а также сырма-уздени разных разрядов (Хубиевы, Боташевы, Салпагаровы, Байрамуковы, Байрымкуловы, Каракетовы, Тотуркуловы, Узденовы, Чомаевы, Чотчаевы и др.), а в Балкарии и кара-уздени. К числу известных членов Халк тѣре (тѣречи) относились Алий-хаджи Крымшам-

халов, Хаджи-Герий Биджиев, Бёдене Байчоров (Малкондуев, 2001. С. 198), Иттигур (Итди) Тотуркулов (XVIII в.), Хаджирет-Науруз Семенов (XIX в.).

Полномочия рассматриваемого органа в области административного, хозяйственного, военного управления и судопроизводства были весьма обширны. Он осуществлял размежевание земель между горскими обществами; решал вопросы прокладки, ремонта общекарачаевских и общекалкарских путей сообщения, устанавливал нормы работ, которые должны были выполнить каждая из общин; прокладка, очистка, ремонт ирригационных сооружений занимали весьма важное место в хозяйственной деятельности Халк тёре.

Халк тёре ведал и вопросами нормотворчества. Его решением, которое утверждалось верховным князем, вводились, изменялись, дополнялись, отменялись нормы обычного права – адатов. Он же в определенный период своего существования решал вопросы, связанные с сословным статусом лиц, прибывших в Карачай и Балкарию (ПМ. 1989, 1991, Салпагаров Х.Б., 1911 г. р., аул Сары-Тюз; Узденов А.-Г.А., 1897 г. р., аул Сары-Тюз). В случае значительной военной опасности Халк тёре принимал решение о созыве княжеско-узденской дружины – *зытчыу аскер* или народного ополчения – *къара аскер*, сборе средств, необходимых для снаряжения последнего, и т.п. Этот же орган устанавливал нормы, предусматривающие сборы с населения, необходимые для содержания постоянных постов на рубежах Карачая и Балкарии.

Халк тёре, как выразитель интересов правомочной части населения, обладал полномочиями выносить смертные приговоры даже в отношении преступников из княжеского сословия. Но при этом привести в исполнение такой приговор должны были сами князья. Известен случай, когда имело место “принуждение народом Крымшамхаловых убить одного из Крымшамхаловых же по имени Джабагы за беспрестанные кражи и передачи краденного соседним племенам, враждовавшим с Карацаевцами” (ЦГА РСФСР – А. Ф. 262. Оп. 1. Д. 71. Л. 109–119об.).

В Карачае значение Халк тёре сохранялось вплоть до окончательного присоединения к Российской империи в 1855 г. В случае экстраординарных обстоятельств созывался расширенный состав народного тёре, включавший его членов и состав малых тёре. Этот чрезвычайный тёре именовался “верховным” или “большим”, “великим” (“Уллу Тёре”). Он собирался “раз в несколько лет или в десятилетие по исключительно важным событиям, которые требовали всестороннего обсуждения и принятия неотложных, решительных мер” (Малкондуев, Сабанчиев, 1990. С. 147). Так, Уллу Тёре созывался князем Айдеболом в связи с появлением в районе Узун-Калы (близ современного г. Прохладный) русского отряда. Заслушав информацию князя, совет принял решение о военных действиях против указанного отряда и поручил Айдеболу возглавить оборону (Бичиев, 1993. С. 163 (на кар.-балк. яз.)). Очевидно, этим князем был упоминающийся в русских документах XVII в. “Абдаулла-мурза Балкарских князей” (Асанов, 1991. С. 137). Учитывая то обстоятельство, что в русских источниках 1653 г. упоминается один из потомков князя Айдебола – князь Жанбулат Айдеболов (Мизиев, 1991. С. 17), можно полагать, что события, в связи которыми собирался Верховный Тёре, происходили не позднее первой половины XVII в.

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

Уллу Тёреге энди ыспас этейик,
Джерсизлеге Ылышкыны берейик.
Уллу Чегемге Уллу Тёреге джол
этдик,
Рачикъауланы арты бла думп этдик.

Возблагодарим теперь Большой
Тёре,
Безземельным Ылышкы (мест-
ность) раздадим.
Путь держали мы в Большой Чегем
в Большой Тёре,
Рачикауовых до единого мы
истребили.

(Малкондуев, Сабанчиев, 1990. С. 157).

Один из последних созывов Верховного Тёре произошел в связи с событиями 1828 г., связанными с военным вторжением отряда ген. Г.А. Эмануэля в Карачай. “В Чегеме, у здания часовни Байрым, был собран Уллу Тере, где... решили защитить Карачай” (Малкондуев, Сабанчиев, 1990. С. 154).

В старинной песне-плаче о хане Бёкюрлю Карачае, записанном в 1985 г. экспедицией Карачаево-Черкесского государственного педагогического института во главе с М.А. Хубиевым, есть такие слова:

Ой, Эски-Джуртда да Уллу-тёрени
кесген ишлерин ким джакълар,
Тюзде да къалгъан кабак-ёзденле-
ни итлерин да ким санар.

Ой, кто теперь забудет исполнять
решения Уллу Тере в Эски-Джурте
(Архызе),
И кто посчитает бесхозных собак,
оставшихся от кабацких узденей.

Согласно этнографическим материалам, Уллу Тёре карачаевского народа проводился в Архызе, а позднее скорее всего был перенесен в местность Гырнайла, в Большом Карачае (Карачаевцы и балкарцы... 2001. С. 419). Таким образом, в отличие от других общественных представительных органов, Уллу Тёре не избирался, а формировался из членов уже избранных тёре. Имеющиеся данные свидетельствуют, что участие знати в работе данного органа было обязательным; именно князья председательствовали на заседаниях Большого Тёре и они же созывали этот совет.

В XVIII в. возник высший орган – *мехкеме* (от араб. *махкама* “суд”), функции которого полностью слились с функциями Халк тёре, за которым и закрепился данный термин. В состав мехкеме по должности входил и глава духовенства – кадий (*къады*) Карачая. Карачаевский мехкеме получил признание как у балкарцев, так и среди абазин, кабардинцев и ногайцев. В его заседаниях принимали участие абазинские князья Лоовы, Джантемировы, Бибердовы, уздени (*агмиста-ду*) Абуковы, кабардинские князья Мисостовы, уздени (*тлекомтлеши*) Тамбиевы, ногайские князья Карамурзины, Тугановы и др. У северной окраины Учкулана местность, где некогда заседал данный орган, по сей день носит наименование “Мехкеме”.

Малый тёре (*гитче тёре*; *эл тёре*), вероятно, на начальном этапе своего существования представлял собой совет старейшин родов Карачая и Балка-

рии. Позднее, с разрастанием и сегментацией рода, трансформацией самой общины из кровнородственной в соседскую, установился выборный принцип и эль-тёре стал своеобразным исполнительным органом, в котором заседали уже знать. В его состав избирались, как правило, представители наиболее крупных родовых поселений (*тукъум тийре, тукъум эл*). По данным полевых материалов, определенное время в состав малого тёре избирались представители тукумов, насчитывавших не менее шести патронимий-*атаулов* (ПМ. 1988 г., личный архив М.Д. Каракетова, г. Карачаевск; ПМ. 1992 г., М. Борлаков, г. Карачаевск, личный архив Р.Т. Хатуева).

Данная форма тёре зафиксирована в Учкуланском, Картджуртском, Хурзукском, Дуутском, Лахыранском и других обществах Карачая, объединявших несколько тысяч дворов (Волкова, 1974. С. 108; Иоанн Царевич. Багратион. S. 3693). Сохранились упоминания о том, что особым почетом в Карачае пользовался Учкуланский малый тёре, который носил в народе эпитет *Хан-Къарачайланы сыйлы төрелери* – “Почтенный тёре Хан-Карачаевичей”, т.е. узденей. Малый тёре был и в сел. Марджасын-Кала, на заседание которого в начале XVII в., говорится в предании, съехался весь Карачай с целью решить вопрос об отражении нашествия крымских войск (ПМ. 1990 г., инф.: А.И. Шидакова, 1901 (по паспорту)–1992).

В балкарских обществах “От заинтересованных сторон зависело по важному делу обратиться, не ездя в Балкарию (верхне-черекское, или собственно Балкарское общество. – *Ред.*), к своему Тёре... Споры о владении, пользовании и распоряжении землей разрешались в существовавших во всех горских обществах судах-Тёре”, – пишет Б.А. Шаханов (Шаханов, 1991. С. 149).

Авторитетным малым тёре, помимо Балкарского (верхне-черекского), являлся тёре Чегемского ущелья. Здесь члены совета собирались на площадке, близ сел. Уллу-Эль, иногда – в часовне Байрым. Позднее, в XIX в., в местечке Доннгат, между селениями Уллу-Эль и Думала, было построено специальное здание для заседаний тёре, развалины которого по сей день называются “Тёре джыйылгъан юй” – “Дом заседания тёре”. Скорее всего Чегемское тёре вплоть до конца XVII в. выполняла функцию Уллу тёре всех карачаево-балкарских обществ, на что указывают предания, собранные в Карачае и Балкарии (Малкондуев, 2001. С. 194).

Не меньшее значение имел малый совет Холамского ущелья. Известно, что именно в этом ущелье обнаружена арабиграфичная плита с упоминанием проходившего в 1715 г. тёре (Малкондуев, Сабанчиев, 1990. С. 151). Выборы в малый тёре были двухступенчатыми. На первом этапе аульный сход избирал пять или семь выборщиков, кандидатуры которых до этого тщательно обсуждались на *ныгышах*, где взрослые мужчины проводили досуг, обменивались мнениями, иногда вырабатывали согласованные решения. На втором этапе указанные выборщики избирали из своего состава одного представителя в малый совет. Точно так же из членов малого тёре выдвигался один представитель в Халк тёре (Малкондуев, Сабанчиев, 1990. С. 145, 146). Таким образом, существовала возможность того, что одно и то же лицо в Балкарии могло быть полноправным членом сразу двух тёре – малого и народного, в Карачае это запрещалось нормами права.

Относительно небольшое количество членов тёре (5–7–9 человек) позволяло оперативно решать многие вопросы общественной жизни аула. Эль тёре,

как и Халк тѐре, проводил свои заседания вне поселения; так, в Учкуланском обществе он собирался в отдельно стоящем, специально огороженном помещении, в поле, близ аула (ПМ. 1988 г.). Ограничений в сроках пребывания в качестве члена совета – *тѐречи* – не было: один и тот же человек мог избираться в тѐре неоднократно. Решающее значение при выборах играло мнение наиболее многочисленных и влиятельных фамилий. Необходимо отметить, что в тѐре всех уровней выбирались люди, обладающие высокой общественной репутацией, получившие в народе всеобщее признание своей рассудительностью, беспристрастностью и принципиальностью (ПМ. 1991 г., инф.: А.И. Семенов, г. Карачаевск).

На позднем этапе обязательным было участие в работе тѐре мусульманского священнослужителя, который помимо шариатского обеспечения деятельности совета выполнял и обязанности секретаря. Кроме вопросов организации хозяйственного и административного управления, эль-тѐре обладал и определенными судебными функциями. Важной функцией этого тѐре был контроль за поддержанием в норме аульной ирригационной системы. Надзор осуществлялся с помощью специальных уполномоченных лиц: *илипинчиле* (“канавники”) следили за исправностью главных каналов, *суучула* (“водники”) распределяли воду по дворам. Как отмечают исследователи, среди горских народов Северного Кавказа “наиболее строгое распределение воды было у карачаевцев” (Калоев, 1981. С. 66). Эта строгость была невозможна без постоянного контроля, осуществляемого эль-тѐре и старшиной селения, который именуется “кекхуд” в русских документах первой половины XIX в. или гекгихут. Со временем функции надзора все более сосредоточивались в руках последних. Поскольку старшинскую должность занимали именно князья и высшие разряды узденей, то контроль над всей ирригационной системой перешел в их руки, что позволяло ей значительно упрочить свое могущество, в первую очередь экономическое. На примере Картджуртского общества К.М. Текеев показывает, что на живших здесь биев Крымшамхаловых “не распространялась строгая очередность полива участков... и здесь для них не существовало никаких ограничений... Они являлись господами, властелинами” (Текеев, 1989. С. 71). К XIX в. значение аульных тѐре упало и в пределах селений решающую роль играло мнение глав или старшин селений. Решения малого тѐре были обязательны к исполнению во всех поселениях, входивших в горское общество.

Сословно-корпоративные органы (бий тѐре; ѓзденле тургъан тѐре). Данные институты вначале были призваны регулировать отношения лишь внутри самих привилегированных сословных групп, а позднее стали играть роль управленческих органов. Прообразом княжеского совета-тѐре (*бий тѐре*) был упоминаемый в фольклорных источниках “тѐре Карчи” – *Къарча Тѐре*. В нем были представлены аристократические роды, возводящие свое происхождение к Карче – легендарному предводителю карачаево-балкарского народа (Крымшамхаловы, Дудовы, Карабашевы и др.). Тѐре Карчи обладал правами изменения сословного статуса представителей неаристократических или не княжеско-дворянских социальных групп. Решение об этом оглашалось спустя 40 дней после его принятия.

Со временем княжеский тѐре фактически узурпировал право окончательного решения о приеме мигранта в общество или изгнании из него. Этот

тёре обладал правом выносить смертную казнь, а для приведения смертных приговоров в исполнение существовала должность оплачиваемого палача-*джалдата* или *дохджуукъ*. В этой должности утверждались или служилые уздени (*сарайма-ёзден*), или представители чанка. Сохранилось одно из наименований княжеского совета – *туру сёзлю Тёре* – “Тёре истинного слова” (ПМ. 1988 г.).

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

Бий тёре создавались и внутри той или иной княжеской фамилии, где рассматривались вопросы, касающиеся внутрифамильных вопросов. “В прошлом такие советы были у Абаяевых, Малкаруковых, Урусбиевых, Крымшамхаловых [а также Дудовых, Карабашевых], куда, по усмотрению князя, приглашались и другие лица” (*Малкондуев, Сабанчиев*, 1990. С. 147).

В заседание княжеского тёре допускался представитель высших разрядов сырма-узденей (букв. “белые” уздени). На это указывают некоторые источники. Так, в историко-героической песне “Хасаука” перечисляется сословный состав данного тёре:

Бассинакъ-бий, чанка, сырма – бир къарач, Сизсиз элге билек болгъан эм та- янч, Джыйылгъыз Тёре оноу этерге, Тушманланы Къарачайгъа иймеzgе.	Бассинаки – би, чанка и сырма (т.е. сырма-уздени), Вы оплот и опора народа, Собирайтесь на Тёре обсудить, Как врагов в Карачай не пустить.
---	--

Из текста видно, что речь идет не о Халк тёре, в котором были представлены все категории узденского сословия, а именно о княжеском тёре, где участвовали лишь би, чанки и высшая прослойка узденей. Последних представляли в тёре уллу-уздени (“большие уздени”) Боташевы, Байрамуковы, Байрамкуловы, Салпагаровы, Хубиевы, Узденовы и др. Бий тёре созывался старшим князем (олием) по мере необходимости и проводил свои заседания в условиях предельной закрытости.

В особых случаях созывалось “княжеское совещание” (*бий кенгеш*) – расширенный состав княжеского тёре, в котором принимали участие и представители узденей. На нем рассматривались вопросы организации обороны от внешней агрессии, проблемы взаимоотношений с соседями. Здесь же решались вопросы закрепления сословного статуса за лицами, переселившимися из других этнических общностей, прибывшими в общество. Для выяснения этого вопроса направлялись двое уполномоченных на родину мигранта, которые выясняли прежнюю сословную его принадлежность и докладывали о результатах поездки. Этот вопрос был крайне серьезным, поскольку с ним были связаны права, привилегии и т.п. Собирался он также для того, чтобы довести до конца принятые на тёре решения.

Имеются данные о функционировании в прошлом тухумно-каумных (родовых) тёре, которые иногда именовали *ёзденле тургъан тёреле* – узденские тёре. Судя по всему, они были достаточно сильны и влиятельны, на что

обращали внимание еще в XIX в. (ЦГА РСО-А. Ф. 262. Оп. 1. Д. 71. Л. 109–119об.).

Традиционные должности. Высшим должностным лицом в Карачае и Балкарии, “старшим князем” в позднем Средневековье является верховный правитель, носивший титул *уллу-бий* кар.-балк. “большой князь”, редко – *къанкъар-бий* или *олий* (от араб. “уали” – “правитель”). Как отмечал Б.А. Шаханов, на эту должность избирался “обыкновенно старейший и влиятельнейший из таубиев”, а по М.К. Абаеву, «старейший и достойнейший из таубиев носил звание “олий” и он правил всем народом». А.М. Буцковский в самом начале XIX в. (1812 г.) указывал, что карачаевцы “имеют свое дворянство и князей, из коих старший ими управляет вроде старшины” (СЭПКРНЧ. 1985. С. 34).

Скорее всего на начальном этапе верховный правитель избирался народным тѐре, однако с течением времени данный пост автоматически закреплялся за старейшим из биев лицом. В Карачае данная должность была наследственной привилегией князей Крымшамхаловых уже в первой половине XVII в. В 1639 г., согласно русским документам, в качестве владельцев части Карачая фиксируются братья Эльбуздук и Гилястан Бекмырзаевичи Крымшамхаловы. Правителем Карачая именуется в исторической песне “Каншаубий” их старший брат – Камгут Бекмырзаевич, младший брат которого, Каншаубий, называется “ханом”. Вероятнее всего, до принятия ислама верховный правитель назывался не олием, а именно ханом. Последними из документально зафиксированных олиев Карачая были Ислам и его сын Магомет Крымшамхаловы (из подразделения – *атаула* Ачахматлары), жившие в последней трети XVIII–XIX в. Таким образом, свыше двух столетий именно Крымшамхаловы носили в наследственном порядке звание олия Карачая. Принцип выборности в таком случае имел формальный характер.

В Балкарии должность верховного правителя занимали представители разных таубийских родов. Известно, что в XVII в. Уллу тѐре созывался князем Айдеболом (родоначальник Айдеболовых), который, вероятно, и являлся старшим князем Балкарии. Как уже отмечалось, правом созыва Уллу тѐре обладал именно верховный правитель. В конце XVII – начале XVIII в. олием Балкарии был представитель другой таубийской фамилии – Сосран (Алчагир) Кучукович Абаев. Должность олия была пожизненной и при жизни старший князь мог лишиться своего сана лишь в исключительных случаях как, например, по причине слабоумия и иных тяжких болезней, обуславливающих недееспособность лидера.

Олий сосредоточивал в своих руках высшую исполнительную власть, возглавлял практически все основные институты – Халк, Уллу, Бий тѐре и т.д. Правда, полномочия его были в известной мере ограничены сословно-корпоративными органами. “Белая кость” не была заинтересована в сильной централизации власти и нередко олий встречал серьезную оппозицию в своей собственной сословной среде. Иногда соперничавшие князья приводили в страну иноземцев. Все эти обстоятельства заставляли верховных правителей проводить весьма осторожную политику, что на деле приводило к тому, что все практически мало-мальски значимые вопросы решались с обязательным учетом мнения (если не единогласия) старейшин бийских родов.

Наиболее обширные полномочия за олием сохранялись в основном в сфере военного управления. Все бии обязаны были по первому зову верховного правителя выступить с оружием и своими узденями принять участие в походе. Дела ослушавшихся решались на Халк тёре, который мог принять весьма суровые меры в отношении виновных, например, физическое истребление по решению тёре карачаево-балкарских княжеских родов Боташевых в обществе Малкар (Балкарском) и Рачикауовых в Чегеме, представителей карачаевских биев. Главной опорой его власти были дружинники. Верховному правителю подчинялись старшины/старосты горских обществ (*эл тамада, эл башчы*). В сведениях первой половины XIX в., перед окончательным присоединением Карачая к Российской империи, упоминаются должностные лица “кекхуд – староста” (Г.-Д., 1849. С. 57–103). Возможно, к этой же категории относился и билитли, имевший, согласно документу 1796–1803 гг., “достоинство бегов” (РГВИА. Ф. 482. Оп. 1. Д. 192. Л. 135–143), т.е. князей. В связи с этим можно указать на кумыкский термин “билитли”, относившийся к семействам уллу-узденей (ГАКК. Ф. 348. Оп. 1. Д. 6. Л. 1–239).

Особую профессиональную и впоследствии социальную прослойку составляли бегеулы, выполнявшие судебно-исполнительские, надзорные, полицейские и фискальные функции. “Через бегеулов, – отмечается в документах, – старшины, Валий..., требуют к себе людей нужных по разным общественным и служебным делам, а потому каждый должен беспрекословно повиноваться; если же, напротив сего, кто-либо ослушается требований, передаваемых через бегеулов и не явится к назначенному времени, тот подвергается оштрафованию... Если бегеул объявляет кому-либо, что общество или мехкемеевцы присудили взыскать с него за какое бы то ни было преступление штрафов, тот ни под каким видом не смеет сопротивляться, грубить против бегеулов и, словом, обязан повиноваться решению суда; если же виновный напротив поступит в противность сего постановления, тот подвергается новому штрафу” (РГВИА. Ф. 14257. Оп. 3. Д. 435. Л. 11–12об.).

Исходя из этнографических материалов, собранных в Карачае, следует, что звание бегеул было наследственным, что придает данной группе сословный признак; она по правам и повинностям была близка к основной массе узденей (кара-узденям).

Дружина (княжеские нукеры). Олий не только руководил народным тёре, но имел в подчинении княжескую дружину – нукеров, муртазаков (*бий нёгерле, мыртазакъла, салымчыла, сарайым-эрле*), в которой военная служба была профессиональной. Для ее содержания князь получил права сбора специальных податей. Воин-дружинник выполнял “силовые” функции – охрана границ, военно-полицейские и др.

К числу дружинников относились бегеулы, а также личная охрана князя – кул-казаки, о которых упоминает А.Н. Дьячков-Тарасов: «На особом положении был третий ряд кулов, 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 нукеры, охрана бия» (Дьячков-Тарасов, 1928. С. 145, 146).

По сообщению карачаевского сказителя Г.Ч. Казиева (а. Хурзук), в старину у каждого бия и чанка, а также у многих узденей (например, у Хубиевых)

имелись кул-казаки. “Когда кул-казaku исполнялось 20 лет, то его женили на женщине из *эгетов* [служанок]. После рождения сына его полагалось держать в специальном доме, обучая его играм. По рождению девочки ее отдавали в эгеты... За отвагу кул-казaku преподносили специальный приз – *сюлтюк бычак* (боевой нож)”. Кул-казак заключал брак лишь с согласия своего бия или узденя (ПМ. 1991 г., инф.: Гиназ Чомаевич Казиев, 1903 г. р., аул Хурзук; Харшим Батдалович Алиев, 1909 г. р., аул Карт-Джурт). Другое наименование данной категории – “тургъан къазакъ”. В народе говорят: *Тургъан тёрени сагъайгъанлыгъына тургъан къазакъ аталыр, кесген аджаллыгъа тургъан къазакъны окъсуз ушкоку атылыр* – «Для охраны тёре (букв. “тургъан тёре”) используется турган-казак, а для приговоренного к смерти ружье турган-казака без пули выстрелит». Схожее явление имело место и в Балкарии. Известно, что балкарский олий Сосран Абаев “создал из своих чагаров особых стрелков” (Абаев, 1993. Т. 1. С. 177).

Письменные источники 1840-х годов фиксируют в Карачае должность *чауш* (в значении “десятник”) (Г.-Д., 1849. С. 57–103), которая, очевидно, также связана с дружиной. Это косвенным образом указывает на десятичный принцип структуры карачаево-балкарской дружины.

Духовенство. Специфическую систему управления составляла прослойка священнослужителей. До принятия ислама духовные дела велись жрецами (*табалтайла, чоппачыла*) и шаманами (*къымсала, хам-джаула, ады-хамла, хама-хырсаала*). Домусульманский период отразился в сохранившихся терминах, связанных с институтами христианского духовенства, в частности, от греч. *папас* “поп” происходят кар.-балк. наименования священнослужителей *бабас, къарт-бабас, къара-бабас*. С принятием ислама христианские, так же как домотехнические, культы и институты постепенно были или утрачены, или перешли в иные обрядово-культовые позиции, не влиявшие скольконибудь на исламскую религиозность и обрядовую практику карачаевцев и балкарцев.

Имеющиеся материалы позволяют обозначить следующую иерархию мусульманского духовенства Карачая и Балкарии: старшая (глава духовенства и главный шариатский судья – кадий, “народный эфенди” *халкъ апенди*), средняя (раис-имам горского общества обществ – *эл апенди*; имам-хатыб квартальных мечетей, преподаватель духовных школ – *устаз*), низшая (муэдзин-азанчы, учащийся духовных школ – *сохта*).

По заключению Комиссии для разбора сословных прав горцев Кубанской и Терской областей (1885 г.), до присоединения к России в Карачае “суд и расправа (мехкеме) находились в руках первых двух сословий: бий и уллу-уздень, то есть членами суда могли быть только лица этих двух сословий, но с непременною участіем народного эфенди” (Сборник документов по сословному праву... 2003. Т. I. С. 140).

В числе “народных эфенди” (кадиев) Карачая документы XIX в. упоминают таких деятелей, как Гази-эфенди Агуев, или Агаев (1820-е годы), Хаджи-Ахмет (1826–1828). После присоединения Карачая к России кадиями были Абдул-эфенди из аула Бабуковского (с 1828 г.), Магомет Хубиев (Кадох-улу) (упоминается с 1840-х годов), Муртазали Алиев (с 1855 г.). Позднее в документах 1860–1890-х годов фиксируются кадии горского словесного суда –

карачаевцы Магомет Байрамуков, Исмаил-Солтан-хаджи Кочкаров, Токмак-хаджи Акбаев, Хаджи-Бекир Батчаев, Джагафар Хачиров.

Следует отметить, что мусульманское духовенство Карачая и Балкарии играло огромную роль в жизни общества. Оно сложилось в духовное сословие с социальными привилегиями, вхождение в которое означало освобождение от каких-либо, кроме духовных, повинностей. Как отмечали русские авторы XIX в. относительно Карачая, что вполне можно отнести и к Балкарии, исламское духовенство “вообще может быть сравнимо с нашим... духовенством, только с той разницей, что у нашего духовенства звание большей частью наследственное, между тем как у горцев дети знаменитых эфендиев и кадиев в редких случаях делаются муллами или эфендиями и потому звание это только личное, избавляющее носящих его и их семейства от всяких повинностей только до смерти, после чего семейства мулл переходят в сословие узденей или вольноотпущенников, смотря к какому сословию принадлежали умершие” (ГАКК. Ф. 774. Оп. 1. Ед. хр. 650).

4. УСТАНОВЛЕНИЕ ИСКУССТВЕННОГО РОДСТВА

Приблизиться к пониманию феномена родства, его эволюции и роли в истории карачаево-балкарского народа невозможно без широкого привлечения материалов. Забегая вперед следует отметить, искусственное (духовное) родство, его функциональная особенность и формы проявления на различных этапах истории Карачая и Балкарии, поскольку карачаевцы и балкарцы в силу известного консерватизма традиций искусственного родства сохранили до наших дней некоторые обычаи молочного родства, побратимства, родства с “другим домом”.

Рассмотрим виды адопции, которые возникают при обрядах детского цикла: повивальное родство, родство с женщиной, производящей первое кормление новорожденного и эмчекство, аталычество, а также при побратимстве (*ант-къарнаш*) и опекунстве (*осуилукъ, ысхылтылыкъ*). Последний термин *ысхылтылыкъ* и связанное с ним обозначение социальной группы *ысхылтыла/ысхылты-къаум* в карачаевском диалекте карачаево-балкарского языка понимаются как “не титулованное покровительство” или “сирота с привилегиями” – нечто вроде древнерусских сколотных людей.

Повивальное родство. В обществах Малого и Большого Карачая, Балкарии в прошлом установление псевдородства при приеме родов в системе институтов искусственного родства имело повсеместное распространение. Термин, определяющий повитуху – *аначы* (*аначы къатын, реже уста къатын, туудургъан къатын*) – в качестве “родственницы” – киндик ана – все еще находится в активном словаре пожилых карачаевцев и балкарцев. В зависимости от того, идет ли речь о повитухе как о некоем абстрактном лице, принимающем роды, или же о частной женщине, принимавшей его собственное появление на свет, зависел и выбор конкретного термина. В первом случае употреблялось слово “аначы” – “повитуха”, а во втором – “киндик ана” – “пуповинная мать”, что подчеркивало отношение человека к “своей” повитухе как к человеку близкому, равному матери. *Киндик ана* в свою очередь относилась к ним как к своим детям и часто называла их “мой сын” –

“джашым” или “моя дочь” – “кызым” (ПМ. 1997 г.: большинство информантов). Иногда же с гордостью говорили: “Мен аны киндик анасыма!” (“Я его/ее пуповинная мать!”) (ПМ. 1997 г., Мухтар Биджиев, 1925 г. р., а. Первомайский).

Основные функции аначы состояли в родовспоможении (в облегчении мук роженицы, слежении за температурой ее тела и правильным прилежанием ребенка в чреве матери, принятии новорожденного), перевязывании и отсечении пуповины, а также в “сохранении” ребенка и матери от вредного влияния потусторонних сил и т.д. Ключевым моментом в этой цепи является отсечение пуповины. Это действие обуславливало приобретение аначы статуса “пуповинной матери” (киндик ана) новорожденного (джангы туугъан). Иногда в силу последней своей роли аначы называли еще киндик кесген кыатын – “женщина, отсекающая пуповину” (ПМ. 1997 г.: все информанты). В Карачае и Балкарии каждый человек имел свою киндик ана. Причины возникновения подобного отношения к женщине, отсекавшей пуповину, заключены, с одной стороны, в сакрализации карачаево-балкарцами самого акта деторождения, с другой – в их представлениях о существовании магической связи между ней и принятым ею ребенком. Карачаевцы и балкарцы полагают, что с перевязыванием и последующим отсечением пуповины обрывается не только физическая, но и некая сакральная нить, связующая младенца и мать (ПМ. 1997 г.: основная часть информантов). В связи с этим действия киндик ана как бы приравнивались самому акту деторождения, обуславливавшего уравнивание статусов (по крайней мере на мыслительном уровне) матери новорожденного (туугъан ана, кеси анасы) и его киндик ана. Кроме того, по представлениям карачаевцев и балкарцев, ребенок наследует некоторые духовные (доброта, мудрость и т.д.) и физические (долголетие, плодовитость и др.) качества своей киндик ана.

Потенциальная киндик ана, как правило, была многодетной кормящей матерью, известной своей мудростью, добротой и иными морально-нравственными качествами. Социальное происхождение киндик ана играло немаловажную роль в обрядово-культурной жизни народа, связанной с родами. Как правило, она принадлежала к узденскому сословию (ПМ. 1997 г., Папа Лоова, 1917 г. р., а. Первомайский).

Помимо этого существовали и чисто практические причины бытования повивального родства. Относительная политическая стабильность позволяла карачаевцам и балкарцам использовать все рычаги внутренней духовной и социальной консолидации общества и отдельных его частей. Так, посредством повивального родства расширялся круг родственников как семьи ребенка, так и повитухи, а в условиях феодального уклада жизни обществ Карачая и Балкарии установление родства являлось одним из основных способов заключения надежного, в том числе политического – посредством династических браков, союза.

Изначально аначы и киндик ана были двумя разными участницами родовспоможения, чему служат и строки старых карачаево-балкарских зикров, описывающие рождение Мухаммеда. Здесь функции “аначы” приписаны двум гуриям: Мариям и Асият (*Зикирле*, 1991. С. 9). Аначы выполняла непосредственно функции повитухи, обладая специальными практическими и религиозно-магическими знаниями и опытом. Для совершения же ритуального

обряда перевязывания и отсечения пуповины (*киндик кесиў/киндик кесмек*) (Шаманов, 1974. С. 83; КБРС. 1989. С. 347) специально приглашалась другая женщина – *киндик ана* (ПМ. 1997 г.).

Впрочем, иногда ритуальное действо по перевязыванию пуповины в карачаево-балкарских родинах вместо *киндик ана* могла исполнить и сама *аначы*, однако подобное случалось лишь при приеме “незапланированных” родов, когда возникала необходимость оказания срочной помощи роженице, но в силу тех или иных причин, например, удаленности от селения или при “срочных” родах и т.д., не были заранее приглашены *аначы* и потенциальная *киндик ана*.

Как правило, *аначы* и *киндик ана* приглашали родственники мужа, редко – близкие роженице люди. В старину первые роды у карачаево-балкарок происходили в доме родителей, для чего за месяц-два до родов в так называемый период тяжести (“*тиширыўну аўур заманы*”) (КБРС. 1989. С. 639) роженица в сопровождении свояченицы (*апсын*) 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 “*баш байлаб къайтыў*” – “возвращение с повязанной головой” (Шаманов, 1980. С. 81; Косвен, 1946. № 1. С. 31; Он же. 1948. № 1. С. 11; Он же. 1961. С. 80).

При рождении первенца (*тюньюч/тунъуч*) и *аначы*, и *киндик ана*, как правило, выбирали и приглашали родители роженицы. В тех случаях, когда роженица принадлежала к высшим сословиям Карачая и Балкарии – князьям (*бий/таўбий*) или дворянам (*ёзден*), *аначы* и/или *киндик ана* приводили с собой *аталыки* (Косвен, 1946. С. 31; Он же. 1948. С. 11; Он же. 1961. С. 80).

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 (Шаманов, 1980. С. 81; Косвен, 1946. С. 31; Он же. 1948. № 1. С. 11; Он же. 1961. С. 80). 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” (ПМ. 1997 г.: Люза Дудова 1935 г. р., а. Мирный).

Авторы в конце XIX – начале XX в. отмечают достаточно высокий уровень практических знаний и умений карачаево-балкарских повитух (Щукин, 1913. № 1–2. С. 62), которые были рьяными сторонниками обряда традиционного родовспоможения, испытывали суеверный страх за будущее ребенка и его матери, полагая, что неисполнение ритуальных магических действий повлечет за собой интервенцию отрицательных потусторонних сил: черных джинов (*къара джинле*), шайтанов (*шайтанла*), оборотней и ведьм (*обурла*) и других темных сил (ПМ. 1997 г.: все информанты).

Со второй половины XIX в. с развитием просвещения и системы здравоохранения, широким строительством пунктов неотложной медицинской помощи и родильных домов роды дома при помощи повитух стали менее предпочтительны и происходили уже крайне редко (Смирнова, 1983. С. 142; ПМ. 1997 г.). В настоящее время традиция народного акушерства и обычай повивального родства у карачаевцев и балкарцев практически прекратили

свое существование. Как некое остаточное явление от повивального родства можно отметить сохранившуюся традицию одаривания акушеров.

Основополагающие критерии подбора повитух (*аначы*) 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 (Щукин, 1913. С. 62). Считалось, что она должна иметь “легкую руку” (*кьо́лу дженгил*) и “хороший характер” (*ариу́ хали*) (ПМ. 1997 г.: все информанты). 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”» (Листова, С. 506).

Статус *аначы* в Карачае и Балкарии был институционализирован, что не могло не сказаться на ее роли, которую она играла в ритуальной жизни общества. Опытные *аначы*, обладая исключительными способностями и нередко скрытым (тайным) знанием, были известны далеко за пределами своего аула и являлись персонами всеобщего уважения.

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 иммитативной магии (Чурсин, 1914. С. 182; Шаманов, 1980. С. 82; Смирнова, 1983. С. 68; Листова. С. 504; и др.).

У карачаевцев и балкарцев, как и других народов мира, всякая замкнутость мешает быстроте родов. Строго-настрога запрещалось завязывать узлы в доме, где была беременная женщина. Поэтому старались развязывать все узелки не только на одежде роженицы, но и у всех домочадцев, распускали роженице волосы, раскрывали все двери, ворота, печные заслонки, шкафы, сундуки. Развязывали вообще “все, что могло быть завязано” и в том числе отпирали все замки, разряжали оружие, раскрывали ножницы и т.д. (Алиев, 1927. С. 128; Смирнова, 1983. С. 68; ПМ. 1997 г.: все информанты). Данный обычай в Карачае и Балкарии носил название *туйюлмек тешген* – “развязывание узлов” (КБРС. С. 670; Шаманов. С. 82). В случаях если роды осложнялись, прибегали к *дополнительному завязыванию и развязыванию* узлов. «Для этого брали тесьму, завязывали на ней узлы и затем развязывали их, приговаривая: “Роди так же легко, как мы развязываем эти узлы”» (Шаманов. С. 82).

Одной из основных функций *киндик ана* заключалась и в том, что она обмазывала губы ребенка своим молоком, дабы тот перенял все ее положительные качества (Боташев, 1999. С. 248). Главная роль *киндик ана* сводилась к исполнению обряда “отсечения пуповины” (ПМ. 1997 г., Байдымат Алботова, 1922 г. р., а. Первомайский), на это же указывает и сам термин “*пуповинная мать*”, которая заключается в перевязывании пуповины новорожденного жгутом, составленным из материнских волос, и последующем ее отсечении. Образовавшуюся ранку повитуха посыпала золой или же накладывала на нее пучок паутины (Шаманов, 1980. С. 83; Смирнова, 1983. С. 68).

В отдельных случаях повитуха или женщина, желающая стать *киндик ана*, вступая в отношения искусственного родства с семьей роженицы и стремясь дополнить и еще более укрепить эти отношения, имитировала первое кормление и тем самым вступала в молочное родство (*сют джууукълукъ*). Этим объясняется желанием *киндик ана* обрести более высокий статус в родственных отношениях посредством объединения в себе роли как *киндик ана*, так и *сют ана* – молочной матери.

Необходимо также отметить о знаково-символической стороне упомянутого обычая. В представлениях карачаевцев и балкарцев, роженица в течение 9–11 дней до дня пеленания считалась нечистой (*Каракетов*, 1999. С. 118–124) и над ней полагалось провести обряд очищения *тазаланьу/тазаланьумек адет*, заключающийся в купании на 3-й день после родов “серебряной” водой “*кюмюшсуху*” (или, как правило, *кюмюш-суу*) и посыпанием муки от очага до места родов, смазывании колен и локтей топленным маслом (Личный архив М.Д. Каракетова, кас. № 2, инф.: Джинджу Кала-Гериевна Дотдугева, 1907 г. р., а. Морх). Название “серебряная вода” связано с тем, что в корыто (*джууунчакъ тегене*) с водой опускали серебряные предметы, так как считалось, что серебро обладает магическими (в первую очередь очищающими) свойствами (ПМ. 1997 г.: большинство информантов). До обряда очищения мать не могла кормить своего ребенка и даже дотронуться до него. Этой же процедуре подвергалась и повитуха, так как считалось, что «свершившиеся роды оскверняли не только родившую женщину, но и всех “прилучившихся при родах”» и ритуальное очищение “позволяло повитухе идти и принимать следующего ребенка” (*Листова*, 1983. С. 510, 511). После этого сакрализованный статус повитухи определялся термином “*абайланы обуркюмюш*” – “Божественная всезнающая/мудрая серебряность” (*Каракетов*, 1995. С. 28, 52, 55, 91; ПМ. 1990 г., инф.: Джинджу Кала-Гериевна Дотдугева, 1907 г. р., а. Морх).

Следующее обрядовое действие заключено в манипуляциях *аначы* с последом. Согласно традиции, *аначы* закапывала послед в местах, “где не ступала нога человека” – около реки или в конце огорода. С рождением ребенка *киндик ана* одаривали “благородной” материей и/или деньгами, особенно щедро – если рождался мальчик, тем более первенец (*тюньюч/тунъуч улан*) или долгожданный наследник. Данное событие справляли особенно шумно (*Шаманов*, 1980. С. 89). Ритуальные 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 “*джау джиб*”, смазанному жиром и т.п.), выстрелами в воздух и т.д. (*Шаманов*, 1980. С. 89; *Борлаков*, 1998. С. 125). В этом случае отношения с семьей *киндик ана* были особенно крепки и трепетны. В первенце видели живое воплощение перво-человека, блюстителя правил поведения, берущего свое начало со времени оно-го и, тем самым, выступающего провозвестником будущей жизни, судьбы (*Каракетов*, 1999. С. 211–215). К матери первенца полагалось обращаться ласковым словом – *шешей-ана*. Обычай предписывал строгое соблюдение брачных ограничений между семьями роженицы и повитухи (*Ковалевский*, 1890. Т. 1. С. 215). Родство с *киндик ана* считалось нерушимым, и вступать с ее детьми в брак запрещалось. В то же время отношения родства огра-

ничивались лишь рамками двух домов, не распространяясь на ближайших родственников и *атаулы*, к которым они принадлежали (ПМ. 1997 г., Тамара Крымшамхалова, 1922 г. р., а. Мирный). Семье же самой *киндик ана* всегда оказывалась поддержка и при необходимости помощь (ПМ. 1997 г., Мухтар Биджиев, 1925 г. р., а. Первомайский). “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” (ПМ. 1997 г., Хафсат Мамчуева, 1929 г. р., а. Терезе). Люди всегда помнили о своей *киндик ана*. Ее приглашали на торжества, посвященные её же “сыну” 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. Ей и ее семье полагалось преподносить подарки: одежду, украшения и прочее, всячески помогать в дальнейшей жизни и оказывать различные знаки внимания” (ПМ. 1997 г., Папа Лоова, 1917 г. р., а. Первомайский). Незнание своей *киндик ана* (без видимых причин) расценивалось обществом как проявление ханжества, неблагодарности, невоспитанности.

Обычай первого кормления и установление искусственного родства с кормилицей. Обычай первого кормления с последующим установлением искусственного родства с кормилицей был издревле известен карачаево-балкарцам и заключался в том, что после того, как *киндик ана* перевязывала и отсекала пуповину, *аначы* купала новорожденного (*джангы туугъан*) в теплой воде и, завернув в мягкую матерiu, передавала в руки третьей женщины – молочной матери (*сют ана*), специально приглашенной к этому моменту для совершения обряда первого кормления (Шаманов, 1980. С. 83; Карачаевцы... 1978. С. 256; ПМ. 1997 г.: все информанты). При этом *сют ана* следовало дать новорожденному правую грудь (*онъ эмчек, кёкюрек бермек*). Выбор в пользу правой груди, во-первых, имеет чисто практическое объяснение – она полнее левой (а традиционный этикет требовал демонстрации подчеркнуто уважительного отношения сторон) и, во-вторых, обуславливался представлениями о магических преимуществах молока правой груди (*онъ эмчек*) (ПМ. 1997 г., Лидия Эркенова, 1939 г. р., а. Первомайский). В качестве *сют ана* у карачаевцев и балкарцев, как правило, чаще всего выступала одна из невесток *атаула* или *тукума* (Смирнова, 1983. С. 68; Она же. 1989. С. 218). 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*) (ПМ. 1997 г., Люаза Дудова, 1935 г. р., а. Мирный; Тамара Крымшамхалова, 1922 г. р., а. Мирный).

В случае, когда кормилицей княжеского (*бий*) отпрыска становилась жена кара-узденя, находящегося в вассальной зависимости первостепенного дворянина (*сыйлы/сырма ёзден*), то последний становился *аталыком*, а семья кормилицы – *эмчеками*. Князя одаривали и тех и других землей и скотом (ПМ. 1997 г., Хабиж Дудов, 1906 г. р., а. Учкекен; Люаза Дудова, 1935 г. р., а. Мирный). Этот обычай являлся одним из инструментов по укреплению сюзеренно-вассальных отношений. Так, в ауле Хурзук супруга первостепен-

ного дворянина (сырма-узденя) Маила Боташева после долгих уговоров в нарушение адата, запрещавшего уллу-узденям входить в аталыческие отношения с удельными князьями, приняла на воспитание детей князя (бия) Исмаила Дудова: сыновей Хаджи-Мурзу, Адемея, Тугана и дочерей Джанчык и Чачу. После этого Исмаил Дудов упросил семью Маила Боташева поселиться вне родового селения, тийре Боташевых. При этом аталыку отдали землю в частную собственность (Материал ИЭА РАН. 1997 г., инф. Хабиж Дудов, 1906 г. р., а. Учкёкен).

Посредством кормления грудью (а при усыновлении было достаточно и одного прикосновения к груди) между людьми устанавливалось самое тесное и, согласно представлениям карачаевцев и балкарцев, самое нерушимое, равное кровному (ПМ. 1996 г., Хаулат Тамбиева, 1905 г. р., а. Первомайский) “молочное” родство (сют джууукълукъ / сют ичген джууукълукъ) (ПМ. 1997 г.; КБРС. С. 261).

Карачаево-балкарские нормы обычного права предписывали строгое соблюдение широкой брачной экзогамии, и это правило распространялось и на людей, а в прошлом и на целые тукумы, состоящих в отношениях псевдородства и более всего – “молочного” родства (Иванюков, Ковалевский, 1886. № 1. С. 567; Ланге, 1903; Мусукаев, 1976. С. 123; ПМ. 1997 г., все информанты). Считалось, что молоко матери образуется из ее крови, а потому дитя впитывает в себя в некотором смысле ее кровь (ПМ. 1997 г., Джаппай Чотчаев, 1934 г. р., а. Первомайский). По карачаево-балкарской традиции узы “молочного” родства чтили в течение 7–12 поколений (ПМ. 1997–1998 гг.: все информанты). С принятием ислама это правило стало еще более прочным, в силу его соответствия шариату, устанавливавшему запрет браков между молочными родственниками (Смирнова, 1983. С. 46). Родство “молочных родственников” (*эмилдеш*) и теперь считается самым прочным. Существует пословица: “...материнское молоко величиной с игольное ушко тяжелее арбы, наполненной солью” (“ийнени кёзю кибик бир сют арбаны джюгю кибик бир туздан аўурду”) (ПМ. 1997 г., Магомет Боташев, 1914 г. р., а. Карт-Джурт).

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. В народе причины возникновения данного обычая связывают с тем, что первые два-три дня мать “не в состоянии” кормить своего ребенка, что молоко роженицы еще непригодно для питания (ПМ. 1997 г.).

В настоящее время о ритуальной части первого кормления у карачаевцев и балкарцев помнят лишь люди преклонного возраста, однако установление искусственного родства через первое кормление имеет место и в наши дни. В то же время отношения искусственного родства чаще всего возникают в случае кормления новорожденного чужой женщиной при отсутствии молока у матери (*сют юлюш ичирген*) – кормление частью молока. 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 (ПМ. 1997 г., Байдымат Алботова, 1922 г. р.,

а. Первомайский; Даус Тамбиева, 1924 г. р., а. Первомайский). Этническая принадлежность кормилицы не имеет принципиального значения. При кормлении чужого ребенка женщина, боясь обделить его и тем самым совершить греховный поступок, старается дать ему правую грудь, ибо считается, что это почетная сторона и в ней больше молока. На сей счет бытует специальная поговорка: “онг джаны – онглу джаны” – “правая сторона – превосходящая сторона” (ПМ. 1997 г., Лидия Эркенова, 1939 г. р., а. Первомайский). Сегодня, как и много лет назад, при выборе потенциальной кормилицы (*сют ана*) карачаевцы и балкарцы 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, состоящие в “молочном” родстве (*эмильдешле*), по незнанию могут вступить друг с другом в брак, а это, как считают карачаевцы и балкарцы, – один из самых тяжких грехов (ПМ. 1997 г., Джаппай Чотчаев, 1934 г. р., а. Первомайский; Хафсат Мамчуева, 1929 г. р., а. Терезе; Джанган Батчаев, 1918 г. р., а. Учккен; Зоя Чомаева, 1939 г. р., а. Учккен и др.).

Определяющим при выборе потенциальной кормилицы, как правило, являлось решение свекрови. Особое внимание уделяют также конфессиональной принадлежности кормилицы: желательно, чтобы она была мусульманкой. Этническая принадлежность кормилицы занимает лишь 3-е место. До наших дней дошли в неизменном виде предписания адата, регулирующие отношения молочного родства. *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 джууукъ*) и молочный (*эмильдеш*) родственники, стараются, как правило, быстрее выполнить просьбу второго, при этом кровные родственники не обижаются (ПМ. 1997 г., Зоя Чомаева, 1939 г. р., а. Учккен; Локъман Боташев, 1902 г. р., а. Учккен). Особое внимание оказывается “молочным” братьям (*эмильдеш/эмчек*, реже *сют къарнаш*) и сестрам (*эмильдеш/эмчек*, реже *сют эгеч* и *къыз-къардаш*) во время свадебных торжеств (*юйленнген той*). Со временем термины *эмильдеш къарнаш/эгеч/къыз-къардаш* были частично вытеснены синонимичными по значению *эмчек къарнаш/эгеч* (букв. “сосковый 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 *emikdās* (ДТС. 1969. С. 173). Лексема *emikdās* (так же как и *эмильдеш*) образована от именной основы *emig* (сосать грудь, “сосущий”) и непродуктивного аффикса *dās*, обозначающего общность или смежность и переводится как “однососковые”, т.е. выкормленные одной грудью (например: *джолдаш* – товарищ (“попутчик”), от *джол* – путь; *джердеш* – земляк, от *джер* – земля и т.д.). Так, если женится один из эмильдешей, сторона невесты преподносит второму, уравнивая его в статусе с родным братом, специальный (иногда подчеркнуто особенный) подарок – *берне* (ПМ. 1997 г., Зубар Кочкарова, 1933 г. р., а. Римгорка). Равные по “чести” (*сый*) подарки полагается преподнести также и матерям жениха: родной (*туугъан ана* или *кеси анасы*) и “молочной” (*сют ана*) (ПМ. 1998 г., Чотча Чотчаев, 1924 г. р., а. Хурзук). В дру-

гих случаях “молочной” сестре жениха достается свадебное платье невесты, несмотря на то, что у него есть и родные (по обычаю оно передается родной сестре) (ПМ. 1997 г., Даус Тамбиева, 1924 г. р., а. Первомайский), что, несомненно, являлось не только знаком особого внимания, но и признанием ее в качестве уважаемого члена 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* (дружка невесты) (ПМ. 1997 г., Зоя Чомасва, 1939 г. р., а. Учкекен). Последнее особенно важно, так как, согласно карачаево-балкарским адатам, *кыз-джёнгер* “бывает обыкновенно или родным братом невесты или самым ближайшим родственником ее” (Грабовский, 1869. С. 4).

Аталычество, как отмечал в конце XVIII в. генерал-губернатор П.С. Потемкин, связано с тем, что “отцы отдают детей своих на воспитание другим, дабы через то не допустить юности вкусить негу, на которую горячность родителей невольно иногда попускают” (КРО. 1957. Т. 2. С. 159). Аталычество среди карачаевцев и балкарцев представляет собой феодальный институт, который возник “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” (Ладыженский, 1928. Т. 1. С. 168).

Аталычество было связано с породнением вертикального типа “между лицами неравного социального статуса, устанавливающими, таким образом, отношения патроната-клиентеллы, а позднее сюзеренитета-вассалитета” (Першиц, Трайде, 1986. С. 38, 39) или породнение с равными себе по статусу иноэтническими родами с целью укрепления своих позиций за пределами родины. Карачаево-балкарское аталычество являлось институтом высших сословий, а по отношению к князьям, чанкам и высшим узденям носило обязательный характер. Здесь не было ни одной княжеской и знатной узденской семьи, в которой дети (сыновья) воспитывались бы дома (ПМ. 1997–1998 гг.). Даже в пореформенное время, в период отмирания этого обычая, аталыческое воспитание продолжало считаться более престижным. Тех же, кто переставал его придерживаться, презрительно называли “князьями”, не отдающими детей аталыкам и воспитывающими их дома (“*аталыкъгъа бермей сабийлерин юйюнде асырагъан бийле*”) (ПМ. 1997 г., Джаммаева Айшат, 1901 г. р., а. Учкекен) или “*эмчек салсанг – хыштылы, салмасанг къабаклы*” – “тот кто кормит грудью зависимый, тот кто этого не делает, тот из высших узденей”. Аталычество способствовало сохранению политической стабильности в феодальных Карачае и Балкарии, укрепляя их внутренние социальные (прежде всего экономические и политические) связи и сословную инфраструктуру, а также развивая международные связи и внешнеполитические отношения.

Аталыческие отношения стали еще более крепкими после принятия ислама. Карачаевцы и балкарцы были хорошо осведомлены о факте аталыческого воспитания Пророка Мухаммеда, в первую очередь, благодаря особой популярности в Карачае и Балкарии старинных зикров (ПМ. 1997 г.: Локъман Боташев, 1902 г. р., а. Учкекен; Айшат Джаммаева, 1901 г. р., а. Учкекен; Ибрагим Борлаков, 1908 г. р., а. Хурзук; Актотай Шидакова, 1920 г. р., а. Перво-

майский; Абу-Юсуф Карабашев, 1921 г. р., а. Мирный и др.). Обычай отдачи детей на воспитание существовал еще у древних булгар (Ковалевский, 1956. С. 137), у башкир (Назаров, 1890. № 1. С. 170), ногайцев (Гаджиева, 1995. С. 17).

В среднеазиатских тюркских государствах ханские дети с определенного возраста передавались на воспитание аталыкам, именуемых атабеками (Бартольд, 1965. Т. 2, ч. 2. С. 54). В Карачае и Балкарии данным термином именовали владельца, взявшего на воспитание другого владельца, как правило, их еще именовали *билитли* или *гекги-хут*. Из их числа назначались управленцы.

Огромную роль играли аталыки и в Крымском ханстве. Для расширения и укрепления своего протектората над окружающими народами крымские ханы отдавали своих детей на воспитание ногайским мурзам (Гаджиева, 1995. С. 17), черкесским пши (Смирнов, 1889. С. 72; Кажаров, 1994. С. 393–397; Кожев, 1998. С. 57; Волкова, 1989. С. 188; и др.). Имеются сведения о воспитании в Карачае крымского хана Даулет-Гирея (Личный архив М.Д. Каракетова. Инф.: Елмесхан Крымшамхалова, 1903 г. р., а. Карт-Джурт), а у Шидака (родоначальник одноименного тукума) – Джемек-Хана. Последний якобы даровал своему аталыку ханский титул (Личный архив М.Д. Каракетова. Инф.: А.И. Шидакова, 1901 г. р., а. Морх-эли).

В Карачае и Балкарии в рамках установления аталычества проводили обряд “аталыкыгъа бериу” (Алиев, 1927. С. 116; КБРС. 1989. С. 87; ПМ. 1997–1998 гг.) (“отдача аталыку”), тогда как при установлении эмчекских отношений совершали другой обряд – “эмчекликге бериу”. Эти термины одинаково применимы для обозначения как первого типа аталычества, с так называемым горизонтальным, т.е. внутрисословным породнением, так и второго, характеризующегося вертикальным (межсословным) породнением – воспитанием каракишами узденских, а узденями княжеских детей. При вертикальном аталычестве чаще использовали специальный термин “*бий ёсдюрген/асырагъан*” (ПМ. 1997 г., Ибрагим Борлаков, 1908 г. р., а. Хурзук; Актотай Шидакова, 1920 г. р., а. Первомайский; Абу-Юсуф Карабашев, 1921 г. р., а. Мирный; Алимат Узденова, 1930 г. р., а. Карт-Джурт) («воспитание/“хранение” князя») или его более поздний вариант (вторая половина XIX в.) “*гиназ эмильдеш алгъан*” (ПМ. 1997 г., Халимат Акачиева, 1914 г. р., г. Карачаевск) (“принятие воспитанника-князя”). В старинных текстах встречается также термин “*бийледен эмчек улан алыу*” (“взятие у князей соскового сына”) (Зикирле (Зикры), 1991. С. 16 (на карач. яз.)).

Уже сама этимология терминов указывает на бытование в Карачае и Балкарии исключительно “мужского” аталычества, тогда как на девочек распространялся институт эмчекства. На это же указывают полевые материалы 1997–1998 гг. (ПМ. 1997–1998 гг.: все информанты), а также сведения авторов XIX в. Так, еще в 1844 г. начальник центра Кавказской линии генерал-майор князь Голицын писал, что “всякий (узденъ) имеет право принять в свой дом чужого мальчика на воспитание” (Леонтович, 1882. С. 276). Позднее, в 1882 г., Ф.И. Леонтович в перечне балкарских адатов, составленном по материалам Голицына, отметит также существование аталыческого воспитания девочек. “Старшины и каракеши, – гласит статья 37 адатов, – по большей части не воспитывают детей при себе, а отдают их к аталыку или кормили-

це., додержав воспитываемых до совершенных лет, аталыки (для *мальчика*) и кормилица (для *девочки*) доставляют их к родителям” (Там же. С. 281). У карачаевцев девочки воспитывались исключительно дома под присмотром кормилиц (*сют ана*) и воспитательниц (*дигиза*) (ПМ. 1997–1998 гг.), которых курировала хозяйка аталыческого дома из служилых уллу-узденей (*сарайым ёзден*). У сарайым-узденей имелись аталыки из числа тюз-узденей, а у уллу-узденей и керти-узденей – женщины из числа тёгerek-узденей, каракишей и азатов, а иногда из домашней прислуги. Термин “*сарайым ёзден*” понимается в Карачае и Балкарии как “служивый уздень” и скорее всего восходит к тюрко-персидскому корню *saraj* – дворец + тюркский аффикс принадлежности *ым* (сравните с хазарским *сарим* – чиновник при кагане) (Древнетюркский словарь. 1969. С. 48; КБРС. 1989. С. 815; *Каракетов*, 1995. С. 105).

Аталыческие отношения в Карачае и Балкарии были строго регламентированы в соответствии с сословной организацией карачаевцев и балкарцев: князя (*бий/таў-бий*) и подкняжичи (*чанка*) отдавали детей дворянам (*ёзден*) “первой степени”, так называемым белесым узденям (*сырма ёзден*), те, в свою очередь, равным себе по статусу либо возведенным в уздени азатам, непочетным узденям, караузденям (ПМ. 1997–1998 гг.: все информанты) и т.д. Князья могли вступать в аталыческие отношения с княжескими родами соседних народов. В этом случае аталычество не влекло установления вассально-сюзеренных отношений и наряду с династическими браками являлось инструментом международной дипломатии.

В Карачае и Балкарии, согласно положениям карачаево-балкарского адата (*къарачай/тау адет*) или свода правовых установлений (*къарачай джол джорукъ*), в межэтнические аталыческие отношения могли вступать с согласия верховного князя – *олий* или *къанкъар* представители как “белой кости” (*акъсюек*) – бии и чанка (ПМ. 1997–1998 гг.: все информанты), так и “белёсой узденской кости” (*сырмалы ёзден сюек*). Так, дети князей Дудовых и Урусбиевых воспитывались у сванских князей Отаровых (Дадешкелиани) (Карачаевцы... 1978. С. 212; *Хатыев*, 1999. С. 46), сын *олия* Бекмурзы Крымшамхалова Камгутбий (XVI–XVII вв.) рос у абазинских князей Бибертовых, а аталыком Каншаубия Крымшамхалова был кабардинский князь Атажука, родоначальник Атажукиных (*Тульчинский*, 1904. Вып. 4. С. 249, 250; *Асанов*, 1996. С. 41).

Несмотря на аталыческий “прозелитизм” между княжескими родами разных народов, правящие верхи карачаевцев и балкарцев из числа князей, чанка, тумов, сырма узденей разных степеней, будучи не заинтересованы в переориентации подвластных им караузденей трех разрядов на иноэтнических князей и, следовательно, ослаблении своего влияния, обладая правом утверждения новых положений адата, узаконили запрет на межэтнические аталыческие связи для них. Исключение составляли лишь *сырма уздени* и их подразделения. Так, сыйлы-уздень Алиев Тогузак, воспитал девочку из рода Атажукиных (Карачаевцы... 1978. С. 212; *Невская*, 1960. С. 20), а своих детей отдал на воспитание этим же князьям. Кавалер Георгиевского креста поручик Крым-Герий Алиев (1810 г. р.) воспитывался у кабардинских князей Атажукиных (Известные люди Карачаево-Черкесии. 1997. Т. 1. С. 50). Мат-Герий Текеев (ум. до 1828 г.) воспитывался у ногайского мурзы Карамурзина и сам был женат на сестре Чыкку-Гирея Карамурзина, Кормазов Трам

воспитывался у абазинского князя Лоова и сам остался жить среди абазин, положив начало абазинскому роду Трамовых.

С княжескими родами соседних народов устанавливали аталыческие связи Беденевы (атаул Байчоровых), Кииковы (атаул Айбазовых), Чичхановы (атаул Батчаевых), Абаевы (атаул Эркеновых) (ПМ. 1997–1998 гг.: все информанты) и др. Так, например, во второй половине XIX в. в семье сарайма-узденей Бостановых воспитывался сванский князь Хылпысби Дадешкелиани (ПМ. 1998 г., Алимат Узденова, 1930 г. р., а. Карт-Джурт), а в семье Чотчаевых – кабардинский князь Джамбулат Атажукин (ПМ. 1997 г., Сеит Лайпанов, 1925 г. р., а. Учккен), женившийся на карачаевской княжне Карабашевой. В конце XIX в. кабардинская узденка 1-й степени Майболат Гяурова (*Гяуурлары* – ответвление Тамбиевых) росла в семье Сосрана Шидакова, а сам Сосран был воспитан в семье кабардинских узденей 1-й степени Ашабовых, а его сын в семье тех же Тамбиевых (ПМ. 1997 г., Актотай Шидакова, 1920 г. р., а. Первомайский). Полевой этнографический материал показывает, что карачаевские дворяне, как и прежде, предпочитали обратную связь – передачу на воспитание кабардинским, абазинским и другим дворянам собственных детей. Так, аталыком Муссы Узденова был “богатый человек с черкесской стороны” (“*черкес джанындан бир бай адам*”) (ПМ. 1997 г., Локман Боташев, 1902 г. р., а. Учккен), а дети Бёденевых (атаул Байчоровых) воспитывались у абазинских узденей 1-й степени Лафишевых и узденей Джегутановых (ПМ. 1997 г., Ахия Биджиев, 1931 г. р., а. Первомайский).

В редких случаях в орбите карачаево-балкарских аталыческих отношений оказывались и состоятельные казаки. Во второй половине XIX в. в семье богатого кубанского казака воспитывался будущий заместитель атамана Баталпашинского уезда и участник Русско-японской войны 1905 г. уллу-уздень Хамзат Боташев (ПМ. 1997 г., Махмут Боташев, 1930 г. р., а. Учккен). Он был отдан аталыку в годовалом возрасте и возвращен по истечении 10 лет.

Внутрикарачаево-балкарское аталычество было направлено на поддержание ослабевавших со временем политических связей метрополии – собственно Карачая и его провинций – *Тау Къарачай* и *Басхан Къарачай* (букв. “Горный Карачай” и “Баксанский Карачай”). Так, дети *олиев* Крымшамхаловых часто воспитывались у *таубиев* Урусбиевых в Баксане, например, аталыком *олия* Ислама Крымшамхалова был *таубий* Исмаил Урусбиев (Волкова, 1989. С. 190). В Баксанском обществе воспитывались многие карачаевские уздени, как, например, керти-уздень Барак Чотчаев (XVIII в.) и др.

В пореформенное время князья и дворяне стали отдавать детей в зажиточные семьи сословия азатов (Боташев, 1999. С. 70). Так, у Чагаровых воспитывался *бий* Асланбек Крымшамхалов, а в семье Уртеных – кумыкско-карачаевский *чанка* Мухаммат Акачи (ПМ. 1998 г., М.Д. Боташева; Халимат Акачисва, 1914 г. р., г. Карачаевск).

Карачаево-балкарские адаты, санкционируя при определенных условиях дискредитацию сословного статуса, не исключали возможность пожалования крестьянам дворянского достоинства и статуса. Тем не менее таких пожалований было не так много, и они касались в основном тех из вольноотпущенников, которые заслужили это несением административной и военной службы. При этом специфика карачаево-балкарской сословной структуры

предусматривала внутрисословную ротацию как по нисходящей (свойственную исключительно для кульского сословия), так и по восходящей линии.

Одной из возможностей для узденей повысить свой внутрисословный статус было воспитание детей олиев Крымшамхаловых. Так, сарайма-уздени или хозаулукъ уллу-уздени из Булхаевых (атаул фамилии Каракетовых) решением Ёзденле Тургъан-Тёре были освобождены от “государевых повинностей” и получили право называться уллу-узденями за воспитание Ачахмата, родоначальника олиев Карачая Ачахматовых (атаул Крымшамхаловых). Впоследствии были воспитаны его потомки, в том числе верховный князь Карачая Ислам Крымшамхалов. Булхаевым было позволено даже использовать наряду со своей покровительственную тамгу (*тамгъа*) Крымшамхаловых. Воспитание княжеского ребенка налагало на аталыка огромную ответственность. Согласно карачаево-балкарским преданиям, родоначальник одного из кара-узденского тукумов решением Тёре был лишен своего статуса за неумышленное по неосторожности убийство воспитанника – мальчика из рода Крымшамхаловых (*Хатыев*, 1999. С. 22).

Князья и дворяне, как правило, не выбирали своим детям аталыков, так как, согласно адатам, “претенденты на звание аталыка чаще всего сами спешили предложить свои услуги, соперничали между собой и иногда даже выкрадывали ребенка” (*Смирнова*, 1989. С. 221).

Все низшие дворянские, кара-узденские (*къара-ёзден тукъум*) и каракишские фамилии в Карачае были распределены между княжескими и сырмаузенскими родами или отдельными семьями, в вассальной зависимости от которых они находились. Поэтому уздени могли просить детей лишь своих непосредственных сюзеренов, равно как и князья и высшие дворяне могли отдавать своих детей только в дома подвластных им узденей. Исключение составляли князья Ачахматовы – наследные правители (*олий*) Карачая, которые вольны были передавать своих детей всякому понравившемуся им *хозаулук уллу-узденю*. Это предопределило еще одну специфику карачаево-балкарского аталычества: воспитанник имел только одного аталыка, так же как и аталык мог воспитывать лишь одного воспитанника (ПМ. 1997–1998 гг.).

В карачаево-балкарском 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* (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*) (ПМ. 1997 г., Люаза Дудова, 1935 г. р., а. Мирный; Папа Лоова, 1917 г. р., а. Первомайский; Тамара Крымшамхалова, 1922 г. р., а. Мирный). 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 кесиу*) – принимала роды и производила все необходимые действия практического и магического характера. Сразу после того как ребенку перевязывали и отсекали пуповину (иногда по истечении

нескольких месяцев) совершали также обряд обрезания (*сюндет/сюннет этиу*), который заканчивался большим пиршеством, длящимся от одного до семи дней. 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 прочее и оседланной лошадью ехал к дому князя “просить” ребенка (Карачаевцы... 1978. С. 211; ПМ. 1997 г., Папа Лоова, 1917 г. р., а. Первомайский). “Получив” согласие родителей, аталычка (*аталыкъ ана*) принимала с рук старшей женщины дома (*юй бийче*), как правило, матери отца ребенка (*уллу ана* или *къарт ана*), запелёнатого ребенка для передачи его женщине из вассально-зависимого от семьи аталычки кара-узенского сословия (*эмчек-ана*) для совершения обряда первого кормления (*биринчи эмчек салыу*) (Карачаевцы... 1978. С. 211; ПМ. 1997 г., Халимат Акачиева, 1914 г. р., г. Карачаевск). При первом кормлении новорожденного прикладывали к правой груди (*онъ эмчек салыу*) (ПМ. 1997 г., Лидия Эркенова, 1939 г. р., а. Первомайский), что в соответствии с правовыми установлениями (*къарачай-джол-джорукъ*) и этикетом (*къарачай-намыс*) являлось 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 (Карачаевцы... 1978. С. 212).

Совмещение аталычкой через посредство *эмчек ана* функций кормилицы (*сют ана*) являлось актом публичной демонстрации факта установления молочного родства. Если же аталычка принадлежала к княжескому сословию или к чанка и сырма-узденям, то для первого и всего последующего кормления новорожденного она приглашала кормилицу из числа подвластных кара-узденям, каракишам.

При внутрикняжеском аталычестве кормление новорожденного аталычкой-княгиней было явлением предосудительным. Княгини, согласно нормам княжеского этикета (*бий намыс/къарча-намыс*), вообще не кормили грудью ни своих, ни тем более принятых на воспитание чужих детей. Поэтому сразу же после родов, для того чтобы остановить лактацию, грудь роженицы плотно перевязывали смоченной в холодной воде и крепко отжатой мягкой тканью (ПМ. 1997 г., Халимат Акачиева, 1914 г. р., г. Карачаевск). Традиционные представления о женской красоте предписывали женщине иметь плоскую грудь (с этой целью девочек с 10–12-летнего возраста облачали в корсеты – *чуба* или *кюбе тюб*), кормление же могло привести к увеличению грудных желез, чего женщины княжеско-дворянских семей позволить себе не могли (ПМ. 1997–1998 гг.: все информанты). Если аталыком становился княжеский дом, то для воспитания ребенка аталычка-княгиня назначала кара-узенку, а кормилицу из каракишей, позже из азатов, подлежащих переводу в дворян низших разрядов. Служанка (*дигиза*) также могла кормить и заниматься воспитанием девочек, но называться *аталык-ана* и *эмчек-ана* она не могла.

Таким образом, при “княжеском” аталычестве молочное родство между семьями де-факто не устанавливалось, так как первое и все последующее кормление ребенка производили не аталычки (*аталык-ана*), а кормилицы

(эмчек-ана). Это еще раз подтверждает, что главным фактором, обусловливавшим “особенную” крепость аталыческого родства, являлось не столько молочное родство, сколько само многолетнее воспитательство. Возможно, именно поэтому сложилась карачаево-балкарская поговорка: “...та мать ребенка, которая воспитала” – “*сабийни ким асыраса, олду анасы*” (КБРС. 1989. С. 530).

В день передачи ребенка аталыку в доме родителей устраивалось небольшое пиршество с приглашением родственников и влиятельных лиц, с обязательным жертвоприношением, подарками для музыкантов и пр. “Когда старшина отдает на воспитание своему каракешу или черному сына, – гласит один из пунктов карачаево-балкарских адатов, – то делает пир; музыканту, играющему на нем..., он дает лошадь” (Леонтович, 2002. С. 282).

После завершения обряда первого кормления происходила торжественная церемония вручения ребенка аталыку: старейший мужчина дома (*юй тамада*) брал на руки ребенка, произносил здравицу (*алгыыш*) в адрес аталыка, его семьи и воспитанника и передавал его в руки аталыку (ПМ. 1997 г., Халимат Акачиева, 1914 г. р., г. Карачаевск). Аталык благодарил за оказанную честь, произносил ответные пожелания и обещал воспитать из их сына храброго и достойного мужчину.

Вместе со своим ребенком родители передавали аталыку нарядную колыбель (*бешик*) и комплект детских принадлежностей (*бешик керек*). Все это вместе с подарками для членов семьи аталыка, куда входили материи, украшения и прочее, домашняя прислуга (*джумушчула, къарауашла*) грузила в арбу. В нее же садилась аталычка с ребенком и подаренная князьями служанка (*эгет*), которая помогала аталычке ухаживать за ребенком (купать, стирать пеленки и т.д.) (ПМ. 1997 г., Халимат Акачиева, 1914 г. р., г. Карачаевск; Апалион Тексеев, 1916 г. р., а. Римгорка; Али Джаттоев, 1917 г. р., а. Хурзук). Затем процессия медленно трогалась в обратный путь. Нередко ее до самого дома сопровождали всадники (*джыйын*) из числа молодых князей (*бий улан*) или его охраны (*тургъан къазакъ*). Так, карачаевский *олий* Магомет Крымшамхалов “по свидетельству стариков, держал у себя одних только вооруженных кулов – казаков – более шестидесяти человек” (Тамбиев, 1931. С. 96). С этого момента ребенок всецело предоставлялся аталыкам и при их контроле эмчекам. Родители избегали видеть своих детей до возвращения домой. Завидев дитя на пути, они, как правило, сворачивали или пытались не смотреть на него.

По приезде в доме аталыка устраивались большие торжества, на которых присутствовали жители тукумного квартала (*тийре*), соседи и приглашенные. В этот день было принято поздравлять аталыка (*алгыышларгъа, къол тутаргъа*). Непременным атрибутом торжества было праздничное жертвоприношение (*къурманлыкъ*). Мясо жертвенного животного (*къурман мал*) большей частью раздавали членам квартала, соседям, родственникам и друзьям (ПМ. 1997 г.).

Все обряды детского цикла проводили в семье аталыка (ПМ. 1997 г.). 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 (*ыстым кече*)

(Борлаков, 1998. С. 124). К этому событию часто приурочивали и другие обрядовые действия, например, наречение имени (*ат атау*), стрижку волос (*итлик чачын джюлюу*) и т.д. (Там же. С. 124–126; Шаманов, 1980. С. 89–93; ПМ. 1997 г.). 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 состригал первые волосы младенца близкий семье человек, как правило, дедушка 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 аталыка (ПМ. 1997 г., Магомед Боташев, 1914 г. р., а. Карт-Джурт) или соседу (Шаманов, 1980. С. 92, 93). «Иногда приглашали постороннего мужчину, пользовавшегося почетом и уважением людей. К такому человеку обращались со словами: “Состриги первые волосы нашего ребенка, чтобы он был таким же, как ты”» (Хафсат Мамчуева, 1929 г. р., а. Терезе). Главное требование – он обязательно должен быть первенцем в семье (*тюнгюч*). После этого ему преподносили ритуальное вознаграждение (*нохта бау*) и с ним устанавливались еще более тесные отношения (Шаманов, 1980. С. 92, 93; Борлаков, 1998. С. 125).

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. (ПМ. 1997 г., Люза Дудова, 1935 г. р., а. Мирный; Зубар Кочкарова, 1933 г. р., а. Римгорка). «С этого момента “крестный” становился названным братом и по достижении 7–8 лет дарил коня или жеребца» (Шаманов. С. 91), резал барашка. Что же касается воспитанника-князя, то он отдавался аталыку, будучи уже нареченным (ПМ. 1997 г.). В противном же случае аталык извещался о том, какое имя выбрано младенцу “старшим князем” (*уллу бий, кьанкьар бий*), в лице которого выступал, как правило, дед воспитанника. «Первым называл уже выбранное имя родственник по линии отца (т.е. аталыка) или кто-либо из атаула “*эрке адам*” (“любимчик”))» (Шаманов. С. 91). Им мог быть тот же человек, кто состригал первые волосы (ПМ. 1997 г., Магомед Боташев, 1914 г. р., а. Карт-Джурт). Согласно адатам, нарекавший имя должен был подарить коня. В этой связи сложилась поговорка “*ат атагъан ат беред*” или “*ат атагъан атха миндирир*” – “нарекавший имя дарит коня” или “нарекавший имя сажает на коня” (Шаманов. С. 91; КБРС. 1989. С. 85; ПМ. 1997–1998 гг.). Аталык-уздень, несмотря на то что лишь озвучивал выбранное старшим князем имя, также был обязан преподнести 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 (*сау́гъа, кьол керек, кьол кьачы*):

детской одеждой (*сабий кийим*), кусками материи (*къумач*) и т.п. Мать отца ребенка приносила с собой ритуальную “собачью” рубашку (*итлик кёлек*), халву (*халыуа*), традиционные пироги (*бёрекле*), кукурузную муку (*каклыкъ*), крупы пшеница (*тйюй*) и риса (*принч*) и т.д. Аталычка “пеленала ребенка в большой шелковый платок и передавала его свекрови (*къайын ана*). В свою очередь свекровь передавала его в руки старшей женщины-гости, 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” (*Шаманов*. С. 89, 90). Колыбель с младенцем передавалась аталычке для “качания” (*тебретирге*). После этого подавались угощения: мясо жертвенного животного (*къурманлыкъ эт*), традиционные колбасы (*сохта, джёрме*) и другое, и старшая женщина (*тамада тиши-рыу*) произносила завершающий тост-пожелание (*алгыш*) (Личный архив М.Ю. Кипкеевой. Запись 1965 г., инф.: Даута Узденова, 1883 г. р., а. Карт-Джурт). «Участникам торжества раздавались мелкие подарки (кисеты, носовые платки, передники)... Соседям и родственникам разносили “соседские доли” (*хоншулукъ*)” из “*бешик тоя*” (“колыбельного торжества”): халву, пироги” и т.д. (*Шаманов*. С. 89, 90).

Когда воспитаннику исполнялся год, пекли ритуальный каравай “*джыл гырджын*” (“юбилейный хлеб”). Ели его всей семьей и разносили доли (*юлюш*) по кварталу. Считалось, что поедание ритуального хлеба придает ребенку сил и жизненной энергии (*Борлаков*, 1998. С. 127). При появлении первых зубов «варили из зерен кукурузы крутую “зубную” кашу (*тиш джырна*)... Затем ходили по соседским домам, где имелись дети, и раздавали эту кашу как обрядовое угощение. Соседки благословляли растущего ребенка...» (*Шаманов*. С. 92). Значительные торжества устраивали по случаю первого шага воспитанника (*биринчи/ал атлам*). Отношение к нему было самое внимательное и даже трепетное. Это проявлялось в каждом действии. “Воспитанника кормили раньше, чем своего ребенка, и давали ему правую грудь” (Карачаевцы... 1978. С. 212). В честь него складывались колыбельные песни. В них желали младенцу долголетия, уважения, свершения подвигов и т.д. Популярным был также мотив “Золотого Дерева” (*Алтын Терек*), т.е. Древа Жизни, выращенного во дворе эмчек-улана (*Урусбиева*, 1979. С. 92), что, несомненно, являлось отражением обращения к богам за покровительством. Так, в колыбельной песне, сложенной в честь князя Азамат-Герия, Крымшамхалова, есть такие слова:

Азамат-Герий – бизни ханыбыз,
Ханыбыздан алгъа чыкъсын джаныбыз!

Азаматым, Азаматым хан атлы,

Азаматны саутлары болатды!
Арбазында Алтын Терек орналын,

Баш булчугъу джуддузланы санасын,

Азамат-Герий – наш хан,
Пусть умрем мы раньше нашего хана!

Мой Азамат, мой Азамат – подобен хану,

У Азамата оружие стальное!
Пусть во дворе его взрастет Золотое Дерево,
Верхней кроной считающее звезды,

Тюб тамыры Ташлы Сыртдан къарасын!
Кюрен тартханды ханыбызны къабагъы,
Бал ашайды ханыбызны тамагъы!

Нижними корнями смотрящее из
Каменной Долины!
Под (божественным) ореолом
находится аул нашего хана,
А горло его “питается” медом!

(ПМ. 1997–1998 гг., Унух Боташев,
1916 г. р., а. Учкеев; Халимат Акачие-
ва, 1914 г. р., г. Карачаевск)

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. Чаше всего аталычки клялись именем своего аталык-улана, а эмчеки – эмчек-улана, как наиболее дорогим человеком, при этом наиболее популярной была формула, например: “Алисадан алгъа ёлеим!” (“Пусть умру я раньше Алисы!”) или “Алисадан алгъа чыкъсын джаным!” (“Пусть моя душа отлетит раньше, чем у Алисы!”) (ПМ. 1997–1998 гг.). При выходе дочерей аталыка замуж воспитанники часто выступали в роли дружков невесты (*къыз джёнгерле*). Это означало, что воспитанники воспринимались родственниками аталыка в качестве равного члена их атаула, так как, согласно карачаево-балкарским свадебным обрядам, *кыз-джёнгерями* невесты могли быть либо ее родные братья, либо ближайшие родственники (ПМ. 1997 г.). 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 атлык-улан или эмчек-улан удостоивал своего аталыка и эмчек-ата чести вместе с ним сидеть и пить (Карачаевцы... 1978. С. 212). По своду установлений (*Къарачай-джол-джорукъ*) и сословного этикета (*бий-намыс* или *ёзденлик/ёзден-тёре*) высшие уздени, выступавшие в роли аталыков, могли сидеть рядом с воспитанником на двух подушках, а представитель из дома кормильцев – на одной. Правда, представителям двух фамилий – Хубиевых и Боташевых – разрешалось при князе сидеть на трех подушках. Сам же князь сидел на четырех подушках.

С 10-летнего возраста аталык обучал воспитанника верховой езде (*атда джюрюрге*), уделяя особое внимание красивой посадке и гарцеванию (*ат ойнатыргъа* или *ат оюн этдирирге*), прививал мужские качества (*эркишилик*), такие как смелость и храбрость (*батырлыкъ*), выносливость и терпеливость (*тёзмеклик/тёзюмлюк*, *чыдамлылыкъ*), выдержка и хладнокровие (*басымлылыкъ*), учил джигитовке (*джигитлениу/джигитленмек*), владению холодным (*атылгъан сауут*) и огнестрельным оружием (*кезлик сауут*), умению преодолевать горные и водные преграды. В частности, среди холодного оружия упоминаются кинжал (*къама*), шашка (*сырпын*), сабля (*уллу/горда бычакъ*), меч (*къылыч*), ятаган (*къынъыр бычакъ*), тесак (*эки джанлы бычакъ*), копье (*сюнъю*), пика (*сюнъю таякъ*), кистень (*токъмак*), палица (*гебох*), лук (*садакъ джая*), самострел (*солтан джая*) и другие, а среди огнестрельного – пистолет (*гёрох/герох*, *тапанча*), ружье (*къауал*, *мечукъа*, *мылтыкъ*), винтовка (*шкок*).

Аталык устраивал различные испытания (*сынау*, *сынамакълыкъ*) на смелость, храбрость (*батырлыкъ сынау*) и др. Так, 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 по шее и его свалите!” (“*Нарт-гурт, нарт-гурт, анда-мында болгъан бери чыкъ, къызбайны бойнуна урда джыкъ!*”) (КБРС. 1989. С. 481). После этого кто-нибудь неожиданно пугал его. Если воспитанник не струсил и был готов к самообороне, считалось, что он выдержал испытание.

Значительную роль в системе воспитания аталыкъ-улана играло обучение воспитанника законам Карачая и Балкарии (*Къарачай джол джорукъ*), традициям (*къарачай/тау адет*) и знаниям (*билим*), тонкостям горского этикета (*къарачай намыс*, *къарча/басиат намыс* или *бий намыс*, *ёзденлик*, *къарачайлылыкъ*), а также приобщение к ценностям духовной культуры и, в первую очередь, традиционным культам и основам мусульманского вероисповедания (*бусурман дин*, *бусурманлыкъ*, *буслиманлыкъ*). Важное место отводилось умению вести беседы (*ушакъ этиу/этмек*) и красноречию (*сёзге усталыкъ*, *омакъ сёлешиу/уста сёзешмек*), при этом особое внимание обращалось выразительности и лаконичности речи воспитанника (*къысха сёз*). Помимо этого воспитанников учили организации труда и хозяйственному управлению (*Борлаков*, 1998. С. 128) Каждая узденская семья владела определенным количеством разностатусных крепостных крестьян (*чагар-кул*, *юльгюлю-кул*, *джоллу-кул*) и патриархальных рабов (*къзакъ-къулла*, *къарау-ашла*). Поэтому от правильной организации труда и управления хозяйством во многом зависело благосостояние дворянской семьи.

Воспитание аталык-улана продолжалось до его совершеннолетия, а в отдельных, крайне редких, случаях аталык женил его и лишь затем предоставлял родителям (ПМ. 1997 г., Айшат Джаммаева, 1901 г. р., а. Учккен; Унук Боташев, 1916 г. р., а. Учккен). При этом роль княжеского аталыка сводилась к устройству непосредственно свадебного торжества, выбор же невесты всецело являлся прерогативой князей, а воспитатель узденя мог самостоятельно выбрать и сосватать равностатусную невесту и сыграть свадьбу (ПМ. 1997 г.). Однако подобное явление все же не характерно для карачаевцев и балкарцев: воспитанников, как правило, женили родители. При этом невесту часто везли не в дом жениха, а в дом аталыка, где она оставалась в течение одного года (*Тепиов*, 1892. С. 177; *Смирнова*, 1983. С. 59). Невеста преподносила воспитателям жениха и его родителям равные подарки – *берне*, что являлось признанием их высокого статуса. В сентябре 1868 г. работник Управления Нальчикского 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” (*Грабовский*, 1868. С. 17).

Большая роль отводилась и воспитательнице невесты. Согласно карачаево-балкарской традиции, она, наряду со спутницей-служанкой (*эгет*), сопровождала переезд невесты в дом жениха, где должна была находиться близ своей воспитанницы несколько лет (ПМ. 1997 г., Люаза Дудова, 1935 г. р., а. Мирный). “Ближайшие родственники девушки благородного сословия... обязаны были давать в приданое одну караваш (служанку), обязанность ко-

торой состояла в том, чтобы быть всегда прислугой молодой госпоже. Вместе с нею на время посылали с невестой 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 которой 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-мальски бедный человек, потому что она... представляет довольно выгодные условия, даже при нынешних порядках" (Грабовский, 1868. С. 19, 20).

По истечении срока пребывания *дигиза* готовила угощение для жителей аула и родственников невесты, состоящее из бузы (*боза*) и пива (*сыра*), одного быка (*уча*) и 10–20 баранов (*кьой-уча*), которые варятся целиком, а также до 50 столиков с угощениями (*тепси*) (Грабовский, 1868. С. 20, 21). Ближайшим родственникам невесты отправляются доли с праздничного стола (*юлюш*) — по одному барану, кувшину пива, бузы и т.д. Князь (*бий*), аульный эфенди (*эли апендиси*) и почетные старики (*сыйлы кьартла, акьсакьалла*) 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 бузой также по старшинству; питье это разносится в громадных чашках, емкостью каждая до трех ведер; каждую такую чашку держат два человека. Тот из стариков, которому первому поднесут чашку с пивом, встает 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 бузой не прекращается... после этого праздника каждый из присутствующих на нем должен сделать дигизе подарок: сам таубий, 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 таубии — по одной лошади, а простой народ — по одной корове. Кроме этих подарков дигиза получала от князя всю шерсть с баранов и шкуры зарезанного скота за все время пребывания ее у него в доме.

Джемхагаса отправляется домой вместе с дигизой и при этом получает от мужа той, которой он служит, всю одежду, полное оружие и лошадь с седлом» (Грабовский, 1868. С. 21, 22).

Возвращение воспитанника родителям происходило в торжественной обстановке. "В доме аталыка устраивали праздник, в котором участвовали все члены тукума воспитателя, а иногда и все селение" (Карачаевцы... 1978. С. 212), для чего аталык резал корову-трехлетку (*кьунаджин*) и около десят-

ка баранов. Затем в окружении свиты (*джыйын*), состоящей из родственников и друзей, воспитанник в новом костюме с полным вооружением, верхом на подаренном аталыком коне, отправлялся к родителям. В горской арбе, запряженной волами (*ёгюз арба*), которых под уздцы вели два раба (*кул*), 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 (Личный архив М.Д. Каракетова, кас. № 1: Айшат Шидакова (1901–1992), а. Морх). Доезжая до дома родителей, они спешивались и вели под уздцы лошадь воспитанника. «Когда воспитанник “эмилъдеш” с сопровождающими прибывал в дом отца, его встречали приближенные князю уздени и вводили его ... в дом к родителям. Первой обнимала прибывшего мать, затем отец» (Карачаевцы... 1978. С. 212).

Здесь воспитатели “получают угощение и большую награду; кроме того, родственники воспитываемых, смотря по состоянию, дарят аталыку кто служанку, кто 100 баранов, иной железные вещи, другой лошадей или несколько штук рогатого скота” (Леонтович, 2002. С. 218). Так, Аджиев Солагай за воспитание (10 лет) князя Апсуа Крымшамхалова получил три земельных участка: Тейри-Кол, Кол-Тюбю и Шиякы-Сырты (Невская, 1960. С. 93, 94), а за воспитание Азамат-Гирея Крымшамхалова (14–16 лет), племянника известного карачаевского просветителя Ислама Крымшамхалова, балку Гиляч близ нынешнего г. Карачаевска (ПМ. 1997–1998 гг., Унух Боташев, 1916 г. р., а. Учккен; Абу-Юсуф Карабашев, 1921 г. р., а. Мирный). Шидаковы за воспитание княжеского мальчика стали владеть землями в районе а. Учкулан, названными впоследствии Шидаковскими (Шидакъланы-эниў) (ПМ. 1997 г., Халимат Акачиева, 1914 г. р., г. Карачаевск), Гочияевы получили земли в ущелье Марджа (ПМ. 1997–1998 гг., Унух Боташев, 1916 г. р., а. Учккен) и т.д.

Другая разновидность карачаево-балкарского аталычества связана с воспитанием ребенка враждующей семьи, что символизировало акт примирения сторон. Этому способствовало также и то, что в Карачае и Балкарии не существовало обычая кровной мести, а широко распространенный на Кавказе принцип талиона традиционно замещался различного рода композициями (*къан тёлеў/къан-багъасы/дугъужам*). Подтверждение этому мы находим уже в исторических преданиях, относящихся к периоду утверждения поземельных отношений в Карачае. Так, Ёзден (родоначальник одноименного рода сырма-узденей) за убийство Боташа (родоначальника сырма-узденей Боташевых) по решению третейского узкого суда (*Къарча Тёреде тёре кес-мек*), в котором присутствовали только представители княжеского сословия (*бий*) (Хатуев, 1999. С. 27), был вынужден заплатить за кровь (*дугъужам, къан-тёлеу*) путем строительства оросительного канала.

Обычай примирения кровников при помощи воспитания ребенка одной из сторон носил название “*къан алгъан адет*” (“принятие кровника”) (Иванюков, Ковалевский, 1886. С. 586; Карачаевцы... 1978. С. 213). В этом случае воспитанник именовался “*къан-аталыкъ-улан*” и “*къан эмчек*” (усыновленный кровник). Данный вид аталычества был преимущественно распространен в узденской среде.

Обычай “*къан алгъан*” у карачаевцев и балкарцев имел два способа своего исполнения. В первом случае к аталыческому воспитанию ребенка при-

бегала виновная сторона (Карачаевцы... 1978. С. 213; *Миллер*, 1902. С. 8). Описывая историю вражды Хубиевых и Хачириковых, Б.В. Миллер пишет, что для примирения “с разгневанными (Хубиевыми), Девлет (Хачириков) должен был взять на воспитание (аталичество) одного из малолетних Хубиевых, что он и сделал и тем помирился с ними, и с тех пор добрые отношения между Хубиевыми и Хачириковыми не нарушались” (*Миллер*, 1902. С. 8).

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, так как считается их родственником” (*Иванюков, Ковалевский*, 1886. С. 586).

Эмчеклик (патронат). Институт эмчеклик, или “джандаурлук/жандаурлук” сопоставим с термином “осуилук”, который, наряду с эмчеклик был распространен у карачаевцев и балкарцев. “Осуилук” представлял собой форму искусственного родства, но по существу не являлся таковым. Нуждающийся в помощи и покровительстве человек чаще всего сам просил могущественную особу быть его покровителем, в редких случаях инициатором установления патроната был сам потенциальный покровитель (*Боташев*, 2001. С. 29).

Термином эмчеклик обозначали также молочное родство. Объектом правоотношений, помимо воспитываемого княжеского ребенка, была земля, подаренная отцом ребенка в знак благодарности аталыку, или земля, подаренная воспитанником своему молочному брату, т.е. детям аталыка. Эти отношения в последующем были сопряжены с установлением эмчекских отношений, следствием чего было несение повинностей и обязанностей. Разница этих отношений отразилась во взаимоотношениях Кады Анохаева и Исмаила Урусбиева: “В имчекских отношениях не состоят, а состоит с потомками Исмаила Урусбиева в аталычестве” (ЦГА КБР. Ф. Р-1209. Оп. 1. Д. 100. Л. 29).

В случае вертикального эмчекства воспитатель получал от князей в потомственное или пожизненное владение земельные участки *эмчеклик-джер*, что влекло установление так называемых эмчекских поземельных отношений – *эмчеклик* (*Абаев*, 1992. С. 8, 18, 19, 32, 33; *Невская*, 1960. С. 93; *Хамуев*, 1999. С. 45, 46). «Эмчекское право создавалось на такой почве: таубии 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...» (*Абаев*, 1992. С. 32, 33).

В целом суть эмчеклика заключалась в том, что “Каракиши мог взять любого таубия, помимо собственного, в емчеки. Емчек таубия наделял его землей или драгоценностями. Каракиши платит емчеку с каждого калыма

одну корову, одного 5-летнего бычка. Между емчеками образуется теснейшая связь, которая дает право князю брать у него баранов и лошадей, а каждые 3–5 лет 100 баранов. Князь, которого он, емчек, обязан оказывать каракишу помощь и защиту. Эти отношения до сих пор существуют. Емчек, желающий покинуть таубия, должен возратить ему взятое у него. В числе присяжников таубием должен быть его емчек. Недоразумения каракишей с собственным таубием приводят обыкновенно к посредничеству Малкар. Угнетение князей и необходимость защиты против них каракишей – вероятная причина происхождения емчека...” (СПбФ АРАН. Ф. 103. Оп. 1. Д. 340. Л. 1–6). Кроме того, он мог вступить в патронат с другим князем, причем не только в своем обществе, но и в других карачаево-балкарских обществах (ЦГА РСО-А. Ф. 270. Оп. 1. Д. 3. Л. 18–18об.).

Институт эмчекства заключался в том, что “Таубии 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 своему эмчеку и всегда являлся его защитником” (Абаев, 1993. С. 32, 33).

Эмчекские повинности в Балкарии и Карачае переходили по наследству, при этом земля, полученная в эмчеклик, находилась у него в условном владении. Если эмчек отказывался нести эмчекские повинности, то князь немедленно забирал землю (ЦГА КБР. Ф. И-22. Оп. 1. Д. 60. Л. 1–1об.).

Сохранение данного института долгое время было вызвано тем, что “эмчекство переходит по наследству и главным основанием служит не материнское молоко, а ценные подарки, как, например, пахотные и покосные земли, которые таубий дает каракиши на условии быть с ним в эмчекских обязательствах. А так как вышесказанные подарки не отдаются в полную собственность получателя, а уступаются ему лишь на время отбывания эмчекских повинностей, то понятно, что эмчекская дань продолжает существовать и теперь, ибо в противном случае эмчеки принуждены были бы возратить таубиям полученную от них землю, обойтись без которых им нет никакой возможности” (ЦГА КБР. Ф. Р-1209. Оп. 1. Д. 100. Л. 60об.–61).

5. ПРАВОВОЕ РЕГУЛИРОВАНИЕ СОБСТВЕННОСТИ

В карачаево-балкарской правовой культуре бытовало четыре формы имущественного владения: корпоративная собственность высших сословий, безусловная (частная собственность) и условная, смешанные – государственно-частная и безусловно-условная. Основу частной собственности изначально составляло безусловное владение захватными землями (заимками) и скотом. Данная собственность на заимки и скот возникла параллельно с утверждением собственности на землю. Одной из разновидностей частной собственности являлось владение душами, которые причислялись князьями и дворянами к вещам, переходящим в наследство, дарились, входили в перечень приданого и калыма, продавались

и покупались как в розницу, так и семьей, в зависимости к какой категории крепостных они относились.

После земли владение крестьянами считалось одним из определителей знатности и привилегированности представителей свободных сословий. Иногда они выступали эквивалентом при товарно-денежных отношениях другим вещам, например, земле и скоту. Уже в Средневековье в Карачае и Балкарии возникла частная земельная собственность, что указывает на уровень развития социально-экономических отношений и правовой культуры. Субъектом собственности выступала семья (двор). У карачаево-балкарцев в дореволюционный период все пахотные, покосные земли и хуторные участки составляли частную собственность, которую оберегал адат. Частная собственность создавалась “не только на почве сословных привилегий, но прежде всего путем искусственного создания культурных участков, упорным трудом целых поколений, отвоевываемых у дикой природы края” (Шаханов, 1991. С. 148). “Сложившееся временем право частной собственности на землю уже настолько установилось в Карачае, что у карачаевского общества не возникает в этом отношении серьезных недоразумений” (Гаврилов, 1869. С. 76). О том, что в Большом Карачае “трудовые и пахотные участки, покосные земли и усадьбы места” относятся к частной собственности, сообщается и в источниках начала XX в. (Кубанский сборник. 1910. Т. 15. С. 292). В целом можно констатировать, что все земли сельских усадеб, пашни и покосы находились в частной собственности.

Монопольное право распоряжения семейной собственностью изначально единолично осуществлял глава семьи (*юйюр ата*), в качестве которого в патриархальной семье выступал отец. Отмечалось, что никакого правового “различия между родовым имуществом и нажитыми трудами членов семьи” не существовало: адат гласил, что и то, и другое “принадлежат главе семьи – отцу – на праве полной собственности” (Миллер, 1902. Кн. 52. № 1. С. 22–31). Он распоряжался движимым и недвижимым имуществом семьи, “не спрашивая мнения детей”, имея право лишить их доли в наследстве (Иваненков, 1912. С. 43, 44).

Глава семьи ничем не ограничивался в праве распоряжения семейной собственностью, мог продать, передать ее “в другие руки” и даже “растратить до последней копейки”. При этом общество (*джамагъат*) прислушивалось к жалобам членов семьи и, как отмечали современники, оно нет-нет да и “оказывает поддержку сыновьям против столь легкомысленных отцов”. Против действий главы семьи ее члены могли обращаться с определенной уверенностью лишь “к покровительству русской власти, обратиться к суду”. Соответственно, из всего этого делался вывод о том, что “при таком характере власти домовладыки, он в своих имущественных распоряжениях не связан никакой ответственностью членам семьи; контролировать его действия они не смеют” (Там же. С. 22–31). Глава семьи управлял и семейной кассой, куда поступали “все заработанные членами семьи деньги, и деньги, вырученные из продажи скотоводства”. Из этой кассы производились “все необходимые расходы”, включая приданое, уплату махра или калыма, налогов, штрафов и т.д. (Миллер, 1902. С. 25).

Когда в нераздельной семье умирал отец, его в качестве главы семьи замещал большак (старший из оставшихся братьев). Но он не имел тех прав,

которыми был наделен отец. “Распоряжение землями, – пишет Н. Иваненков (1912 г.), – принадлежит главе семьи, если семья состоит из отца, матери и детей. Если же в семье имеется несколько братьев, то они имеют равный голос в вопросах распоряжения землею и равное право на нее” (Иваненков, 1912. С. 29–39). Еще при своей жизни глава семьи мог произвести раздел семейного имущества. Он имел полное право единолично определять размеры каждой доли наследников, а также оставлять без наследства любого из сыновей. Бывали случаи, когда отец, разделив между сыновьями все имущество, оставлял себе часть земель, “иногда довольно значительную, на прожиток” (Миллер, 1902. Кн. 52. № 1. С. 39, 40). Единственным распорядителем шариатского брачного дара (*махр*) выступала женщина, которая получила этот дар. Относительно “калымной земли”, полученной женщиной как часть махра, то такими землями распоряжалась сама женщина (Иваненков, 1912. С. 29, 30). Женщина также могла “приобрести землю в калым и за калымные деньги” (Там же. С. 74). В обороте имущества существовали определенные правовые ограничения. Так, по одной из адатных норм, землю в Карачае и Балкарии мог приобретать только тот, кто проживает в регионе (Невская, 1960. С. 81, 82).

Другой адат устанавливал в обороте земли принцип преимущественной очередности. Владелец, желавший продать землю, должен был об этом “прежде всего объявить своим ближайшим родственникам, а если в числе их не окажется охотников, то вызываются желающие из смежных владельцев и только, когда и в числе этих последних не найдется покупателей, владелец имеет право продать землю кому заблагорассудится” (Петров, 1880).

Изначально преимущественным правом обладали князья; по адату, именно своему бию должен был предложить в первую очередь желавший продать свою землю и лишь при отказе бия разрешалась продажа земли иным лицам (Алиев, 1927. С. 47). Данный адат регулировал отношения между бием-сюзереном и его вассалами. Таким же правом обладали титулованные уздени, владельцы селений, кабаков. Частнособственническое право на свободное отчуждение (продажу, дарение, залог) ограничивалось лишь юридическим приоритетом на приобретение, который имел князь или дворянин, родственник, сосед.

На правах частной собственности в Карачае и Балкарии было освоено практически все свободное от жилищ пространство. Так, в верхнекубанском Карачае “отдельные кварталы часто располагаются уже на начинающихся склонах долины, тогда как самое дно ее и пространства между кварталами бывают заняты покосными участками, пашнями и огородами”, которые ценились “карачаевцами очень дорого” и составляли “предмет гордости их владельцев”. Сабаны были “тщательно разграничены и окружены плетнями или заборами, сложенными из камней” (Щукин, 1913. № 1–2. Кн. XXXIII–XXXIV). Пахотные участки располагались либо в самих селениях, при усадьбах, либо в ближайших их окрестностях. Приусадебные земли, “постепенно дробясь при разделах”, сократились “до невозможного минимума” (Кубанский сборник. 1910. Т. XV. С. 306), что “мест удобных для распашки было очень мало” и дефицит пахотных земель в Малом и Большом Карачае и обществах Балкарии достиг “ныне крайних пределов” (Иваненков, 1912. С. 29–39).

Общественная собственность начала существовать в Карачае и Балкарии только с присоединением к Российской империи и вплоть до революции 1917 г. К этой категории владения относилась часть лесных угодий и пастбищ (*Невская*. С. 84), а также водные ресурсы. При этом следует заметить, что до данного присоединения землями, ставшими общественными, распоряжались корпоративные институты высших сословий Карачая и Балкарии – князей и дворян, а также верховный князь. Поэтому данная собственность именовалась, например, в Карачае – *Къарачай-эльни джери*, *Къарачай эль-къуралгъан-джери*, т.е. государственная собственность Карачая, где под *эле*м понималась страна, а под *эль-къуралгъан* – государственность. Данные земли передавались или по воле Верховного князя или по решению Совета князей и дворян, которое утверждалось тем же Верховным князем. Четко очерченные границы этих земель, так же как право ими пользоваться определенной категорией лиц, передача этих земель за службу Верховной власти, давало право знати увеличивать свое имущество с помощью ее аренды или получения в собственность за особые заслуги. Кроме того, из этих земель выделяли участки для прибывших извне в Карачай. Тем самым Верховный князь обладал огромной властью над всем населением, получая, кроме прочего, от эксплуатации этих земель средства для вознаграждения своей охраны, дружин, изготовления вооружения, администрации (бегеулов, гекги-хутов и ынкъыя-хутов), строительства дорог и т.д.

Тем не менее многие лесные массивы и кышлыки (пастбища) находились в собственности князей и узденей, например, дворян, сырма-узденям Урусовым принадлежали огромные по размерам лесные массивы по рекам Теберде и Кубани. После упразднения государственных структур управления в карачаево-балкарских обществах данные земли частью были изъяты в российскую казну, а частью поступили в распоряжение, как правило, бывшим управленцам, князьям и дворянам.

Каждая бийско-узденская семья имела право на долю в пользовании земельными угодьями, находившимися в общественной собственности. В начале XX в. в нагорной части Кубано-Терского междуречья в общественном пользовании состояли “лишь земли неудобные и пастбищные” (*Шаханов*, 1991. С. 148). Изначально к данному виду владения собственности относились все пастбища; со временем – в основном летние пастбища (*джайлыкъ*), поскольку зная захватывала зимние пастбища (*кышлыкъ*). Как сообщают дореволюционные источники, «лица, именующие себя высшим сословием, фактически пользовались на правах сильного захватными участками под названием “кышлыки”» (Кубанский сборник. 1910. С. 292, 293). Более того, ко времени присоединения к России в частном владении знати находилась значительная “часть летних пастбищ”, что было закреплено обычным правом (Там же. С. 85, 89, 92).

Наличие частной собственности на угодья встречала сопротивление со стороны царской администрации Кавказа. Созданная ею в 1906 г. аграрная комиссия, названная по фамилии руководителя “Абрамовской”, подготовила “Проект определения земельных прав Карачаевского народа”, который предусматривал отнести все кышлыки к “народному достоянию”, подлежащему “распределению между сельскими обществами” (Труды комиссии... 1908. С. 63; Кубанский сборник. 1910. С. 354).

Царская администрация стала вести политику, направленную на ликвидацию феодальной собственности в Карачае и Балкарии и отчуждение части земель помещиков в пользу освобожденных крестьян. Она аргументировала свои действия тем, что только таким образом можно будет решить «участь обездоленных Карачаевцев, находящихся и поныне почти в крепостной зависимости от высшего сословия – “Биев” и “Узденей”, захвативших лучшие земли и владеющих ими на правах частной собственности» (Из личного архива Башира Керимовича Далгата (1870–1934)).

К общественной государственной собственности следует отнести и *вакуф* – благотворительное имущество, которое было, безусловно, связано с утверждением ислама в Карачае и Балкарии и приобщением горцев к мусульманской религии к нормам шариата. Оно поступало от первоначального собственника “в пользу бедных”. Как правило, в Карачае и Балкарии вакуфная земля передавалось по завещанию, которое должен был выполнить душеприказчик (*осуй*). Последний, “по совещании с муллою”, передавал земельный участок в пользование какой-либо бедной семье, “бедному, трудолюбивому и благочестивому человеку”. В Карачае “как и вообще в магометанских странах, существует вакуф, [по-карачаево-балкарски] *азат*” (Иваненков, 1912. С. 44). Если материальное положение пользователя заметно улучшалось, вакуф изымался у него и передавался в пользование другого нуждающегося лица или семьи (Кубанский сборник. 1910. С. 301).

Условное владение имуществом выступало в нескольких видах. Одним из них была аренда, которая в Карачае и Балкарии хорошо известна как “ортак” (*ортакъ*). В аренду сдавался как скот, так и земля. Скот обычно отдавался в ортак на 4–6 лет, по истечении которых хозяин получал $\frac{2}{3}$ скота, арендатор – $\frac{1}{3}$ (Иваненков, 1912. С. 60, 61).

Земельный ортак распространялся на “дворовые, пахотные и покосные земли и участки лиц, пользующихся на обычном (частном) праве собственности”. Арендная плата вносилась натурой: с пашни – арендатор отдавал собственнику участку 50% урожая зерна и соломы, с покоса – $\frac{2}{3}$ объема сена (в копнах) (Кубанский сборник. 1910. С. 301). Из северокавказских народов арендные отношения были наиболее развиты у карачаевцев и балкарцев (Невская, 2002. С. 412).

Распространенной формой залога выступала *бегенда* – передача должником земельного участка кредитору (взамен процентов), который пользовался землей до погашения долга ее собственником (Кубанский сборник. 1910. С. 302). Уникальное бегендное право существовало “из всех кавказских народов лишь у горцев Нальчикского округа (балкарцев. – Ред.) и единоплеменных им карачаевцев” (Шаханов, 1990. С. 143, 144). Особой разновидностью бегенды выступал и залог, связанный с брачным контрактом: если уплата калыма задерживалась на 1–2 года, семья невесты получала во временное пользование от семьи жениха часть своей земли, имея право на собранный с нее урожай или сено; участок возвращался в семью жениха после уплаты калыма.

Военно-ленная собственность – узденлик (*ёзденлик*) представляла собой земельный участок, который семьи служилых и низших степеней узденей получали от князя на условиях исключительно военной, административной службы. Как отмечается в документе 1870 г., карачаевские князья, выступая

как “защитники народа”, в разное время “завладели большими землями как внутри самого Карачая, так и по окраинам его”. Со временем князь “значительную часть из этих земель поотдавали в разное время тем из узденей, которые наиболее заслужили этого своєю приверженностью к ним или же тем, от которых сами получили немало подарков”. Такой дар (ёзденлик) мог быть отобран князем, но такое случалось редко, ибо “повлекло бы за собою отпадение значительного числа узденей”. Поэтому “данные за узденство (в узденлик) земли никогда почти не отбирали и земли эти оставались в семействе тех, которым были даны первоначально”. Изначально служилый уздень, получивший в лен землю, не мог ее продать без согласия верховного собственника (СЭПКРНКЧ. С. 146, 147). В случае переезда из Карачая служилый уздень (*сарайма-узден*) мог передавать ленный участок своему родственнику, который брал на себя обязанности службы князю.

По карачаево-балкарским адатам, если после смерти княжеского узденя наследником являлся не его прямой потомок, а брат, то князь получал долю из земель покойного, “пахотную или сенокосную по выбору” (Документы по истории Балкарии... 1959. Т. 1. С. 89, 90). Если родственников не было, узденлик возвращался князю-собственнику. После упразднения сюзеренно-вассальных отношений и утверждением российского имперского права земли, данные в ёзденлик де-юре, стали частной собственностью их пользователей.

Безусловно-условная собственность существовала повсеместно и в Карачае, и в Балкарии исключительно среди узденей. Высшие уздени Карачая и Балкарии имели свои родовые, вотчинные земли. Многие из узденей до присоединения к Российской империи в качестве вотчин “имели как пахотной, так и покосной земли вполне достаточное количество; но отдали такую: частью в уплату за кровь; частью в калым и частью за долги, другие же продали свои земли без всяких побудительных причин” (ГАКК. Ф. 574. Оп. 1. Ед. хр. 507. Л. 34, 35). Тем не менее их часть сохраняла вотчинные, в том числе благоприобретенные, земли, а также распоряжалась землями, переданными им на правах лена или бенефиция. Таким образом, у них была смешанная собственность на землю. Им же предоставлялись участки из государственных земель или после присоединения к России общественных угодий, которые они могли передать по наследству.

Наследственное право. Важнейшей отраслью правовой культуры Карачая и Балкарии выступало имущественное право, с которым были тесно связаны почти все другие отрасли нормативного уклада – земельное, брачно-семейное, трудовое право и др. По сути дела, именно имущественное право составляло основу, сердцевину формирующегося гражданского права. Сам фактор ограниченности земельных ресурсов в нагорной зоне, где располагались основные карачаево-балкарские селения, побуждал горцев регулировать земельные отношения, тщательно измерять площадь угодий, устанавливать и строго оберегать межевые знаки, следить за порядком эксплуатации пастбищ и т.д. Все это позволяло избегать имущественных конфликтов, которые при печальном обороте дел могли заканчиваться увечьями и убийствами. Обычное право (*адат*) вырабатывалось, видоизменялось и совершенствовалось веками, и хорошее ее знание членами общества было неременным залогом их семейного и личного благополучия.

Обычное право на протяжении долгих веков выработало систему регуляции наследственного права. По одному из его базовых принципов, в наследовании “ближайшие степени родства устраняют дальнейшие” и при этом “лица, состоящие в равных степенях родства, наследуют в равной мере” (Шаханов, 1990. С. 140). Адат предусматривал, что со смертью собственника во владение его имуществом “вступали его наследники по мужской линии родства, причем ближайшая степень родства исключала дальнейшую” (Иваненков, 1912. С. 29–39).

По адату, после смерти отца наследниками первой очереди выступали его сыновья, имевшие “право на равную часть как движимого, так и недвижимого имущества”. При этом не делалось никакой “разницы между единоутробными и единокровными сыновьями” (Миллер, 1902. С. 37). Каждый из братьев имел “право требовать раздела или, по крайней мере, выдела” и такое требование большак был “обязан выполнить беспрекословно”. Согласно принципам семейного раздела, “после долгих трудов, путем продолжительных уравниваний” определялась “та доля, которая должна достаться каждому из братьев”. Наследуемое имущество делилось по числу наследников, после чего путем исключения мальчиков или стариков определялся владелец каждой доли. Вначале распределялась недвижимость, а затем – движимое имущество (Миллер, 1902. С. 30–32, 39, 40). В случае, если наследователи получали при разделе “сакли неравного достоинства”, то стоимостная разница уравнивалась “скотом и деньгами” (Миллер, 1902. С. 68). Сад родительской усадьбы делился между наследниками “по счету деревьев”. Некоторая часть недвижимости оставалась в общем владении, например, мельница, пользоваться которой имел право каждый из наследников, “причем устанавливается известная очередь” (Миллер, 1902. С. 39, 40). Адат регулировал и случаи, когда наследники “не могут прийти к соглашению, как поделить какой-нибудь участок земли, который в одинаковой мере привлекает каждого так, что никто не желает его уступать другому”. В таком случае спорный участок признавался общей собственностью, “но к нему никто не должен касаться” (Миллер, 1902. С. 39, 40).

Согласно карачаево-балкарским адатам, старший брат “именно в силу своего старшинства, первородства” при разделе мог получить “некоторую добавочную долю, в сравнении с младшими (так наз. майорат)” (Миллер, 1902. С. 37, 38). Такая доля могла состоять как из движимого, так и гораздо реже недвижимого имущества, проявляясь “обыкновенно, или в лучшей лошади, шашке, ружье, или в небольшом клочке земли, (садики), или, наконец, в предоставлении ему лучшей сакли, самой большой, если она ему по вкусу”. При этом майоратная прибавка “не должна быть чрезмерной, идти в ущерб интересам других братьев, должна выражать лишь известное уважение, которое ему оказывают этим путем младшие братья, а не вести к обогащению его на их счет” (Миллер, 1902. С. 59).

Следует отметить, что “были несколько увеличены” размеры наследуемого как самого старшего, так и самого младшего из братьев: “первому – за старшинство, а последнему – как будущему кормильцу” родителей (Кубанский сборник. 1910. Т. XV. С. 300, 301). Правда, прибавка старшему и младшему сыновьям “редко передавалась землею” (Шаханов, 1990. С. 140).

При разделе отцовского наследства “некоторую прибавку, из чувства сострадания”, делали “больным и увечным братьям, которые сами не в состоянии хорошо управлять своим хозяйством” (Миллер, 1902. С. 39, 40). Младший брат, оставаясь с родителями, наследовал их дом и земельный участок. Если его братья были холосты, то они могли оставаться в отчем доме или получить другое жилище (если имелось); им из родительского надела выделялись участки для постройки в будущем собственного дома (Там же. С. 70). Бытовала и норма, которая позволяла брату, еще не выделившемуся из семьи, “продать постороннему лицу принадлежащую ему часть общего имущества, свою идеальную долю в недвижимости”. Тогда покупатель до раздела семейного имущества приобретал право “пользоваться участком в том же размере, в каком пользовался продавец, а также и такой же частью” (Миллер, 1902. С. 30–32). В случае если умирал один из двух братьев, живших после смерти отца неотдельно, то его долю наследовали сыновья (Кубанский сборник. 1910. Т. XV. С. 300, 301).

Адат допускал, что наследником главы семьи мог быть и внук. Это происходило в случае выдела, с согласия главы семьи, кого-либо из сыновей, сына которого оставляли при деде. По адату, такой внук мог одновременно наследовать как своему отцу, так и деду, например, в его земельном “прожитке” (Там же. С. 39, 40). Нормы адата предусматривали, что “при бездетности наследовали земельное имущество все дальние родственники покойного” (Там же. С. 73). В случае отсутствия сыновей, согласно адату, наследниками выступали братья (Шаханов, 1990. С. 140). Бывали случаи, когда глава семьи, не имея сыновей и иного мужского потомства, делал наследником зятя, который переселялся к тестю. Однако если у главы семьи имелось несколько дочерей, то такой зять-наследник получал равную с ними долю (Миллер, 1902. С. 36, 37). По карачаево-балкарским адатам, земля тех лично свободных лиц из каракишского сословия, которые не имели наследников, поступала к князю (Документы по истории... 1959. С. 87, 89). В Карачае “наследование происходит или по обычаю, или по шариату; последнее – тогда, когда об этом сделает наследователь завещание” (Иваненков, 1912. С. 44).

Адаты регулировали и другие формы оборота имущества, включая и право дарения. В некоторых карачаево-балкарских семьях именно дары зачастую составляли “единственный источник образования частного имущества” сыновей, подчиненных самовластной воле отца. В XIX в. акт дарения недвижимости, в том числе со стороны отца сыну, оформлялся письменно (Миллер, 1902. С. 25), с указанием всех значимых моментов (Там же. С. 27, 28).

Следует упомянуть и брачный дар – *махр*, предписанный шариатом. В его составе у карачаевцев и балкарцев входила и земля (Кубанский сборник. 1910. Т. XV. С. 301). Как указывают дореволюционные авторы, карачаевцы и балкарцы свои частные земли “продают, покупают, закладывают, дарят и отдают при женитьбе вместо калыма” (Иваненков, 1912. С. 29–39). Эти земельные участки составляли частную собственность женщины, которой предназначался махр. Без ее воли ни муж, ни дети к такой недвижимости не допускались.

Право дарения охватывало и отношения аталычества, где семья воспитанника дарила воспитателю земельный участок – *аталыкъ-джер* и *эмчек-джер*. Так, три земельных участка (Кёл-тюбю, Тейри-кол и Шиякылы-сырты) получил учкуланец Солагай Аджиев (переселившийся в Дуут), аталык князя Мурзакула Апсуаевича Крымшамхалова. Хурзукская семья Кулчаевых, которая была связана аталыческими отношениями с семьями князя Мурзакула Урусбиева и чанков Темирболатовых (Баксанское ущелье), также получила от семьи воспитанников землю в виде пашен и покосов (ГИА Груз. Ф. 545. Оп. 1. Л. 29–35).

Салам-Гирей Мамедович Балкароков “Часть своей доли (в участке Кала-Кол) продал Кази-Хаджи Шаваеву; другую часть продал Джандару Толгурову, третью – заложил Атакуевым, четвертую отдал по тереке Хаджи Абаеву (в Балкарии), как долю наследства своей сестры Дуппук, жены Хаджи Абаева”. Далее Али и Асланбек Мырзакуловичи Балкароковы до раздела доли земли “часть своей земли продали Тоқыру и Басхануку Суншевым; другую Толгурову; третью – отдали в бегенду Кароху Толгурову, но сами уже выкупили его; четвертую отдали в калым Карачаевцам Дудовым за жену Асланбека; всё оставшееся – поделили, а пастбище – сдали в аренду Дадашу и Джамботу Балкароковым. Покосом же пользуются сами”. Бийаслан Муссаевич Балкароков же “Уезжая в Турцию, продал свою долю Исхаку Балкарокову (из другой линии Балкароковых), у которого, по праву более близкого родства в конце 1860-х годов выкупили Джамбот и Дадаш Балкароковы” (Из личного архива Башира Керимовича Далгата (1870–1934)). Здесь говорится об одном из первых переселений части карачаево-балкарцев в Османскую империю в конце 1850-х годов.

То, что ведущей отраслью экономики Карачая и Балкарии в прошлом, наряду с земледелием, было скотоводство, скот после земельного участка занял особое место в имущественном праве карачаевцев и балкарцев. В частности, при расчетных операциях за единицу мены выступала “условная корова”. Она была заложена, например, в процесс выработки “правил для вычисления процентов”, которые были основаны “на приплоде, какой дает корова”.

Шариатская правовая реформа. Положительную роль в правовом развитии горцев сыграло шариатское движение рубежа XVIII–XIX вв., в ходе которого происходило активное внедрение мусульманских норм, исламского права (*фикх*), которые были намного совершеннее архаичной системы обычного права.

Важнейшим достижением шариата выступает укрепление правового статуса женщины, которая впервые получила статус полноценного субъекта гражданских правоотношений (*Ладыженский*, 1928. С. 235). С утверждением шариата карачаево-балкарки оказались субъектом наследственного права, а еще точнее – обрели статус наследника первой очереди. Известно, что по адату дочери “не получают определенной части семейного имущества”, в то время как “по шариату же дочь имеет право на долю вдвое меньшую сына” (*Миллер*, 1902. С. 37). Но здесь не было ущемления статуса женщины, даже наоборот: так как обеспечивать содержание замужней женщины обязан был муж (Коран, 4:34), то она получала долю как от отцовского наследства, так и от мужа. В то же время братья имеют лишь один такой источник – отцов-

ское наследство, поэтому-то у них доля в отцовском наследстве наполовину больше. По шариату, жена и муж в наследовании имущества сына получали одинаковую долю (“а родителям, каждому из двух – $\frac{1}{6}$ -я того, что он оставил, если у него есть ребенок”, 4:12) (*Шаханов*, 1990. С. 140; *Миллер*, 1902. С. 37). Выгодность и надежность шариата обусловила то, что к началу XX в. недвижимостью нередко наследовалась у балкарцев и карачаевцев “на основе шариата” (Кубанский сборник. 1910. Т. XV. С. 300, 301).

По адату “женщина не может быть свидетельницей” в суде (*Иванюков, Ковалевский*, 1886. С. 109), а по шариату ей такое право было предоставлено (Коран, 24:8–9). Скорее всего с этим связана норма обычного права карачаевцев и балкарцев, разрешающая присутствие на заседаниях *тёре* дворянок из трех фамилий. Существенные изменения в защиту прав женщины шариат ввел и в брачном праве. Именно в силу прогрессивности шариата его внедрение было активно поддержано женской частью населения. Как подметил этнограф Б.Вс. Миллер, в Карачае женщина для защиты своих прав “прибегает к шариату и заступничеству суда” (*Миллер*, 1902. С. 37). Получив по шариату доступ к суду, женщина обрела законное средство защиты своих интересов. Н. Петрусович (1870 г.) приводит случай того, что народный суд (*тёре*) рассматривал дело о долговом обязательстве, возбужденное Хаджат Долаевой против Иссаи Эркенова, который семь лет не уплачивал долга за кусок сафьяна на пару чувяков. *Тёре* заставил должника уплатить за кусок сафьяна три коровы с телками, одну телушку-двухлетку и двух баранов с барашками (*Малкондуев, Сабанчиев*, 1990. С. 158).

После введения шариата женщина получила институт материальной гарантии на случай развода – *махр* (брачный дар от мужа), который становился ее частной собственностью и по традиции продолжал именоваться калымом. Отец невесты, ранее присваивавший весь калым, с утверждением шариата стал отдавать “в пользу невесты обыкновенно весь калым” (верно: *махр*) и более того – иногда прибавлять “к нему кое-что от себя по части платья и украшений”. Такая собственность поступала, как отмечали еще дореволюционные этнографы, “в отдельное от мужа владение жены, а на случай развода обеспечивает ее имущество”. Муж не имел никакого права на *махр*, которым он мог управлять лишь с ее согласия “под условием полной отчетности в способе пользования всем, что выговорено было ею в некихе” (брачном контракте) (*Миллер, Ковалевский*, 1884. С. 565, 567).

В начале прошлого века упоминаются карачаевские семьи, где “жена при муже, или мать при детях имеет собственные участки земли, доставшиеся ей преимущественно в виде платы или при выходе замуж” (*Иваненков*, 1912). Например, Алботова Татлыхан, обладавшей пятью сабанами (пашнями), в числе коих были и ее собственные – калымные. Источник указывает, что “она может завещать только калымные участки, а другие поступят после смерти в род мужа”. Упоминается также и мать Хаджая Байрамкулова, которая владеет двумя сабанами, которые были получены ею “в счет калыма” (*махра*) от двух мужей. Тот же источник сообщает, что Абба Тамбиев имел два сабана, один из которых при женитьбе отдал супруге, которая сдает ту землю в аренду под покос за 10 руб., поступавших лично ей (Там же. С. 42–44).

Отметим, что в среде знати, первой принявшей ислам, брачный дар (*махр*) издавна включал недвижимость. Согласно адату, калым за девушку

из княжеской семьи включал пять “железных предметов”, пять крепостных крестьян, а также земельный участок (“сенокосной земли, которая бы стоила одной служанки, двух быков и двух лошадей”) (*Невская*. С. 84).

Шариатская реформа постепенно преодолевала косность прежней правовой системы, тормозившей развитие гражданского общества. Выдающийся дореволюционный этнограф М. Ковалевский прямо указывал на развитость шариатских норм по сравнению с адатными. Приводя пример кровной мести, он пишет, что “всюду, где правила шариата, т.е. писаного закона мусульман, не повлияли существенно на видоизменение народного права..., родовые междоусобия переходят из поколения в поколение” (*Ковалевский*, 1886. Т. II. С. 37). Шариат поднял и укрепил правовой статус женщины, дав ей право на личный выбор при браке, на гарантированную частную собственность, на долю в наследстве родителей и супруга, на обращение в судебные инстанции, на материальную страховку в случае развода (махр) и т.д.

С шариатом в карачаево-балкарскую правовую культуру впервые была привнесена норма письменной фиксации судебных решений, что позволило говорить о документообороте и юридическом документе. Карачаево-балкарцы стремились имущественные сделки оформлять “по-мусульмански”, т.е. письменно. Так, до присоединения Карачая к России, в Кабарде возник спор о наследстве между братьями Женоковыми, при решении которых один из братьев заявил, что его оппонент “был устранен от этого имения эфендием Агуевым, бывшим в то время” кадием Карачая. Из-за “разноречивых показаний” братьев третейский суд, состоявший из двух мулл, постановил “доставить непременно решение эфендия Агуева” (Документы по истории Балкарии... 1959. Т. 1. С. 105). Речь, безусловно, шла о доставке письменно-го решения кадия Карачая по данному делу.

В судебно-процессуальную практику шариат привнес и другую инновацию. Если адатный суд знал единственный способ доказательства – присягу (причем и она не признавалась “сама по себе достаточным доказательством” и требовалась поручительская соприсяга родичей), то шариат утвердил как самостоятельный вид доказательства институт свидетельства (*Иванюков*, *Ковалевский*, 1886. С. 107–109).

В свое время М. Ковалевский отмечал, что у горцев, несмотря на внедрение писаного закона мусульман, позиции адата продолжали сохраняться (*Ковалевский*, 1886. С. 37, 42). Следует также добавить, что и царизм в ходе Кавказской войны, опасаясь мусульманского духовенства, стремился сделать все, чтоб низвести “сильную власть на народ духовенства, многими случаями доказавшего вредное влияние на умы горцев” (*Леонтович*, 2002. С. 42). При этом в среде горцев царская администрация стремилась восстановить более отсталые адатные нормы, надеясь, что “с ослаблением шариата и введением другого законоположения (адата) уничтожится политическая, можно сказать, власть их (священнослужителей. – *Ред.*) на народ” (Там же). Лишь после окончательного вхождения региона в состав России царское правительство постаралось (причем удачно) инкорпорировать духовенство в состав имперского правящего класса, сделав его региональной опорой государственности.

6. ЭТИКЕТ

Этические и нравственные нормы, складываясь и развиваясь на протяжении столетий, способствовали духовному самосохранению и развитию этнических общностей, регулировали поведение в обществе и семье, определяли воспитание детей, взаимоотношения с соседями, между социальными группами. В этикете аккумулированы самые лучшие черты этнической культуры карачаевцев и балкарцев. Человек “оставляет свой глубокий след в исторических событиях: малых и больших. Проходя через мгновения истории, человек остается в неведомой нам вечности, но он всегда передает последующим поколениям творения материальной и духовной культуры” (Мусукаев, 1992. С. 3).

У карачаевцев и балкарцев, как и у других народов мира, моральные кодексы как совокупность норм и традиций определены нравственным стержнем, которым выступают совесть, достоинство, мужество и честь. Лишиться их означало потерять больше, чем жизнь. Карачаево-балкарская пословица гласит:

Богатство потеряешь – не беда:
Всё снова наживешь.
Честь потеряешь – это навсегда:
Честь снова не найдешь.

Социальная и семейная жизнь кавказских народов испокон веков базировалась на уважении и почитании старших. Пожилые люди были хранителями знаний, навыков и опыта, выработанными предшествующими поколениями, иначе говоря молодой человек самого высокого происхождения был обязан встать перед каждым стариком, не спрашивая его имени, уступать ему место, не садиться без его позволения, молчать перед ним, кротко и почтительно отвечать на его вопросы. Каждая услуга, оказанная седине, ставится молодому человеку в честь.

Издревле у карачаевцев и балкарцев, как и у других северокавказских народов, традиции базируются на принципах долга, бережного и уважительного отношения к женщине, почтения к людям преклонных лет, заботы о госте и т.д. Отступление от предписаний этикета наказывалось общественным порицанием, привязыванием к позорному столбу (“къара-багъана”) или к камню проклятия (“налат-таш”) и даже изгнанием из общины, согласно нормам обычного права, что в условиях патриархального уклада жизни являлось достаточно суровым наказанием.

Свод правил и обычаев, в целом правовых норм, которыми руководствовались в своей жизни карачаевцы и балкарцы, называется “Къарачай джолджорукъ” – “Карачаевской дороги закон”, которая кроме прочего включает этику (*джюрюш*, *ишленмеклик*). Частью данного свода являлись нормы поведения – *къарачайлылыкъ* (среди высших сословий) и *таулулукъ* (среди всего населения). В него включены такие этикетные нормы, как “тау адег” (горский этикет), бий намыс, къарча-намыс или басият-намыс (княжеская мораль), ёзден-тёреле (узденские нормы), ёзденлик (узденство, дворянский этикет плюс нормы, регулирующие отношения между князьями и дворянами).

Культура карачаевцев и балкарцев, лексика, народная педагогика, фольклор пронизаны этическими нормами.

Нравственно-этические предписания этикета имеют свою внутреннюю структуру:

– “Адеб” – раздел, посвященный воспитанию, отношению младших к старшим.

– “Адет” или “намыс” (“обычай, честь”) – правила и нормы поведения взрослых в различных ситуациях, в общественных местах, в дороге, на праздниках и пирах и т.д.

– “Ёзден тёреле” – свод правил поведения для узденей, включающий в себя и кодекс воинской чести, отношение к князю, раздел добычи, дарение и т.д.

В предписаниях Карачай джол джорука, в том числе тау адета, утверждается, что основываться в своем поведении должно не только на традиции и обычаи, но в первую очередь руководствоваться внутренними моральными нормами и ценностями.

Адетни билсенг – адетге кёре,
Адетни билмесенг – бетге кёре.
Знаешь обычай – поступай по обычаю,
Не знаешь – поступай по совести.

Народ подсказывает: “Билген билмегенни юретген адетди” (Знающий учит незнающего – таков обычай); “Игини кёрсенг адетле” (Увидишь хорошее – возьми как пример). О невоспитанном человеке говорят: “адетсиз” (необычный, идущий вразрез с обычаями, традициями). Об “адетсизлик” (невоспитанности) карачаевцы и балкарцы говорят: “Кесин тута билмеген бетин джояды” (Тот кто не умеет себя вести – позорится), “Адеб – намыс тута билмеген, кесин аман джюрютеди” (Не знающий этикета ведет себя плохо). О человеке, который нарушает этикет, говорят: “Не бети, не уяты джожьду” (Ни совести, ни чести у него нет); “Бетин тас этген” (Тот, кто потерял лицо); “Къарачайлылыкъны бети бла ойнама” (Не играй с карачаевскостью). Нарушение горского этикета в народе расценивают как позор в первую очередь для всего карачаево-балкарского народа, а потом своей фамилии, рода. Такое широкое понимание этикета имеет важное значение в нравственном воспитании молодого поколения.

Карачаевцы и балкарцы слово “намыс” употребляют, когда хотят подчеркнуть, что требования этикета соблюдается или не соблюдается в нравственной деятельности. “Адет” или “намыс” (“обычай”, “честь”) – правила и нормы поведения взрослых в различных ситуациях, в общественных местах, в дороге, на праздниках и пирах и т.д. Понятие “намыслы” (нравственный) употребляется, чтобы отметить высокие моральные качества человека, вызывающие глубокое уважение к нему. Этические правила заставляют карачаевца и балкарца соразмерять свои мысли, действия, дела, поступки в отношении других людей, думать о них, смотреть на них другими глазами.

Существует так называемое золотое правило – фундаментальное правило нравственности, чаще всего отождествляемое с самой нравственностью, согласно которому человеку в его отношениях с другими людьми следует руководствоваться такими нормами, которые можно было бы обернуть на

самого себя, нормами, по поводу которых он мог бы желать, чтобы ими же руководствовались другие люди в их отношении к нему. Говоря иначе, оно требует от человека подчиняться всеобщим нормам и предлагает механизм выявления их всеобщности. В этом смысле остановимся на взаимном уважении, которое в требованиях этики играет, пожалуй, первостепенную роль. Уважение в карачаево-балкарской этике разветвлено на все общество и доходит до каждого человека: младшего и старшего, мужчины и женщины. Явилось пророческим народное выражение об этом: “Где нет уважительных отношений – намыса, там нет счастья”.

Карачаевцы и балкарцы считают, что у человека которого нет “адеб” (воспитанности) никогда не будет “намыса” (чести и совести), а если нет “намыса”, то он будет нарушать “адеб”, а если нет “адеба” и “намыса”, ему не нужны “адет” (традиции) – через “адет – адеб” соблюдать “намыс” – основной канон нравственности карачаевцев и балкарцев. А тех, кто не соблюдал эти нормы, правила поведения, их называют в народе “джорукъсуз” или “бетсиз” (невоспитанный, нетактичный, беспорядочный, бессистемный, неорганизованный, непорядочный, распутный).

Карачаево-балкарский этикет, обеспечивая целостность и развитие общества, выступает средством аккумуляции, хранения и передачи опыта народа по наследству. Освоение единых нравственных устоев создает у всех членов общества чувство общности, принадлежности к одному этносу. В процессе социализации все ценности, идеалы, нормы, образцы поведения становятся частью самосознания личности, формируют и регулируют ее поведение. Карачаево-балкарский этикет – система коллективно разделяемых убеждений, образцов и норм поведения, динамичное образование, имеющее социальную природу и выражающееся в социальных отношениях, направленных на усвоение и сохранение идей, ценностных представлений, обеспечивающих взаимопонимание людей в различных социальных ситуациях. Он соединяет в себе лучшие черты, присущие народу. Это не только моральный идеал, но и специфическое выражение жизненного мира и национального духа карачаево-балкарцев.

Этикет стремится к формированию благородного человека (“асыл адам”).

Асыл киши аз сёлешир, кёб тынгылар.

Кёб тынгылар да, кёб ангылар.

Благородный муж мало говорит, больше слушает

Больше слушает – больше понимает.

Без сомнения, речь здесь ведется об уважении старших, т.е. благородный муж должен меньше говорить, а больше слушать и слушаться старших, понять мудрость предков, передаваемую в веках, и тем самым он “понимает”, как ему строить свою жизнь и отношения с окружающими. Недаром народная мудрость гласит: “атала сёзю – акъылны кёзю” – “слово предков – око разума”.

Карачаево-балкарская семья, ее нравы и требования были основным источником, из которого молодой человек получал уроки жизни. Воспитание в карачаево-балкарских семьях начиналось с малолетства и велось пожизненно, носило непрерывный характер. Основой всего был личный пример

родителей. Также с малолетства у ребенка формировали понимание того, что Бог – носитель справедливости, что за дурные поступки может последовать “Кара Божья”, и поэтому необходимо следить за собой, сдерживать эмоции, анализировать действия и поступки. Он обязан был постоянно проверять свое отношение к людям, тщательно анализировать себя и сразу же корректировать свое поведение, как только заметил, что поступил неправильно.

В понимании карачаево-балкарского народа “юретиу/юретмек” (обучение, воспитание) – многостороннее явление, которое объединяет уход за ребенком, защиту его жизни и здоровья. Сознательное воздействие на него со стороны других людей с целью привить определенные умственные, нравственные, физические и эстетические качества, подготовить к жизни. Гуманизм народной педагогики предполагает необходимость любить ребенка, заботиться о нем, опекать его, развивать его интересы и склонности, воспитывать на положительном примере, стремиться к тому, чтобы он превзошел воспитателя. Карачаево-балкарская пословица гласит: “Акьылны багъасы, юретгенни ахыры джожьду” – “Ум не имеет цены, а воспитание – предела”. Воспитанию детей карачаевцы и балкарцы посвящали себя без остатка. “Сабий ёсдюргенни багъасы – джашаууду” – “Растящий ребенка платит цену – жизнь”, “Сабийни ёсдюрген – терекни ёсдюрген кибикди, не берсенг аны алырса” – “Воспитание детей – золотое дерево, что дашь, то и получишь”. Воспитание для карачаево-балкарского народа носило непрерывный характер. С малых лет детей приучали к трудолюбию, любви к природе, родному краю. По взглядам и представлениям карачаевцев и балкарцев было очень важно вырастить физически здоровых детей. Одобрением, назиданиями, поощрениями, разъяснениями, советами детей привлекали к труду. Но иногда осуждения и наказания сопровождали социализацию детей в обществе. Народная пословица свидетельствует: “Этилген иш тас болмаз” – “Труд не пропадет даром”. Взрослые часто напоминали детям старинную карачаево-балкарскую пословицу: “Джырсыз кюн батмаз, ишсиз къарын тоймаз” – “Без песни время тянется бесконечно, без работы желудок будет вечно пуст”. Дети рано приобщались к труду. Им постоянно внушалось, что трудом и только трудом можно достигнуть жизненных благ. Не случайно у карачаевцев и балкарцев существует термин “ишсиз – кюнсюз” (без работы – без солнца) (Текеев, 1989. С. 9, 448). Детей воспитывала не только семья, но и родня, весь аул, все общество (джамагъат, эль), любой старший мог сделать замечание младшему или послать его с поручением по своим делам и тот принимал это как должное потому, что возраст у карачаевцев и балкарцев выше звания и сословий. Младший всегда выполняет беспрекословно пожелание или поручение старшего. Но старший сам должен следить за младшим, уважать его достоинство. В.М. Сысоев, описывая обычаи и традиции в воспитании подрастающего поколения, писал: “Вообще младший должен дать старшему место с правой стороны, идти туда, куда пошлет старший, оказывать ему разные услуги” (Сысоев, 1913. Вып. 43. С. 50).

Главное место в развитии подрастающего поколения принадлежит семье, роду, в котором формируются основные черты будущего члена общества. Воспитанием детей до 7–8 лет занималась мать, а старших уже род. При этом, как и у других народов мира, у карачаевцев и балкарцев воспитание мальчиков отличалось от воспитания девочек. В будущем мужчине – воине,

пахаре, пастухе, охотнике – воспитывались одни черты характера, а у будущей матери, хозяйке дома – другие. Мальчиков с раннего детства приучали к физическим упражнениям, выносливости, смелости. Высокая оценка храбрости видна и в решительном осуждении народом людей, проявляющих трусость. Для горца самым большим позором считалось прослыть трусливым. Горцы воспитывали в своих детях презрение к людям, проявившим трусость, не только нравочениями и произведениями фольклора, но и используя наглядные примеры. Дети видели, как жители аула, подвергая позору труса, дабы другим неповадно было, надевали на него специальный головной убор – шапку труса, в которой тот должен был ходить до тех пор, пока не искупит свою тяжкую вину. Даже родная мать не могла простить трусость своему сыну. В народе бытовало много метких пословиц, осуждающих труса: “Трус боится даже собственных рукавов”.

В противовес трусу ставился мужественный человек (*джигит*, *ётгюр*, *бёгек*), отличающийся не только храбростью или физической силой, но и добротой, гуманностью. Одна из главных, характерных черт джигита – это его решительность. “Кто ран боится, в бой не вступит”, решительность – это залог победы, поэтому у народа сложилось твердое мнение: “Перейдешь порог – пройдешь горы”.

В моральном кодексе карачаевцев и балкарцев особое внимание отводят правилам поведения для молодых людей. Особенно отчетливо выражены они в пословицах и поговорках. Прежде всего молодые люди должны отличаться скромностью. Скромность (*къылыкълъы*, *уятлы*, *бетли*, *ишленмекли*) считалась лучшим украшением молодости. Обычно скромный человек меньше говорит и больше слушает других. “Ведь недаром рот всего один, а уха два”, – поучали старшие не в меру разговорчивого молодого человека. Скромность немыслима вне умения вежливо и сердечно относиться к товарищам, родителям, старшим, а в особенности к старикам и женщинам. Право старшинства соблюдалось и между детьми одной семьи, такой порядок во взаимоотношениях ярко выражают народные афоризмы: “Уллу айтханны этмеген уллаймаз” (Не станет старшим тот, кто не слушается старших). Старики говорили: “Адам боллукъ джети джылда баш, болмазлыкъ а – къыркъ джылда да джаш болур” (Тот, кто вырастет достойным человеком, и в семь лет удалой, а тот, кто не станет настоящим человеком, и в 40 лет мальчишка). Сына карачаевцы и балкарцы, согласно этикету, должны были учить самостоятельно принимать решения, воспитывать в нем ответственность, чувство долга, уважения к девочке, девушке, женщине, способность сдерживать желания. И больше самостоятельности с самого детства. Для этого его должны были с определенного возраста освободить от опеки (*Марьясис*, *Ахвердов*, 1987. С. 29, 271). Нарушение этих правил порицалось в народе.

Мужчина в своем поведении должен был обладать рыцарским чувством чести, глубоким душевным благородством, умением быть опорой более слабому, брать самое трудное на себя, за все отвечать по велению сердца, пренебрегать во имя женщины-матери удобствами (*Барский*, 1980. С. 25–31).

В этических нормах особо выделяется и ценится у молодых людей выдержка, стойкость, отвага, большой ум, широта души. Мальчиков с детства учили пасти телят, ездить верхом и ухаживать за конем. Дети привлекались к таким серьезным работам, как заготовка сена, леса, дров. Так, если в дом

приезжал гость, то коня его отдавали сыну хозяина дома, который должен был выводить коня, поить и кормить его. С 12–13-летнего возраста мальчиков забирали на кош как работников, где они приучались выполнять все виды мужских работ. Насколько в строгости и суровости обучали мальчиков карачаевцы, настолько нежности и мягкости обучали девочек. Девочка должна была стать доброй, осторожной, терпеливой, умеющей сопереживать. Непременнo нужно воспитание способности к любви, чуткости, усвоению понятия о девичьей чести и гордости. Она всегда должна быть опрятной, обаятельной, радовать взор окружающих. Воспитанная девушка должна всегда являться предметом гордости для родителей, братьев, всего рода. Женщина-мать должна быть объектом любви и почитания для детей и мужа. У карачаевцев и балкарцев есть пословица: “Кирсиз суну узакъ тѣкмейдиле, ашхы къызы узакъ бермейдиле” (Чистую воду не выливают, хорошую девушку далеко замуж не выдают). Но что интересно: карачаевцы и балкарцы воспитывали смелость, отвагу, выносливость не только у мальчиков, но и у девочек. Они не хуже мальчиков стреляли из ружья, владели ножом, умели скакать на лошади. Народ наделял мужеством не только юношей, но и девушек. Они должны были уметь вступить в единоборство с противниками. Девушка в родительском доме была самой опекаемой и вольной личностью. Она уже до замужества имела личное имущество (*юшен/юченнек*). Самое лучшее приобреталось ей, а затем – братьям. Особая роль в этикете отводится отношению к замужней женщине, девушке, девочке. В фольклоре образ женщины-советчицы вполне может конкурировать по частоте употребления с образом старца-советчика. Всадник, встретив горянку в пути, из-за уважения к ней был обязан слезть с коня, давал пройти ей некоторое расстояние. Если женщина несла тяжелый груз, молодой человек обязан помочь ей.

Частью здравец во время свадьбы считается прославление чести горянки. В нартском эпосе карачаевцев и балкарцев очень ярко раскрывается образ женщины. Без участия дочери Солнца и Луны Сатанай у нартвов не проходило ни одно важное мероприятие. Когда нарты решили уничтожить своего злейшего врага Фука, жившего на небе, то на нартский совет пригласили Сатанай. Благодаря ее совету нарт Ёрюзмек уничтожил Фука. Когда нарт Ёрюзмек заболел, войско нартвов возглавила Сатанай. Ее войско нанесло поражение войскам Темир-Капу.

В топонимике карачаевцев и балкарцев многие места носят имена нартских женщин, например, Батчалыу шаудан-суу (родник Батчалыу), Батчыбайны Ташы или Нарт-Гурт-анасы-Таш в местности Марджасын в Карачае, Айташ (камень нартской красавицы Ай), Кызбурун (Девичий нос), Акъбилек тебе (курган Акъбилека) и др.

Значимое место в мифологии занимают образы женщин: Кемисхан – богиня озер; Сарасан – богиня зимы, снегов и талой воды, редко, наряду с Хорасан – колядок; Кыбахан – мать легендарного охотника Бийнегера; Джерсуумай – богиня земли-воды, влаги и подземных вод; Джулдужхан – богиня звѣзд, Бапбайхан – мать божества грома и молнии Чоппы.

В Карачае и Балкарии старшую жену именовали – юй-бийче-къатын, вторую – токълал-къатын, третью – сюйютге-къатын, младшую – гына-къатын. Взаимоотношения между ними регулировались нормами домашнего этикета или, как его называли, тохана-къылыкъ. Выше старшей жены считалась мать

сыновей. Власть старшей женщины в карачаево-балкарских семьях распространялась на всех женщин в доме. А также это было законом для всех детей и даже взрослых сыновей. Согласно мусульманской религии, для детей главным уважаемым лицом являлась мать и только потом отец. “Атанг бла ананг чакъырсала, юч кере анангъы аллына бар, тёртюню кере атангъы аллына бар” – “Если отец и мать позовут, то три раза к матери иди, а в четвертый раз к отцу иди”, – гласит поговорка. Настолько высоко ставилась мать над другими у горцев. “Рай находится у ног матери”. “Ана – джюреклени дарманы” – “Мать – лекарство для сердец”; “Ана – баланы джандети” – “Мать – рай для ребенка” (Къарачай нарт сезле... 1963. С. 272). Если старшая женщина являлась старшей по возрасту и среди мужской половины дома, то, согласно преданиям, выполняла и жреческие функции – обязанности – табалтайлык-этмек. В сфере домашних дел старшая женщина была такой же полновластной хозяйкой в доме, как и старший мужчина. В полном ведении старшей женщины находилась кладовая с запасами продуктов питания – гёзен/гуму. Ключи от кладовой, как правило, висели у нее на поясе как знак власти. В кладовку входила только она одна или кто-то из женщин по ее поручению. Кухня всегда была привилегией женщины.

Девушка-горянка участвовала во всех молодежных увеселениях, общественных работах. Ее по этикету должен был сопровождать брат или даже целый эскорт родственников. Сидящие мужчины при виде женщины, проходящей мимо них, согласно этикету, приветствовали ее стоя. При решении важных бытовых или семейных дел хозяин дома должен был посоветоваться с матерью и женой.

Девочек с малолетства приучали к разнообразным домашним работам. Их учили вести домашнее хозяйство, а также обучали традиционным видам искусства. Очень ценилось умение девушки ткать, вышивать золотом, шить одежду и обувь. Даже самые знатные, княжеские и дворянские семьи обучали своих дочерей всем женским рукоделиям, а также как вести домашнее хозяйство. Княжеский (*бий-намыс*) и дворянский этикет (*ёзден-тёреле*, *ёзденлик*) предписывал соблюдать правила поведения девушки при встрече с мужчиной, старшими в доме и на улице, по ним же их обучали манерам, позированию, умению держать осанку, голову, правильно держать руки. При этом им прививали также знание сугубо сословного этикета, предписывавшего поведение не только девушек, но и юношей в отношении зависимых сословий. Некоторые нормы этикета из жизни высших сословий можно услышать в юмористических тонах: княжна или узденка не имела права переходить через мост. Ее переносили служанки на своей спине, разбив перед прохождением по мосту яйцо, именуемое Байрым-гаккы – Яйцо Богини Байрым. Им же нельзя было днем выходить по своим надобностям в отхожие места, считалось, что этим они гnevят бога, т.е. оскверняют свет божий. Женщине нельзя было смотреть в глаза другой женщины, не говоря о госте. При встрече с мужчиной женщина должна была повернуться боком и прикрыть лицо платком. Руки замужней женщины можно было показывать только мужу и т.д.

У девушек воспитывается знание и строгое соблюдение обычаев, скромность, оберегание своей чести, послушание и уважение к старшим. Старшие, в свою очередь, учили их хранить женские тайны и не вмешиваться в муж-

ские секреты, давали советы как с достоинством ответить на ухаживания, соблюдать изящество, красоту. Особую роль в воспитании черт женственности и мужественности, справедливости, честности играет личный пример родителей: “Ана сыры кызында, ата сыры – джашында” – “Материнские черты – в дочери, отцовские – в сыне”. При выборе невесты учитывались личные качества девушки (красота, ум, воспитанность, возраст, прилежание к рукоделию), но часто о девушке судили по матери, сына по отцу: “Ашхы атаны – джашы иги, ашхы ананы – кызы иги” – “У хорошего отца – сын хороший, у хорошей матери – дочь хорошая”. С детских лет мальчик осознанно и эмоционально следует за отцом, девочка – за матерью. Поэтому роль родителей была необычайно велика (Марьясис, Ахвердов, 1987. С. 29). Женщине, особенно пожилой, карачаевцы и балкарцы оказывали всемерное уважение: при входе женщины в дом мужчины обязательно встают, даже если это молодая девушка. При решении таких серьезных вопросов, как, например, женитьба сына, замужество дочери, прием гостей, усыновление, покупка дома, муж обязательно учитывает мнение жены.

Мать всегда оставалась самым близким, самым дорогим человеком для сына, даже тогда, когда он становился седобородым мужчиной. Мать с ее опытом и мудростью была первой советчицей для сына до конца жизни. Даже в танцах и песнях она выступает как высший авторитет в нравственном сознании любого народа. Карачаевцы и балкарцы, в соответствии с этикетом, не имели права кричать, ругаться друг с другом, сквернословить в присутствии женщин. Женщина могла остановить кровавую схватку двух мужчин или группы, бросив между ними свой платок или головной убор. Перед обнаженной головой женщины прекращалась всякая драка. Карачаевка или балкарка могла спасти любого убийцу, человека, ранившего другого, преследуемого мстителями, если он успел войти в дом и попросить защиты, покровительства у женщины дома. Интересно то, что она не имела права отказывать в защите, а мстители, добежавшие до дома, где скрылся убийца, не могли ворваться в дом, вытащить преступника и наказать его. Женщина, взявшая под свою защиту убийцу, не имела права его выдать, даже если он убил или ранил ее родного брата, мужа или отца. Интересно и то, что убийца, который прикоснулся губами к груди женщины этого дома, уже не подлежал кровной мести. Любой мужчина не имел права допустить, чтобы в его присутствии оскорбили женщину, избили ее, надругались над ней. Независимо от того, знает он ее или нет, он должен был защитить честь и достоинство женщины даже ценой своей жизни. Мужчина, не поступивший по-рыцарски, не защитивший женщину, заслуживал всеобщее презрение. Карачаевец или балкарец мог простить человеку многое, но если оскорбили его мать, сестру, супругу, то он не выяснял: откуда, кто сказал и т.д., а отвечал на оскорбление немедленно силой, своим кинжалом. Правда, согласно нормам адата, внесудебное членовредительство запрещалось. И карачаевцы, и балкарцы воспитывали своих детей с ранних лет в рыцарском, уважительном отношении к женщине, что отразилось в распространении любовной лирики. И женщины воспитывались так, чтобы они сами были достойны такого уважения.

Почитание, уважительное отношение к старшим по возрасту – одно из древнейших обычаев горцев Кавказа, соблюдаемых до настоящего времени. “Уллуну сыйламагъан уллаймаз” (Не дождется авторитета не ценящий

старших), “Уллуну ызындан кыгчырма, айтырынгы кыатына барыб айт” (Старшего не окликают – догоняют и говорят в лицо), “Уллу тёрде олтурады” (Почетное место – старшему), “Улуну сыйын кёрсенг – кесинг сыйлы болурса” (Почет оказав старшему, заслужишь уважение), “Намысы болмагъан насыблы болмаз” (Почетное место – старшему). Существовала целая система традиционно сложившихся правил поведения молодежи, выражающих почтительное отношение к старшим, практическое же выполнение этих нравственных норм вырабатывало в детях вежливость, дисциплинированность, сдержанность. Старшие, согласно карачаево-балкарскому этикету, находятся в особом положении только потому, что они старшие по возрасту, независимо от статуса, пола. Взаимоуважение младшими старших и старшими младших возвышает достоинство человека, подчеркивает его значимость в обществе. Старые люди не чувствуют себя ущемленными и обделенными. Помощь и взаимопомощь, уважительное отношение к родным и соседям, благородство и милосердие не оставляют долгов перед старыми. В присутствии старших младший не садится. В присутствии отца, старшего брата младший не вступает в разговор, без разрешения не садится. В присутствии посторонних лиц молодые люди не говорят развязно, не смеются. Скромность, немногословность – достояние карачаево-балкарской этики. Ни силой, ни умом, ни достижениями никто не похвалится, но о каждом человеке, его достижениях и способностях знают в обществе. Не переходят дорогу, пока старший не перейдет или не пройдет мимо. Слушают речь старшего с почтением, не перебивая. Сущность поведенческих норм хорошо выразил долго прослуживший на Северном Кавказе и хорошо знавший нравы горцев Н.А. Караулов. “Старшинство соблюдается особенно внимательно. Старшему первый привет, лучше кусок и мягче постель”. Старших приветствовали вставанием и не садились, пока те садились сами, а если садились, то лишь по их настоятельному приглашению. В присутствии старших нельзя было стоять, не соблюдая определенной дистанции, облокотившись, держа руки в карманах, повернувшись к ним спиной. Сидеть тоже надо было чинно, не вразвалку, не ерзая, по возможности не рядом и желательно на более низком сиденье. Недопустимо было появляться при старших небрежно одетыми, чекаться, курить, вести разговоры на фривольные темы. В обществе старших было положено помалкивать, не заговаривать первыми, на вопросы отвечать почтительно и коротко, ни в коем случае не перебивать их речь. В разговоре со старшими применялись особые, подчеркнута вежливые обороты речи, формулы обращения, выражения благодарности. Существуют такие специфические знаки внимания, как обыкновение вставать, когда старшие пили воду, чихали, а то и просто когда в их отсутствие произносилось их имя, в особенности, если их уже не было в живых. В соответствии с нормами этикета возраст всегда ставился выше звания и положения. Поэтому молодой человек самого высокого происхождения обязан был вставать перед каждым старшим и стоя почтительно приветствовать его, не спрашивая его имени, уступать ему место, не садиться без его позволения, молчать перед ним, кротко и почтительно отвечать на его вопросы. “Каждая услуга, оказанная седине, – писал офицер русской армии Ф. Торнау в 1836–1838 гг., – ставится молодому человеку в честь. Даже старый невольник не совсем исключен из этого правила” (Мамбетов, 1999. С. 266). В любом доме старший имел

свое особое место, на котором он сидел, свою кровать. Это почетное место располагалось у стены, напротив входа в помещение. На место старшего никто не садился, на его кровать не полагалось класть даже чужую шапку. Карачаевцы и балкарцы жестко соблюдали Къарачай-джол-джорукъ/Къарачай адет или Тау адет, и всякое нарушение бросалось в глаза, вызывая гнев и отвращение: “Адетни билмеген, тамаданы орнуна олтурур” (Не знающий этикета идет занимать место старшего). На чужом горе карачаевцы никогда не строили счастья. Народная мудрость предостерегала от этого: “Атхан ташынга кесинг абынырса” (На брошенный тобой камень сам же наткнешься), “Акъылы болгъанны – билими да болур” (Обладающий умом – обладает пониманием).

Карачаево-балкарский этикет гостеприимства, как и у других народов Северного Кавказа, был разработан до мелочей. Старшие подростки специально приглашались на церемонию гостеприимства с тем, чтобы уметь научиться правильно соблюдать нормы этикета. О торжестве по случаю свадьбы (*келин келтирген*), рождения ребенка (*ыстым той*), возвращения аталыка (*аталыкъ къайтды*), окончания строительства дома (*джангы юй*), выздоровления больного после долгой болезни (*ауруудан къутулуу*), приема гостей (*къонакъ алыу*), примирения кровников (*дугъужамланы джарашдырыу*), возвращения изгнанника после прощения (*харамлы*), коллективного братства (*антлы къарнашла*) заранее сообщалось близким родственникам, соседям, знакомым, односельчанам, независимо от социального положения, этнической и религиозной принадлежности с указанием времени и места, чтобы приглашенные могли подготовиться к торжеству. Исключение составляли кровники и душевнобольные (*тели ауругъанла*). Делать сообщение приглашенным поручалось младшим со стороны людей, проводящих торжество.

Согласно другим нормам этикета, например, по отношению к военнопленному, приглашенный терял статус военнопленного и становился свободным человеком. Пожив некоторое время в доме хозяина на правах гостя, пленник получал возможность обзавестись собственным хозяйством и поселиться в горах или вернуться в свою воинскую часть. Каждый хозяин обязан был принимать с искренним радушием всякого странника, оказывать ему всевозможные услуги и отвечать за него собственной головой, пока он считается его гостем и находится с ним под одной кровлей.

Согласно этикету, провожая гостя, первым из дома выходил хозяин, вслед за ним – гость. Проводить гостя выходили вначале мужчины, а затем женщины. Прощаясь, было принято пожать друг другу руки и обменяться фразами: “Сау къалыгъыз!” (Счастливо оставаться!), “Ашхы джолгъа!” (В добрый путь!). Непременным условием при прощании была просьба гостя к хозяину, чтобы последний обязательно посетил и его дом. Уехать, не попрощавшись, считается верхом неприличия. При этом как гость при входе в дом, так и хозяин дома при прощании с гостем дарили подарки, называя их “къол-къачы”.

В обязанность хозяина входило не только создание максимально благоприятных условий для отдыха гостя, но и содействие в решении его проблем, охране чести, достоинства, жизни и имущества. Причинение гостю какого-либо вреда, а тем более ущерба его здоровью и жизни, было недопустимым.

Такое отношение к гостю наиболее ярко отражено в пословицах: Куда не заглянет гость – не заглянет добро. “Къонакъ кѣб келиучю юйню къазаны отдан тюшмез” (В гостеприимном доме котел всегда над огнем); “Къонакъ келе билгенича, кете да билсин” (Как умеет гость приходить, пусть также умеет и уходить); “Къонакъ келсе – къазан ас” (Пришел гость, вешай котел); “Къонакъны къачан кетерлигин сорма, къачан келлигин сор” (У гостя не спрашивай о том, когда уедет, спрашивай, когда приедет в следующий раз); “Къонакъ къойдан джууаш” (Гость смирнее овцы (т.е. гость должен вести себя скромно)). Гость мог дать имя младенцу, если он родился при его длительном пребывании в семье хозяина. Тогда гость делал небольшой подарок, иногда лошадь младенцу. – “Ат атагъан – ат берир” – “Кто имя дал, тот дарит коня”. А хозяин дома в знак благодарности дарил ему кинжал. Гость мог принять участие в сватовстве в качестве друга жениха, которого могли назначить помощником главы дружков жениха, после чего он мог стать названным братом (антлы къарнаш). Кровники часто прибегали к помощи гостя, чтобы ускорить процесс примирения враждующих сторон. Если гость хотел быть аталыком сына хозяина дома, то отец ребенка не мог не удовлетворить его желание. Сын хозяина немедленно переходил под опеку воспитателя – гостя. Аталычество укрепляло родственные отношения между гостем и хозяином дома. После того как юноша возвращался в родной дом, завершив освоение военного искусства, жизненной школы (уход за скотом, пахота земли, знание этикета, владение красноречием и т.д.), между семьями аталыка и хозяином дома устанавливались самые близкие родственные связи. Не принято было спрашивать у гостя, откуда он, какой национальности, какая у него семья, чем занимается, пока он сам не расскажет о себе.

Лучшую, новую постель, качественную пищу предлагали гостю. От него ничего не скрывали. Ему показывали скот, огород, сад, знакомили с членами семьи и родственниками. Если гостю надо было починить одежду или заменить ее, то это исполняли как можно быстрее. Его одного никогда не оставляли. При нем постоянно находился кто-нибудь из членов семьи или родственников. Также не давали ему скучать. Для этого устраивали танцы, спортивные игры, исполняли песни, водили по кошарам и т.д. Гостя принимали в любое время дня и ночи. Проявлять недовольство в его адрес исключалось. Тут же ставили пищу, готовили постель. При нем не шумели, не скандалили, не кричали. Семья, которая не могла обеспечить пищей и постелью гостя, могла обратиться к соседям за помощью. Любая семья обязана была ему помочь без напоминания. Чтобы у семьи был авторитет, гостя часто посещали соседи. Гость, вручив свое оружие хозяину дома, давал понять, что он находится под покровительством хозяина дома. Хозяин понимал, что гость совершил какое-то преступление. Его надо было оберегать. Было очень нескромно со стороны хозяина дома жаловаться гостю, что он бедный, что такой-то сын непутевый или сосед неудачный. Обычно поэтому говорят, что достоинство человека узнают по его друзьям. Согласно этикету, у гостя не спрашивали о новостях в его краю, пока его не накормят: “Къонакъгъа ашатмай – ичирмей, хапар соргъан адет джокъду” (Нет такого обычая, чтобы у гостя спрашивать о новостях прежде, чем накормить, напоить его).

Подчеркивая авторитет гостя, произносили тост за него, и тот мог также произнести здравицу. “Къонакъны артмагъына кѣре алма да, алгъышына кѣре

ал” (Гостя встречай не по приношениям, а по благопожеланиям). Встречая гостя, вспоминали пословицу: “Аш берме да, къаш бер” (Лучше встречай приветливым взглядом, чем сытным обедом). “По горскому обычаю, когда гости приезжают что-нибудь просить, то сейчас об этом не говорят, а объясняют свою просьбу, собираясь уехать” (АБКИЕА. 1974. С. 385). “Чакъырылмагъан къонакъгъа джер джокъ” (Неприглашенному гостю места нет). Не получив приглашения, никому не полагалось являться на торжество, кроме близких родственников. “Къонакъ олтурады 10 айны, къазан къайнайды 5 айны” (Гость сидит 10 месяцев, а котел кипит 5 месяцев), – говорят о нехлебосольном хозяине.

Хозяин дома, который принял гостя, не хвалился своей щедростью. “Чомарт джарлы болмаз” (Щедрый бедным не будет, то есть он богат душой). “Чомартха Тейри да борчлуду” (Перед щедрым человеком и бог в долгу). “Чомартны къолу берекет” (У щедрого человека руки – изобилие). “Чомарт къолда мал къалмаз” (В щедрых руках скотина не держится). “Чомарт къонакъ юй иесин сыйлар” (Щедрый гость угощает хозяина дома). “Чомартха хар кюн да байрамды” (Щедрому человеку каждый день – праздник). “По обычаю горцев гостя отводили в специальное помещение (кунацкую), где его угощал и развлекал не только хозяин, но и жители аула” (АБКИЕА. 1974. С. 112).

Если женщине, у которой муж оказался вне дома, приходилось принять гостя, то отца мог заменить сын или близкий родственник на правах хозяина дома. Если в дом, где не было мужчины или он отсутствовал временно, прибывал гость-мужчина, его принимали женщины, но в доме ночевали пожилые женщины или мужчины-родственники. Этот обычай соблюдается и сейчас. У кавказских народов бытует один общий охотничий обычай. Когда гостеприимный хозяин охотился с гостем, то первый выстрел, несомненно, предлагался последнему, даже если он был моложе охотника. Охотники, обращаясь к божеству диких животных Апсаты, говорят: “Келген къонакълагъа сый бла тюбе” – “Пришедших гостей встречай с почестями”, “Бизге огъурлу конакълагъача тюбе” – “Встречай нас как добрых гостей”. Большим проявлением человечности, достоинства считалось доброжелательное отношение к гостю, если он был даже неуважаемым человеком. Верхом бескультурия считалось говорить человеку о своих обидах и недовольствах, пока он гостил в твоём доме. Лишь в исключительных случаях могли выразить такое отношение к гостю. Гость мог выразить свое впечатление о гостеприимстве хозяина. Хозяин даже ждал этого. Если гость садился на своего коня, повернув его головой в сторону дома или аула, выходя оттуда, надо было догадаться, что он остался очень довольным гостеприимством хозяина. Не принято было гостю отказываться от поданной хозяином дома пищи. При этом он не должен был съедать все до конца. Не следовало гостю быть слишком любопытным и расспрашивать обо всем у хозяина. Это насторожило бы хозяина. В одной из старинных балкарских песен говорится: “Кёзлеринг бла чырдыланы санама”, т.е. “Не считай глазами балки дома”. Имело большое значение в конце трапезы и то, как поставлено на стол блюдо с половиной головы жертвенного животного. Если половина головы была повернута носом в сторону двери, гостю следовало спешить уйти. А если нет, то не было основания спешить. Труднее было принять хозяину в качестве гостя представителя мужского

пола, нежели женщину, так как для нее особых застолий не устраивали. Смешанных застолий у балкарцев и карачаевцев не было. Женщины спиртное не употребляли. На игрищах, устраиваемых в честь гостей, танцы начинали и завершали представители хозяина, давая возможность показать свои способности и гостям. Точно так же было и при песнопениях.

В гости, согласно этикету, нельзя было приглашать кровников, изгнанных из села, опозоренных, воров, разбойников. Про них бытуют поговорки: “Чакъырылгъан джерден къалма, чакъырылмагъан джерге барма” (Не ходи туда, куда не зовут, а куда зовут, иди обязательно). “Чакъырылмагъан джерине ит да бармайды” (И собака не идет, куда не прошена). “Чакъырылмагъан къонакъ – джонулмагъан таякъ” (Незванный гость – неотесанная палка). “Чакъырылмагъан къонакъ тёрге ётмез” (Незванный гость на почетное место не сядет). Не соблюдавший законов гостеприимства навлекал позор не только на свою семью, но и на родственников, и на ближайших однофамильцев. Свидетельством готовности оказать гостеприимство любому путнику в прошлом считалось наличие во дворе коновязи. Правила гостеприимства, безусловно, распространялись на людей иной веры и иной национальности.

Этикет приглашения и проводов приглашенных людей имеет свои особенности. В первую очередь на торжество приглашались повара как и почетные гости, которые славились своими кулинарными изделиями не только в своем селе, но и далеко за его пределами. Поваров привозили на транспорте. Они должны были приготовить пищу до прибытия гостей. За поварами следовало приглашать музыкантов, певцов, танцоров, силачей, которые заранее должны были подготовить свою программу для гостей. Стариков и старух приглашали взрослые мужчины и женщины, среднего возраста мужчин и женщин – младшие. Приглашенные гости являлись в сопровождении своих сыновей и дочерей, которые выполняли функцию обслуживающих (*шапа*).

Бликие родственники обязаны были прийти без приглашения. Отказ явиться на приглашение рассматривался как оскорбление хозяину дома. Отказываться мог тот, у кого в семье был траур или случилось накануне несчастье. Правда, при трауре у кого-либо проводить торжественные мероприятия считалось знаком неприличия. Приглашенные женщины являлись с подарками (мучные кулинарные изделия, ткань, одежда, деньги, напитки, мясные блюда). Скот приводили молодые мужчины. Подарки по возможности несли все, кроме сирот и нищих, душевнобольных. Осуждение за стоимость и размер подарков не полагалось.

Приглашенных, как мужчин, так и женщин, встречали у ворот люди, ответственные за торжество. Пожилых людей встречали хозяин и хозяйка дома. Без приглашения гости не входили во двор. Отсутствие встречающих не допускалось. Пришедших пожилых людей отводили на самое почетное место. Менее пожилые следовали за ними, далее – гости старшего и среднего возраста. Мужчинам отводилось отдельное место от женщин. Встреча сопровождалась песнями и танцами молодежи. Опоздание к торжеству также не допускалось. Это рассматривалось как неуважение к хозяину дома. Каждому пришедшему старались уделять самое пристальное внимание и уважение. Если около дома, где шла подготовка к торжеству, оказывался незнакомый

поезжий человек любой национальности, то его приглашали как самого дорогого человека, независимо от возраста. Близкие родственники хозяина дома являлись без особых приглашений. Они сразу подключались к делу. Молодые люди готовили место для приема гостей.

Многое из ритуала приема гостя, а тем более – будущего кунака, т.е. “чужого”, могущего стать “своим”, носило сакральный характер. С давних пор бытуют у карачаевцев и балкарцев такие высказывания: “Къонакъ Тейрини атындан келеди” (Гость-кунак приходит от имени Тейри – Верховного божества), “Сен адамны суймесенг, сени Тейри суймесин” (Если не полюбишь человека (не желаешь гостя), пусть не любит тебя Тейри) или проклятия: “Юйюнг къонакъ кирмеген юй болсун” (Пусть твой дом будет непосещаемым гостем-кунаком). Сакральное значение сохраняют и место гостя, наиболее удаленное от входной двери, и подаваемая пища, и ритуал жертвоприношения.

Таким образом, развитие и трансформация института гостеприимства и куначества карачаево-балкарского этноса выявило двуединую задачу данного института: согласованность действий индивида, принимающего гостя-кунака, с менталитетом своего этноса и вместе с тем передача вовне информации о степени развития и морально-нравственных устоях этноса через поведение своего индивида. Институт остается действенным средством для решения проблемы как межнациональных контактов, так и локальных конфликтов.

Своеобразной формой семейных отношений, особенно у высших слоев населения, являлось аталычество (от слова “ата” – отец) – передача детей для воспитания в другие семьи. После рождения ребенка отдавали на прокормление и воспитание в чужую семью, до тех пор пока он не подрастет и не научится владеть оружием. Принявший ребенка на воспитание называется аталыком, а кормилец – эмчек и приобретает все права кровного родства с семейством своего питомца.

Аталыческий этикет являлся частью феодального этикета, предусматривавшего установление особых отношений между сюзереном и вассалом. В период воспитания аталыкъ-улан (воспитанник) обучался всем тонкостям княжеского этикета, рыцарским навыкам и поведению.

Застольный этикет. Строго регламентированным в Карачае и Балкарии был и застольный этикет, также имеющий немалое значение для формирования лучших человеческих качеств у молодежи, исполнению всех тонкостей застольного этикета учили с раннего детства. Полновластным хозяином стола был тамада, по негласному указанию которого менялись блюда, поднимались тосты; ему помогали шапа – юноши, обслуживающие стол, которые учились вежливости и умению себя вести. Младшие не садились за один стол со старшими, которые никогда не показывали, что голодны, тщательно следили за своим поведением и речью, в меру употребляли хмельные напитки. Застольный этикет карачаевцев и балкарцев, как и других северокавказских народов, прошел испытание временем; по всем важным событиям горцы обычно устраивали угощение для родственников и соседей, на котором присутствовала молодежь; это делало застольный этикет одной из важных форм воспитания. Здесь проявлялись не только знание обычаев и традиций, но и незаурядные умственные способности человека, тактичность, красноречие, умение красиво вести беседу. Каждый, кто приходил на торжество, старался

чем-то помочь хозяевам в силу своих возможностей, активное участие принимали в приготовлении угощений, приеме гостей.

Заранее определяли, кто будет разделывать жертвенное животное, смолить, скоблить и промывать голову и ноги, желудок и кишки, кому поручить приготовление “сохты” (колбасы) и шашлыков, варить мясо и подавать его. Все это – традиционно мужское дело.

Мужчины и женщины сидели за разными столами и в разных помещениях, дабы каждая из сторон не чувствовала себя скованной. Дети не сидели вместе со взрослыми за одним столом. Они угощались в другой комнате под присмотром взрослого. Гость независимо от возраста, национальности, верования обязан был сидеть за столом рядом со старшими. По карачаево-балкарскому этикету, гостя, случайно попавшего на пир, усаживают, угощают, а о том, кто он такой, гость говорит присутствующим сам, когда тамада предоставляет ему слово для тоста. Расспрашивать его без предоставленного тоста считается проявлением пренебрежения. Нарты так и поступают (Нарты. 1995. С. 89).

За стол садились строго по старшинству. Старшие усаживались ближе к костру или очагу, что считалось почетным местом (тёр), младшие – поблизости от дверей, на менее почетное место. Музыканты, певцы и танцоры садились за отдельный стол, который обслуживался наравне со старшими. Приглашенные не имели права садиться за стол до тех пор, пока старший не занимал свое почетное место. Мужской стол обслуживали только мужчины, а женский – девушки. За столом сын не имел права присаживаться возле отца, даже если был солидного возраста. Около старшего брата не мог сидеть младший. Тамадой избирался только тот старший, который умел произносить соответствующие месту и ситуации тосты, сохранять выдержку в отношении спиртного, мог оказать гостям необходимые знаки внимания. Молодежь за столом не сидела и не притрагивалась к спиртному, пьянство в присутствии молодых также осуждалось, о нарушивших же закон говорили с презрением, такой юноша награждался позорными кличками и прозвищами; этикет требовал и проявления умеренности в еде. Подавались вода и полотенце для мытья рук перед тем, как гости рассаживались за столом. Строго следили за чистотой посуды и столов. Их накрывали разными блюдами в присутствии гостей. Лошадей гостей отводили в нужное место. Первыми ставили угощения для старших, далее – по старшинству. Затем к столу первыми приглашались самые старшие. Если трапеза проходила в доме, то почетным считалось близкое к очагу место, куда приглашались старики. Если же торжество проходило во дворе, то главным являлось место, близкое к костру, где готовили пищу.

Обслуживающие стояли поодаль, чутко слушая сидящих, чтобы по первому распоряжению исполнить любое желание старших. Блюда подавались вовремя, при этом соблюдался порядок их сервировки. В начале подавались хычины, лакумы, пирожки, супы, поджарки, напитки. В последнюю очередь – мясо сваренного жертвенного животного, шашлыки из ребер, мяса, печени (джалбауур) и в конце – бульон как второе блюдо. Обслуживающие чисто убирали со стола пищевые остатки, обновляли блюда.

Садясь за стол, не принято было шуметь, торопиться первым сесть за стол, толкать друг друга, отвлекать соседа, часто смотреть по сторонам, на-

клоняться то к одному соседу, то к другому. Весьма неприлично было громко разговаривать и смеяться, ковырять в зубах, трогать нос. Не полагалось пачкать стол, губы, одежду, крошить хлеб, небрежно есть и бросать пищу на пол. Нужно было строго следить за собой. Не было принято класть руку на плечо соседа за столом во время трапезы, какого бы возраста он ни был, или обнимать его. Неприлично перебивать соседей и навязывать им свои разговоры. Во время еды категорически запрещалось кого-либо звать без согласия тамады – старшего за столом, кем бы он ни был. В застольном этикете существовал обычай “*тигим*”, когда сосед соседу предлагает вкусный кусочек мяса. Мужчины и женщины, сидящие за отдельными столами, обмениваются блюдами, что является знаком уважения.

Отдельно просить добавку не полагалось. Обслуживающие торжество подкладывали кушанья к общему блюду, которые тамада распределял по столу. К концу трапезы могли обсуждать важные общественные вопросы и принимать конкретное решение. Такими примерами было примирение кровников, оказание коллективной взаимопомощи (изеу, маммат). Эта помощь давалась сиротам, бедным, беженцам. Этикет не допускал, чтобы хозяева торжества торопили сидящих за столом гостей. Этим они могли вызвать неуважение к сидящим. Да и гости знали, когда им встать из-за стола. Долгое застолье считалось знаком недостойного поведения. Покинуть на время стол можно было только с разрешения тамады. При этом один из помощников должен был сопровождать его.

Тамада строго следил за тем, чтобы все остались довольными приемом хозяев. Он незаметно руководил тем, кому дать добавки, заменить блюдо, произнести тост. От его авторитета зависел порядок и дисциплина на торжествах. Не всякий влиятельный человек соглашался стать старшим (тамадой) за столом. После тамады, когда он произносил прощальный тост, все вставали.

Застолье завершалось исполнением народных песен, танцев, выступлениями силачей, сказителей. Тамада за столом с двумя помощниками пользовался неограниченной властью. Его первый помощник сидел с его левой стороны, а младший – с правой. Сидящие за столом не дотрагивались до пищи, пока тамада не произносил здравицу стоя. В это время все вставали и слушали, не перебивая его. Как только тамада садился, все также садились на свои места. Тосты по очереди, с веления тамады, адресовались языческим богам, а с принятием ислама Аллаху, известным кузнецам, столярам, плотникам, камнетесам, ювелирам, поварам, мастерам по пошиву одежды, золотшвеям, певцам, танцорам, музыкантам, сказителям, силачам, скотоводам, многодетным матерям, косарям, охотникам, красноречивым, народным лекарям, произносили их и за спокойствие и дружбу между народами. За столом царили тишина и спокойствие, когда говорили старшие. Младшие слушали, затаив дыхание, и учились искусству красноречия. Они боялись получить замечание от старших. Младшие только во время еды касались края стола. Они, сидя, занимали половину стула, чтобы быть подтянутыми. Старшие незаметно наблюдали за младшими, за тем, как они сидят и кушают. Младшие старались есть не торопясь, маленькими кусочками, не чавкать и не тянуться за кусочком еды. Старший, увидев, что младшему неудобно достать кусочек мяса, сам подавал ему.

Перед тамадой всегда ставили предназначенные только для него куски мяса, а также шашлыки, пироги и в большом количестве, оказывая этим уважение. Он, конечно, все не мог съесть и раздавал сидящим за столом. Получившие не имели права отказываться от угощения. Несогласие рассматривалось как оскорбление. Каким бы сытым он ни был, все равно обязан был принять и съесть поданную тамадой пищу. Никто не имел права покинуть свое место из-за стола без ведома старшего. Застольную песню младшие запевали по просьбе старших. Если была радостная весть, младший объявлял ее с разрешения старшего.

Проводы гостей. Первыми гостеприимный дом покидали старшие из своего села, сопровождаемые младшими до дома. Их провожал хозяин дома до ворот. За ним следовали гости, пришедшие издалека, провожаемые всем семейством, родственниками, соседями до края села. Им подводили коней и помогали сесть на них, снабдив дорожной пищей. Провожающие не уходили, пока гости не скрывались из виду, показывая уважение к ним. После них в дорогу собирались близкие родственники хозяина дома, которые приехали издалека. Они не имели права уходить раньше гостей и приезжих, чтобы не проявлять неуважения. Приехавшим издалека предлагали ночлег в кунацкой. Дети близких родственников могли оставаться на некоторое время в доме, где проводится торжество. Девочек нежелательно оставлять в гостях без родственников.

Последними дом хозяина покидали односельчане, родственники, чтобы показать авторитет хозяина торжества. По обычаю старших внутри поселения, несмотря на их уговоры, младшие провожают до дому. Этот обычай соблюдается и по сей день. Гость не имел права осуждать прием, пищу, родственников, соседей, знакомых. Такого человека могли сурово осудить односельчане.

Певцы, танцоры, музыканты возвращались с праздника с подарками. Их сопровождали с песнями и танцами на торжество и обратно сыновья, дочери, родственники, знакомые хозяина дома. Последними дом покидают младшие после того, как только убрали пищевые остатки, мусор, вернули посуду, взятую у соседей, словом, навели полный порядок. В знак благодарности перед их уходом для них накрывают стол. Отведав, младшие расходятся по домам.

Речевой этикет. Издавна в карачаево-балкарских обществах знание и соблюдение речевого этикета было общепризнанным показателем развитости и элитарности личности. Такие люди пользовались авторитетом, к их мнению прислушивались. Этикетные нормы во многом были направлены на то, чтобы создавать благоприятную атмосферу для общения людей, причем не только знакомых, но и случайно встретившихся на пути, в поездке. Для карачаевцев и балкарцев характерно особое внимание к словесным формулам, сопровождавшим различные моменты общения. Это ситуации обращения, приветствия, прощания, извинения, благодарности, поздравления, пожелания, сочувствия и соболезнования, одобрения и комплимента, приглашения, предложения, просьбы и многое другое.

Речевой этикет представляет собой заданную этикой целостную систему принципов и норм общения, регламентирующую человеческое поведение на всех уровнях социального взаимодействия. Народ придавал большое зна-

чение эстетики общения. Вежливость, тактичность в отношении с людьми были важнейшими нормами поведения. Согласно карачаевским обычаям, вежливость должна проявляться во всем: в словах, интонации голоса, приветливой улыбке и выражении лица. Соблюдение правил речевого этикета способствует созданию благоприятного межличностного общения и психологического комфорта. Речевой этикет исключает грубость, бестактность, неблагодарность, неучтивость, нетерпимость. В карачаево-балкарском речевом этикете реализуются такие принципы толерантности, как уважение, человеколюбие, почтительность, благодарность, терпимость, добро, любовь, сочувствие. Воспитанность человека показывало знание им норм речевого этикета при общении, рассчитанных на различные ситуации. По правилам этикета карачаевцы и балкарцы должны были знать нормы приветствий и прощаний и соблюдать их во всех случаях жизни – дома, в пути, в поле, в общественных местах.

Правила речевого поведения регулируются речевым этикетом сложившейся в языке и речи системой устойчивых выражений, применяемых в ситуациях установления и поддержания контакта. Речевых стандартов благопожеланий у карачаевцев и балкарцев насчитывается большое число. Ни одна встреча не обходится без актуализации серии благопожеланий с обеих сторон. Благопожелания не несут содержательной информации, а создают благоприятные условия для общения. Богатый набор правил речевого этикета дает возможность выбрать для речевой ситуации благоприятную для адресата форму общения, установить дружескую, непринужденную обстановку. В речевом этикете передается социальная информация о говорящем и его адресате, о том, знакомы они или нет, об отношениях равенства – неравенства по возрасту, об их личных взаимоотношениях (если они знакомы), о том, в какой обстановке происходит общение. В языковых знаках речевого этикета заложены, а в речи реализуются социальные сигналы типа свой – чужой, знакомый – незнакомый, далекий – близкий, старший – младший, мужчина – женщина. Например, речевая формула “Намысынг тебпемде болсун” (Дословно: “Пусть твоя честь будет на моей макушке”) карачаевцы и балкарцы используют, обращаясь к старшему или женщине, проявляя тем самым высшее уважительное отношение к адресату. Известно, что приветствия представляют собой краткие благопожелания, с которых начинаются какие угодно встречи или разговоры в любой культуре. В речевом этикете карачаевцев и балкарцев приветствию придается особое значение: “Бир кюнню негер болсанг, минг кюнню салам бер!” (Если был с кем-то товарищем один день, здоровайся с ним тысячу дней), “Адамны саламын алмагъан – адамлыкдан кериди” (Не отвечающий на приветствие – не имеет достоинства), “Салам Аллахны саламыды: джаунг эсе да, салам берсе, саламын ал” (Приветствие – от Аллаха, поэтому на приветствие даже врага ответь приветствием). Карачаевцы и балкарцы, как и все народы мира, исповедующие ислам, здороваются друг с другом при встрече и при расставании “Саламу алейкум!” (Мир тебе!). Ответ “Алейкум ассалам!” означает (Мир и тебе!). Это приветствие употребляется только мужчинами. По этикету карачаевцев и балкарцев сколько бы раз не встречались в течение дня, они должны каждый раз обмениваться приветствием. Как отмечается в теориях межкультурной коммуникации, культуры различаются по степени жесткости социаль-

в отношении с людьми карачаевским обычаем, интонации голоса, правил речевого этикета общения и психологическая грубость, бестактность, карачаево-балкарском речевом поведении, как уважение, вежливость, добро, любовь, соблюдение им норм речевого общения. По правилам этикета нормы приветствий и поведения дома, в пути, в поле, в

речевым этикетом сложившихся, применяемых в карачаевских стандартах поведения, встречается большое число. Ни приветствий, ни пожеланий с обеих сторон, а создают атмосферу правил речевого этикета благоприятную для общения. Обязательную обстановку оговаривают и в речевых стандартах поведения равенства – неравенства (если они знакомы), языковых знаках речевого общения, сигналы типа свой – чужой, старший – младший, (например, «Аммысын тейбемде болма кушке») карачаевцы и балкарцы, проявляя тем самым уважение к женщине. Известно, что приветствие, с которых начинаются разговоры. В речевом этикете карачаевцев большое значение: «Бир кюн болсун!» (Будет с кем-то товарищем) «Аммысын алмаган» – не имеет достоинства – не имеет достоинства «Аммысын ал» – даже врага ответь приди мира, исповедующие при расставании «Саламу» означает (Мир и тебе!). По этикету карачаевцев в течение дня, они должны как в теориях межкультурных жесткости социаль-

ного контроля по отношению к нормам, что выражается в обязательности их неукоснительного выполнения или терпимости к отклонениям от правил (Леонтович, 2002. С. 435). Для карачаевцев и балкарцев слово, высказанное намерение, оценка и т.д. равнозначны делу, действию, поступку. Поэтому, согласно этикету, они должны тщательно подбирать слова, чтобы выразить мысль как можно точнее.

Формулы речевого этикета закрепились в пословицах, поговорках, фразеологических выражениях, например: «Ашхы сёз – джаннга азыкъ, аман сёз – башха къазыкъ» (Хорошее слово – услада для души, плохое слово – кол для головы); «Иги сёз къыйын кюнге багана» (Хорошее слово – опора в трудный день).

Карачаевцы и балкарцы женщину не приветствуют «саламом», равно как и женщина не приветствует так мужчину. Мужчина первый приветствует женщину. По этикету «Къарачай / тау адет», сидящий в помещении мужчина обязан встать, сделать шаг вперед и поприветствовать женщину, если она входит, словами «Кюн юнг ашхы болсун» и добавить «Сау кел» (Входи в здравии). Знакомой женщине мужчина может пожать руки, не дотрагиваясь ладони. А также мужчина обязан встать и приветствовать женщину независимо от ее возраста. Этим подчеркивается достоинство женщины и добропорядочность мужчины. Если же мужчина проходит мимо сидящей женщины или группы женщин, он первым оказывает знаки внимания, а они приветствуют его вставанием.

Общим для речевого этикета является разграничение некоторых форм приветствия по временным рамкам. Во многом они имеют общий смысл: «Эртден ашхы болсун!» (Доброе утро!); «Кюн ашхы болсун!» (Добрый день!) и т.д. Следующая карачаево-балкарская форма приветствия, ограниченная временем «Танг ашхы болсун!» (Пусть рассвет будет добрым). В карачаево-балкарском языке данные формы характеризуют не только временные параметры коммуникативного этикета, но и гендерные. Указанными выше формулами принято приветствовать только женщину. Она во всех случаях отвечает: «Ашхылыкъ кёр!» (Да будет и тебе добро).

Возрастные различия также влияют на выбор формул приветствия и этикетное поведение – первым руку протягивает, как правило, старший. Руку старшего, а тем более старика, следует пожать обеими руками. Младшему нельзя высвобождать руку, пока этого не сделает старший: возможно, ему есть что сказать либо, задержав руку, он хочет подчеркнуть особое отношение. При этом младший не начинает разговор первым. Старший имеет право сначала расспросить младшего о жите-бытье. Последний отвечает на вопросы кратко, используя особую интонацию, и задает аналогичный вопрос. Как видим, в коммуникативной ситуации приветствия инициатива всегда остается за старшим. При этом в карачаево-балкарском языке существует отдельная словесная форма приветствия по отношению к старшим, например, если входил в дом молодой человек, то он должен был приветствовать старших словами «Юйге игилик» (Мир Дому) и ждать пока старший скажет «Келгенгеда игилик, Ассалам алейкум» (И приходящему мир) и первым протянет руку.

Кроме приветствия «Ассалам алейкум» существует значительное число других фраз, приуроченных к самым различным ситуациям и относящихся

к разным профессиям. Для приветствия мужчин, занятых определенным видом работы, используются следующие благопожелания: “Кёб болсун!” (Да умножится! (пахарю, пастуху, чабану, табунщику и т.д.)); “Мюрзёу болсун!” (Пусть (много) зерна будет! (мельнику)); “Мекамыгъыз огъур болсун!” (Пусть жилище ваше добрым будет! (строителям нового дома)); “Берекет болсун!” (Пусть будет (у тебя) изобилие! (пахарю)); “Кёб берсин (Аллах!)” (Пусть много даст добычи (Аллах)! (охотнику)); “Саугъанынг таркъаймасын!” (Да не иссякнут надои! (доярке)); “Базар болсун!” (Удачной торговли! (торгующему на рынке)).

У карачаевцев и балкарцев имеются и другие ситуативные различия: первым приветствует стоящий – сидящего, спускающийся – поднимающегося, находящийся выше – того, кто находится ниже, всадник (спешившись) – пешего, идущий с юга – идущего с севера, идущий с востока – идущего с запада. Дополнительной спецификой ситуативности выбора формы приветствия является то, что у карачаевцев и балкарцев не принято говорить “салам” людям, которые работают или едят. Им говорят соответственно: “Ишинг къолай болсун” (Да будет доброй твоя работа) и “Аш татыулу/татлы болсун” (Да будет вкусной твоя пища). Объяснением этому может служить тот факт, что если сидящему говорят “салам”, он должен принять приветствие, встав и выпрямившись. Что касается человека, принимающего пищу, то ему также разрешается не вставать, так как хлеб, пища почитается превыше всего. Сидящие отвечают на приветствия одинаково: “Сау бол” (Спасибо) и обычно добавляют: “Кель, джуукъ бол” (Входи, присоединяйся). Из-за стола встает лишь хозяин и усаживает вошедшего по своему разумению и по статусу гостя. Остальным людям не рекомендуется вставать из-за стола или протягивать руки для приветствия через него.

В карачаево-балкарском речевом этикете особой гуманистической глубиной отличаются благопожелания с компонентами “близкий”, “добро”, “радость”, “спокойствие”, “здоровье”, “жизнь”, которые как доминантные семы ориентируют речевые формулы на выражение толерантного отношения к гостю: “Джууукъ болугъуз!” (Добро пожаловать!, букв. “Будьте близкими!”); “Сау келигиз!” (Добро пожаловать!, букв. “Пребывайте живыми (здоровыми!)”); “Къууанч бла келигиз!” (букв. “Приходите с радостью!”); “Хош келигиз!” (Добро пожаловать!, букв. “Приходите во спокойствии”); “Иги аякъ бла келсин” (Да войдет (в дом) доброй ногой); “Улан бешикле тебиретилсинле” (букв. “Пусть качаются колыбели сыновей. Пожелание, чтобы рождались сыновья”).

Благопожелания карачаевцев и балкарцев при прощании выражают доброе отношение к человеку: “Сау къалыгъыз!” (До свидания, дословно: оставайтесь во здравии); “Сау джыйылыгъыз!” (Возвращайтесь живыми-здоровыми); “Къууанчалада тубеше турайыкъ!” (букв. “Пусть будем встречаться на радостных событиях!”). Если у человека родился ребенок, то его поздравляли “Аллах бу сабийге суюк саулукъ берсин!” (Пусть Аллах даст этому ребенку крепкое здоровье!).

Этикетные формулы соболезнования в карачаево-балкарском языке имеют особый статус. “Къайгы сёз” (букв. “Печальное слово”) – это выражение сопереживания, соучастия адресату, соболезнование близким родственникам умершего и слова утешения. Выражение соболезнования передается словами

“Къайгы сёз берирге” (Произнести печальное слово). Соболезнование близким родственникам умершего передают словами: “Аллах сизге муну унутдуруп бушуу бермесин” (Пусть Аллах не пошлет вам горя, которое заставит вас забыть об этом); “Аллах энди келлик бушууладан сакъласын” (Пусть Аллах сохранит вас от других бед); “Джазыуу болур эди, Аллах сизге иги къадар джазсын” (Такова, видимо, была его судьба, пусть Аллах пошлет добрую судьбу); “Хар зат да Аллахны къолундады” (все в руках Аллаха). К ним примыкают речевые формулы, как забота, милосердие, осознание необходимости проявлять терпимость к жизненным трудностям и невзгодам: “Джюрегинги аз этме” (Не делай сердце узким); “Ол керекли сен къал” (Пусть это будет единственное, чего тебе не хватает (человеку, не сумевшему добыть что-либо)); “Аллах къыйынынгы сууабха джазсын” (Пусть Аллах зачтет твои труды как благодеяния (человеку, чьи старания помочь не заслужили никакой благодарности)); “Андан хатадан къал” (Не дай тебе Бог худшей беды); “Мындан ары ол болсун кёрюр хатанг” (Пусть это будет последняя (в твоей жизни) беда).

Все стороны поведения карачаевцев и балкарцев имели определенное эстетическое достоинство: речь, движения, поведение, формы общения с людьми (старшими, женщинами, детьми) – все должно быть красивым, изящным, привлекательным. В правилах речевого этикета рекомендуется внимательно выслушать собеседника: “Язык – один, уха – два, раз скажи, два послушай”, – говорится в карачаево-балкарской пословице. Так, если необходимо прервать речь собеседника, используются формулы речевого этикета с пожеланием добра и здоровья адресату: “Сёзюнгу игиликге бёлейим, Аллах аурууунгу бёлсин” (К добру да прерву я твою речь, пусть Аллах прервет твою болезнь), формулы, подчеркивающие его превосходство по возрасту, уму, мудрости: “Сен дуния джарыгъын менден алгъа кёргенсе” (Ты увидел свет мира раньше меня); “Сен менден минг кере акъыллыса” (Ты в тысячу раз умнее меня) (Башиева, Геляева, 2011. С. 48).

В речевом этикете карачаевцев и балкарцев реализуются такие принципы толерантности как уважение, человеколюбие, почтительность, добро, любовь, благодарность, сочувствие, терпимость. Так как их основное гуманистическое назначение – это “упорядочение отношений, облегчение контактов, создание в обществе, в группе, в каждой конкретной жизненной ситуации понятной и приятной духовно-нравственной обстановки и атмосферы” (Русский язык: Энциклопедия. 2003. С. 704).

Пространственный этикет. По горскому этикету при встрече двух мужчин первым приветствует младший по возрасту. Прощаясь, младший несколько шагов делает назад, так как было бы неуважительно повернуться спиной к старшему. Поведенческая культура предусматривает определенный минимум расстояния между беседующими. Младшие, по отношению к старшим, должны выдерживать дистанцию около двух шагов, для этого младший, подойдя для рукопожатия, тут же должен сделать 1–2 шага назад. Между беседующими мужчиной и женщиной дистанция должна быть еще больше, а между женщинами около 50–70 см. Если встреча состоялась на лестнице, то младший или мужчина по отношению к женщине должен стоять на 1–2 ступени ниже.

Возрастные различия также влияют на этикетное поведение – первым руку протягивает, как правило, старший. Руку старшего, а тем более старика,

следует пожать обеими руками. Младшему нельзя высвободить руку, пока этого не сделает старший: возможно, ему есть что сказать либо, задержав руку, он хочет подчеркнуть особое отношение. При этом младший не начинает разговор первым. Старший первым спрашивает младшего о житье-бытье. Последний отвечает на вопросы кратко, используя особую интонацию, и задает аналогичный вопрос. Как видим, в коммуникативной ситуации приветствия инициатива всегда остается за старшим. В карачаево-балкарском языке существует отдельная словесная формула приветствия по отношению к пожилым людям (*къартны сыйн кёрмек*).

При этом следует отметить, что старшего нельзя было вопрошать словами “айт” – “скажи”, “эт” – “сделай”. Вместо “скажи” или “расскажи” следует сказать “я слышал то-то или о том-то, известно ли Вам это”.

Если мужчина проходит мимо сидящей женщины или группы женщин, он первым приветствует их, а они приветствуют его вставанием. Отходя от старшего по возрасту или женщины, мужчина должен повернуть налево, оставляя собеседникам почетную правую сторону. Если мужчина идет навстречу женщине, то он должен оставить ее по правую сторону. Если встречал женщину вне селения, мужчина учитывал не только “стандартный” почтительный вариант, но и то, где находится селение, с тем, чтобы женщина оказалась между ним и селением (почтительность по формуле “ближе к центру”).

Согласно карачаево-балкарскому этикету, если идут вместе двое мужчин, то младший идет слева, уступая правую, более почетную, сторону старшему, тем самым оказывая ему уважение. Когда шли трое людей, старший находился посередине, а младший был обязан идти с правой стороны, чтобы выполнить любое поручение старшего по возрасту человека. Средний по возрасту оказывался с левой стороны, уступая свою почетную сторону. Если старшего сопровождали трое, то младший шел впереди, как бы показывая дорогу. Остальные занимали соответствующие места по старшинству. Если старшего сопровождали четверо, младшие занимали свои места впереди и сзади, а двое становились, соответственно, по бокам. Если старшего сопровождали пятеро, один младший становился впереди, два младших – сзади, а старший находился, как полагается, посередине двух сопровождающих.

Мужчина, сопровождая женщину – родственницу, уступал правую сторону, независимо от возраста, оказывая особое уважение к ней. Если девочку, то уступал ей также правую сторону, взяв правой рукой левую руку девочки, а мальчика, наоборот, сопровождая двух женщин, оказывался посередине. При этом младшая должна была встать с правой стороны, а другая – с левой. Мужчины, проходя друг за другом по узкой тропинке, ставили старшего посередине. В женской цепочке впереди шла старшая женщина. Она, сопровождая своего мужа, оказывалась с левой стороны, как бы ближе к его сердцу. Двое незнакомых мужчин, встречаясь в пути, уступали друг другу правую сторону. При этом младший – правую сторону, показывая уважение к старшему. Один мужчина, встречая двух незнакомых мужчин, не имел права пройти между ними, только уступал правую сторону.

Мужчина, встречаясь с женщиной в пути, уступал правую сторону в знак уважения к ней, когда показывал дорогу незнакомому человеку – шел впереди. По этикету младший, сопровождая старшего, не имел права торопить его

и задавать лишние вопросы. Он молча слушал и выполнял его поручения. Младший не имел права перейти дорогу старшему. Он должен был остановиться, пока не пройдет старший. Младший, сопровождая старшего, если встречал на пути водную преграду, должен был помочь преодолеть ее.

Если молодой человек встречал в поле или на дороге старшего, то он обязан был после приветствия попросить разрешения быть его спутником и, получив его, сопровождать старшего. В подобных случаях младший не имел права говорить: “Мне некогда”, “Я очень спешу”, “Сейчас, сегодня не могу” и т.д. Если один из путников, старший по возрасту, был пешим, а другой ехал верхом, то последний слезал с лошади.

Нарушением этикета считался обгон старшего в пути, срезание ему дороги и оклиkanie его. По правилам старшего по возрасту надо было догнать, извиниться, попросить разрешения обратиться по имеющемуся делу. Если мужчина догоняет идущего впереди путника, он в любом случае должен пройти слева от него, обязательно поприветствовать и если путник младше его, то это уже дело последнего занять верную, с точки зрения учтивости, позицию.

Карачаево-балкарский этикет требовал не входить и не выходить в дверь раньше (впереди) старшего. У карачаевцев и балкарцев имеются и другие ситуативные различия: первым приветствует стоящий – сидящего, спускающийся – поднимающегося, стоящий выше того, кто находится ниже, всадник – пешего, идущий с юга – идущего с севера, идущий с востока – идущего с запада. Женщины обычно не отправлялись в путь, в поле одни, без провожатых, но если такое случалось, то он обязан был сопровождать ее до места, обязательно получив от нее разрешение.

В жизни бывают различные дела, требующие поспешного решения, сообщения и т.д. И если верховой, скачущий по улице по какому-либо спешному делу, встретил женщину или группу женщин, то он обязан был остановиться, спешиться, подождать, пока они пройдут, повернуть голову коня в сторону женщин и только после этого отправляться по своим делам.

В танцах более почетной, правой, стороны придерживались женщины, в которых участвовали мужчины. Всадник, поравнявшись с женщиной, должен был слезть с коня, давая пройти ей вперед. После этого он продолжал свой путь. Если женщина несла тяжелый груз, молодой человек помогал ей.

Почтенные старики 80-, 90-, а то и 100-летнего возраста чинно встают, когда по улице проходят женщины, которым нет и 30 лет в знак уважения. В соответствии с правилами сословного этикета, знатные лица должны были первыми приветствовать людей из низших сословий; конный – первым приветствовал пешего; идущий – сидящего; хозяин – слугу.

Прогрессивные элементы этикета занимают особое место в числе постоянно действующих факторов самоидентификации карачаевцев и балкарцев. Они аккумулируют богатый нравственный опыт народа, осуществляют преемственность духовной культуры, являются важнейшими компонентами его этнографического облика. Нравственные традиции карачаевцев и балкарцев, воплощенные в этикете, представляют собой обширнейшую совокупность знаний, вбирающих в себя сведения, накопленные веками, и имеющие большое значение в сохранении этнической общности.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ



1. ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ

Домонотеистическим верованиям карачаево-балкарского народа посвящена серия работ, из которых наиболее обстоятельны исследования Л.И. Лаврова (*Лавров*, 1969. С. 97–119), А.З. Холаева (*Холаев*, 1981. С. 13–32), К.Г. Азаматова (*Азаматов*, 1980. С. 143–161), М.Д. Каракетова (*Каракетов*, 1995. 344 с.; *Он же*. 1999. 287 с.; *Он же*. 2001. С. 48–109), А.И. Карасовой (*Карасова*, 1967. С. 31–36; *Къарачай халкъ джырла*. 1969. С. 7–21), И.М. Шаманова (*Шаманов*, 1982. С. 155–170), Т.М. Хаджиевой (*Хаджиева*, 1988. С. 7–21; *Она же*. 1988. С. 60–78), Х.Х. Малкондуева (*Малкондуев*, 1986; *Он же*, 1996; *Он же*, 1990), М.Ч. Джуртубаева (*Джуртубаев*, 1991. 256 с.), З.Х. Толгурова (*Толгуров*, 1984. С. 27–37).

Изыскания указанных авторов, реанимировавших источники дореволюционной поры и собравших большой этнографический и фольклорный материал, существенно расширили представления о религиозных верованиях карачаево-балкарского народа и их предков.

Древние религиозные верования карачаево-балкарского народа, хотя и утратили свою мощь в связи с принятием сначала христианства, а затем ислама, в то же время они продолжают бытовать в тех сферах жизни народа, которые не влияют на мусульманскую культовую практику и на мировоззрение мусульман карачаевцев и балкарцев. Многие названия божеств и обрядов прошлого присутствуют в преданиях, легендах, чаще в сказках, пословицах, поговорках, приметах, заговорах, заклинаниях. Тем не менее карачаевцы и балкарцы четко разделяют исламские и доисламские верования, определяя их “джахил заманда адетле” (обычаи темной старины), “меджисуу заманда ышанла, адетле” (обычаи и приметы времен язычества), “гяур къачха баш ургъан заманда адетле, ийнамла, ышанла” (обычаи, приметы и верования, когда были христианами), “динге, кертиликге къайтхынчын адетле, ийнамла” (обычаи и верования до возвращения к религии, истине (исламской)).

В то же время для понимания того, каково было мировоззрение, мироощущение и миропонимание карачаево-балкарского народа, как и каким

образом развитие его религиозного сознания и обрядов способствовало принятию монотеистической исламской религии и культовой практики, а также для определения истоков их обрядово-культовой жизни, позволяющей кроме прочего решать вопросы их этногенеза и этнической истории, становится необходимым освятить и эту сторону историко-этнографического и духовного облика народа.

Анимизм. Особого внимания заслуживает анимизм – вера в духов. Согласно древнекарачаево-балкарской космологии, мир был сотворен из четырех субстанций: это стихия земли (*джер аджам*), воды (*суу аджам*), воздуха (*хауа/сорджу аджам*) и огня (*от аджам*).

Все это воплотилось в божестве Аджам-Киши и ее жене Аджам-Къатын/Ажам. С одной стороны, Аджам, наряду с Къаурханом или Къууарханом, выступает как покровительница ураганных ветров (*Малкондуев*, 1996. С. 88, 89), с другой – в ней воплотились все стихии, которые явились основой образования космического порядка и в этом отношении данная богиня выступает чуть ли ни главой всех богинь (*Джуртубаев*, 1991. С. 109).

Каждой стихии был присущ свой дух – “хозяин/хозяйка” (*иеси, къачы, атасы, анасы*) или покровитель, божество (*тейрисы*), например: у ветра это Джел Атасы Горий, у воды – Сюердин и “Мать воды” – *Суу-Анасы – Сюумасан*, “Мать канальной воды” – *Илипин-Суу-Анасы – Бозурхан*, “Мать озер” – *Кёл-Анасы Кемисхан*, у земли – *Джер Атасы Дауле* – “Отец, покровитель Земли Дауле” и *Джер Анасы Дауче* – “Мать Земли Дауче” и др.

Верили, что у каждого домашнего очага, рода был свой дух-покровитель (*юй иеси* “хозяин дома”), который призван был заботиться о благополучии семьи, охранять ее покой, заступиться за нее в случае бедствий и несчастий. Он эвфемически именовался *аккабыз* “наш дедушка” (муж.) и *аммабыз* “наша бабушка” (жен.), *чачлы* “волосатый”. Домашним духом, или духом предков выступал *Байчы*, который, проявляя себя во время сна обитателей дома, окликал кого-нибудь из домочадцев голосом умерших родственников или знакомых. Существовали поверья и в “мать сна” *Тюш анасы Джумпараш Чомпараш* или *Генджасан* и отца снов *Джумпарачы*. Верили также в духа камней – гадального “божка” *Эр-Гизау* (*Каракетов*, 1999. С. 163). Упомянутые Мать снов – *Генджасан*, Отец снов – *Джумпарачы* встречаются в заговоре от оборотней (*Каракетов*, 1999. С. 32).

В карачаево-балкарском пантеоне фигурировали также покровитель брачной постели *Деузэрей* и его супруга *Деучехан*, чьи фигурки из печеных хлебцев висели близ супружеского ложа у молодоженов и призваны были способствовать нормальному браку.

Особое место занимали духи-патроны болезней, которых принято было задабривать; к их числу относились, например, покровители простуды *Наджиз*, жара *Къызыл-Киши*, оспы (*чечек*) *Тымбыл* и ветряной оспы *Джети-чыкъган-Амма*, кори – *Кёме-анасы Джоппу-чыкъгъан*, дизентерии (*къан талау*) *Аза* и многие другие. Бытовали также поверья в духов сглаза (*Къыркъа-яклы Къыркъабан-аякъ, Аджаты-киши* и др.).

К сонму злых духов относились *обур* (оборотень), которые, согласно поверий, летали пировать возле почитаемого ими дерева около храма *Никкол-Клисасы*, близ селения *Къылиан-Къала*; *алмасты/алмосту*, проявляющийся в различных ликах, они же бывают мужского и женского полов. К покрови-

телям хранителям лесов относят лесного духа *Агъач-киши* и его жену *Агъач-Къатын*, а к духам подземного мира – *джекле*.

К духам, к которым и в наши дни относятся с суеверным страхом, принадлежит *Алмасты* или *Алмосту*. В карачаево-балкарском религиозном мировоззрении он проявляется в разных ликах и делится на водных – *Суу-Алмасты*, лесных – *Чегет-Алмасты*, живущих среди людей – *Юй-Алмасты*. Не рекомендовалось в суе произносить имя *алмасты*, к ним обращались “Амма-амма”, “Алтын чачлы” – “Золотоволосая”, “Окъя чачлы” – “С красивыми волосами”. Считалось, что вся сила алмасты в волосах, кто срежет ее волос и спрячет под очажные камни, тому он служил верно. К функциям алмасты относятся ухаживание за детьми, предсказание будущего. Алмасты оставляли пищу в чердаке, где он якобы жил. Облик алмасты в представлениях карачаевцев и балкарцев антропоморфный: узкое, удлиненное лицо, с узкой переносицей, с горбинкой нос, сросшиеся один с другим пальцы, кроме большого, большие глаза, седые волосы, покрывающие его с головы до пят. Самым страшным являлось прогневать алмасты, он мог проклясть, и в результате у человека отнимались язык, руки, ноги, изо рта шла пена. По представлениям карачаевцев и балкарцев, алмасты-“мужчина” иногда сожительствует с женщинами, а алмысты-“женщина” с мужчинами, но детей от такого сожительства не бывает. С принятием ислама укоренилось поверье, что от слов “Во имя Аллаха милостивого, милосердного” убегают шайтаны, тогда как на джиннов и алмасты это не действует. Это объясняют тем, что они не вредят людям, если их задабривать.

Что же касается *Агъач-Киши*, то он вместе с женой *Агъач-Къатын*, сестрой покровителя благородных животных и охоты *Апсаты*, охраняет лес. Ему дровосеки (*отунчула*) оставляли часть своего провианта. Его свист был такой силы, что мог оглушить посетивших лес людей. Облик его антропоморфен: он огромного, выше деревьев, роста, из его груди торчит кость, напоминающая лезвие топора. Когда ему надо – он превращается в старый дуб, но его выдает торчащее из груди топоробразное костяное лезвие.

Функции этих духов ныне перешли к джиннам и ангелам (*мёлек*), у которых, согласно традициям мусульманской спиритологии (учения о духах), также была своя “специализация”. В конце 1920-х годов путешественники отмечают у карачаевцев и балкарцев языческие объяснения причин затмения луны, землетрясений, молнии, грома и других явлений природы, “веру... в горного и лесного духа” (*Алфеев*, 1929. С. 139).

Фетишизм. В Карачае и Балкарии объектами культа, наделяемых сверхъестественными качествами и свойствами выступали отдельные камни и деревья, как правило, посвященные божествам и духам. Среди них особо выделяются многочисленные камни-святителища, посвященные громовержцу Чоппа (*Чоппаны ташы*), у которых проводились многочисленные ритуалы и моления. Не менее важным сакральным местом карачаевцев и балкарцев считались и *Байрым ташла*, т.е. “камни /матери/ Марии” (*Иваненков*, 1912. С. 77). Массивные гранитные глыбы, почитаемые отдельными родами, как и священные камни “Байрым таш”, имелись в различных местах Карачая в кварталах Биджиевых (а. В. Учкулан), Байрамкуловых (с. Учкулан), Узденовых (с. Хурзук), Каракетовых (с. Карт-Джурт) и т.д.

Известны священные камни, обозначаемые именами легендарных предводителей (*Къарчаны Таши – Камень, святилище Карчи*), эпических героев (*Сосуркъаны таши – камень Сосурки*). По сей день на левобережье р. Кубани, близ впадения в нее р. Худес, существует Замковый Камень Карачая (*Къарачайны Къадау Таши*).

Из особо почитаемых в Большом Карачае деревьев выделялся *Джуртда Джангыз Терек* “Одинокое дерево в /местности/ Джурт”, а в Балкарии – *Пау-базы Терек*; известны также так называемые деревья веры (*иман терекле*), группа “благодетельных деревьев” (*суаб терекле*). К ветвям почитавшихся деревьев привязывали лоскутки материи. Из деревьев сакральными функциями наделялся боярышник (*джабышмакъ*), куски которого в качестве оберега подвешивали к детской колыбели, от сглаза – на ярмо волов. Из него же изготавливали палки *Гиздох Таякъ* для защиты пастухов от волков, злых духов и молнии.

Бесплодные и беременные женщины приходили к Джуртда Джангыз Терек с мольбами о ниспослании ребенка, легких родах. Это была большая сосна (высотой около 10 саженей и шириной – до 12 саженей), культ которой бытовал до XX в. Жители испытывали к нему “суеверный страх”, считая, что со всяким человеком, осмелившимся сломать веточку сосны, непременно случится несчастье. Бытовал также культ “*святых родников*”, которые известны и по сей день, например, *Шыйых суу* в Хурзуке и Джанганны къара сууу недалеко от оврага Шубшурукъ около сел. Новый Карачай.

В Карачае, так же как и в Дагестане, существовал культ “*святых могил*” (*мазарла*), среди которых были известны *Джурт къабырла*, или *Джурт шыякыла* (Народа подземные склепы), одинокая могила у дороги в Кубанском ущелье *Сууаб къабыр*. Особо почитаемыми являлись могилы Абдуллах-шейха Бухарского в Тебердинском ущелье и Шакай-улу (Боташева). Почитались также древние кошары – *Сууаб къошла* и др. Люди, посещавшие их, приносили дары – специальные пироги (*бёрекле, хычынла*), сладости, мясо и т.п. Бесплодная женщина три раза обходила вокруг таких могил, брала с собой горсть земли или камень и их как оберег использовала. Нередко таким могилам приписывалось имя мусульманского святого.

Разновидностью фетишизма выступал культ железа и драгоценных металлов и камней. Железные предметы и кузнец как носитель сокровенных тайн ремесла играли важную роль в магической практике карачаево-балкарцев. С почитанием железа был связан обычай вызывания дождя, когда надочажную цепь окунали в воду. Услышав первые раскаты грома, женщины-матери у порога чертили железными клещами круги, чтобы оградить очаг от злых сил. Новорожденного купали в корыте, куда опускали железный предмет. Если ребенок часто спотыкался или падал, то на месте его, где это происходило, вычерчивали железным предметом круг (*кюрэн*). Особое значение придавали кусочкам кольчуги, которые использовали как оберег дома, семьи. Почитались также камни с различным рисунком, а также с искусственными начертаниями, называя их *битик-ташла*. Покровителем железа считался Дзуэт, а драгоценных металлов и камней, а также кладов – Къыден.

Анимализм. Немало материалов указывают и на развитый анимализм – сакрализацию животных, среди которых особая роль отводилась домашним. Рассматривая культ собаки, распространенный на Кавказе, Г.Ф. Чурсин

пишет, что "...собака как верный страж своего хозяина и его имущества, естественно, должна была в глазах некультурного человека приобрести характер защитника не только от волков и других диких хищников, но и против невидимых злых сил" (Чурсин, 1929. № 5).

Сакрализации подверглась и лошадь, о чем свидетельствует фольклор. Пережитком культа лошади являлось использование в магии конского черепа (*ат баш суюк*), который с целью оберега дома, усадьбы, огорода вывешивался на ограде, на центральном столбе жилищ. "И теперь, – пишет автор 1920-х годов, – очень часто можно встретить около сакли надетый на шесть лошадиный череп, предохраняющий, по мнению карачаевца, от несчастья и дурного глаза, от злых духов" (Алфеев, 1929. С. 139).

Среди диких зверей самым почитаемым являлся волк. Известны ритуальные действия и поверья: прятать волчий зуб под подушечку младенца; на обвинительном процессе подозреваемого в воровстве заставляли клясться, держа волчью жилу (*бёрю сингир*); волчьи когти вешали на люльку для оберега младенца от злых духов и сглаза; кусочек волчьей кожи брали с собой пастухи, чтобы волки не приближались к стадам и для отвода удара молнии. Из волчьей шкуры шили поножи (*истемелик* или *бытданакълы истемелик*), а специализированным облачением *тёречиле* народных судей являлись волчьи шубы (*бёрю-тон*) и застежка (*бёрю сыпатлы туюме/меткенеги* – застежка с ликом волка). Если судьи застегивали эту пуговицу, то считалось, что суд будет рассматривать иск или дело, а если дело не требовало безотлагательного рассмотрения, то расстегивали пуговицу и трясли нижней частью раскрывающейся спереди полы перед подавшими прошение. По представлениям карачаевцев и балкарцев считалось, что волка боится даже молния. Не случайно многие фольклорные персонажи облачены в волчью шубу. "Волчью" генеалогию имеют глава нартвов Ёрюзбек, вскормленный волчицей, предводитель и правитель народа Карча, предвестником рождения которого явился вой волка.

Почитали также медведя. Его имя (*аю*) скрывали, называя эвфемизмом *ат айтмаз* (букв. "не скажет имени"). Согласно мифам, медведь некогда был человеком, превратившимся в животное, поэтому некоторые охотники избегали встречи с ним.

Из травоядных животных дикой природы следует отметить оленя (*буу*). Верили, что молоко белой оленихи обладает волшебной силой, исцеляющей многие болезни, о чем говорится в народной песне "Бийнёгер" и др. По сей день имеет силу запрет убивать или же просить беспокоить ласку (*агъаз*), которая якобы жестоко мстит обидчику, отравляя в его доме своими экскрементами питьевую воду или молоко. Сохранилось выражение: "проклятый лаской" (*агъаз къаргъагъан*).

Среди пресмыкающихся самым почитаемым являлась змея. В особенности почитали нашедшего прибежище во дворе, в хлеву "семейного" ужа (*шугут джылан*), присутствие которого предвещало счастье и достаток в доме. Существовали поверья в магическую змеиную бусину (*джылан мынчакъ*), обладающую особой магической силой. Ее обладателем являлся царь змей Шахмаран, сын владыки подземного мира Эркили-Джылана. Она находится у него в зеве или на шее. Существовало поверье, что если змея не видит человека 20 лет, то у нее начинают вырастать ноги и крылья и она превраща-

ется в огромного Змея или Дракона (Саруубек/Сарыуек). Со змеей связаны ихтонические культы карачаевцев и балкарцев (Каракетов, 1999. С. 74–92).

Элементы почитания прослеживаются и в отношении некоторых пернатых: орел, ворон, удод, сороки, голуби, ласточки и др. “Богоугодными” считались ночные птицы – сова (*гылын кѳуш*, *уку*), филин (*байкѳуш*), а также летучая мышь (*биттир*). Запрещалось убивать удода (*байрамджак*). Особое отношение наблюдалось к ворону (*кѳузгѳун*), который, согласно преданиям, часто выступает спутником выдающихся героев преданий и мифов. Ворон охраняет священную воду (*мингин-суу*) на вершине горы Эльбрус. Из его крови появилось священное дерево карачаевцев и балкарцев *Джуртда Джангы Терек*. С ним связаны и эсхатологические мифы. В отличие от ворона ворбна (*кѳаргѳа*) наделена негативными функциями, выступая предвестником несчастий.

Среди насекомых особым почитанием пользуется божья коровка (*хаджи кѳамыжакъ*, *рыхсы кѳамыжакъ*, *суйюмчю кѳамыжакъ*, *татлыхан*, *кѳудай-кѳамыжакъ*). Исключительным благодеянием считали содержание пчелиных семей, именуемых “божественными (тейри) семьями”. Почтительно относились к муравьям (*кѳумурсха*). Религиозное мировоззрение карачаевцев и балкарцев не обошло и паука (*гыбы*, *губу*), ассоциируемого с плодovitостью и богатством (*рыхсы*). Убивать паука запрещалось. Необходимо было аккуратно взять паутину и кинуть ее в чердак дома. Молодую паутину, сплетенную у очага, использовали при лечении ран и прикладывали на пуповину новорожденных, ее же прикрепляли к стреле и запускали на небо “в сторону” покровительницы плодovitости Маккуручу Гыбы-Кѳатын в период случки овец.

Упоминаются запреты на убийство ласки, лягушки (*макѳа*), ужей (*шугут/билеу дѳылан*), черепахи (*таш-макѳа*, *тамлын*), нельзя было разорять муравейники, гнезда птиц, трогать яйца диких птиц. С помощью лягушки вызывали дожди при засухе: нарядив ее в платье, бросали в воду. Кожей лягушки наводили порчу. Верили также в то, что если съесть черепашьи яйца, то обретишь долголетие и крепкое здоровье.

В традиционном карачаево-балкарском именнике бытует множество зоофорных имен: “Щенок” (*Кючюк*), “Цыпленок” (*Джюджек*), “Перепѳелка” (*Бѳедене*), “Куропатка” (*Джумарыкъ*) и др.

Сугубо промысловые традиции охоты неотделимы от охотничьего культа, который во многом граничит с анимализмом. На протяжении столетий карачаевцы и балкарцы выработали развитую систему представлений о сверхъестественных силах, покровительствующих как диким животным, так и самим охотникам. Главным из них выступало божество *Ансаты*, которое возводится некоторыми исследователями к эпохе докобанской археологической культуры, а сам теоним связывается с именем христианского святого Евстафия Плакида, заслонившее более древнее имя покровителя охоты. В мифах фигурируют дочери этого покровителя, например, *Байдымат* (в поздних версиях – *Патимат*). Такие духи-покровители в древности чаще всего представлялись в виде оленя, лани (часто – трехногой и с золотыми рогами), причем непременно белой масти. Поэтому охотники практически никогда не убивали таких животных.

Как известно, в фольклоре древних тюрков был популярен мотив “путеводного оленя”, преследуя которого герой открывает новые земли, где потом

предстояло жить его народу. Такая легенда, например, зафиксирована у гуннов. Она известна карачаево-балкарцам (предание об охотнике Боташе, который таким образом открыл Верхнекубанскую котловину, где возникли селения Большого Карачая).

Изображения ланей встречаются на стенах средневековых склепов и мавзолеев, в сценах охоты на наскальных рисунках древних памятников по рекам Кубани, Кяфару, Баксану и др. Звериный стиль в искусстве предков карачаевцев и балкарцев позволяет говорить о той большой роли, которую они отводили охоте на зверей.

Сообразно таким воззрениям вырабатывались и правила охоты. У охотников вводилась “сакрально-экологическая” норма предельного числа убиваемых на охоте зверей, именуемая “*шын ургъунчу*” (до проклятия духа). Охотник обязан был, под страхом наказания “свыше”, предельно уважительно относиться и к убитой дичи – их туши нельзя было волочить по земле или сбрасывать вниз со скалы.

Свидетельством древности охотничьего занятия и его большой распространенности среди местного населения служит и такой примечательный факт – наличие особого “охотничьего языка”, где из магических соображений термины и понятия охотничьего быта передаются в форме, доступной только “посвященным”. У охотников бытовал строгий запрет на подлинные наименования животных: вместо бёрю “волк” употребляли эвфемизм *джанлы* “одушевленный” или *суукъ сюрюучю* “холодный пастух”. Во время охоты практиковались и другие эвфемизмы: так, вместо слова *шюк* (“ружье”) говорили *быргъы* (“труба”), *алтынлы* (“обладающий золотом”) и т.п. Нельзя было указывать рукой и на выявленную в ходе охоты дичь, вместо этого молча целились из ружья. Односельчанин при встрече с возвращавшимся с промысла охотником, вместо приветствия и расспросов бросал пучок травы в его сторону со словами: *Чох, чох, кёб берсин!* – “Чох, чох, да подаст многое!”.

В Карачае и Балкарии были известны признанные охотники и охотничьи династии, о которых слагались песни. В фольклоре также приводятся примеры “охотничьей алчности”, неминуемо наказуемой духами-покровителями (песни “Джантуган”, “Бийнёгер”). В этнографии карачаевцев и балкарцев выявлено немало элементов культа жилища. При входе и выходе нельзя было наступать на порог, одним из тяжких проклятий считалось выражение *босаганг кёурусун!* (“чтоб пропал твой порог!”). Почитались очаг с надочажной цепью. При новоселье женатого сына или же при образовании новой семьи огонь в дом молодоженов было принято брать из родительского дома. С почитанием к очагу связано немало запретов: например, нельзя было тушить огонь водой, дуть на него, подметать мусор вокруг очага и выносить его в ночное время и т.п.

Магия. В домонотеистических карачаево-балкарских верованиях огромную роль играли поверия, приметы (*ышан*) и связанные с ними запреты, табу (*ырыс*). Прямым порождением их являлась магия – действия, направленные на сверхъестественный способ решения текущих проблем человека и общества. Магия могла носить как индивидуальный, так и массовый характер. К числу последних относились родовые, общинные обряды.

Охранительная магия ярче всего проявлялась в обрядности детского цикла. Еще задолго до рождения ребенка будущая мать исполняла определенные магические обряды для облегчения родов и благополучного разрешения от бремени. Другие обряды сопутствовали почти каждому случаю в жизни младенца: пеленание, наречение имени, симптомы болезни, первое слово, появление первого зуба, первая стрижка волос, смена нательного белья, переход через реку или мост и др. Поскольку считалось, что злые духи постоянно стремятся вредить будущей матери, ее всячески оберегали, стараясь не оставлять одну. Обычно она находилась в обществе старшей невестки или же золовки, а в отсутствие их – свекрови или матери. Беременная избегала публичных мероприятий на базаре, в играх, свадьбах, похоронах. Когда ее спрашивали о времени родов, то она обычно не говорила правду или отвечала уклончиво: “Да есть еще время”. О последнем месяце беременности говорили как о “месяце ее глубокого раздумья” (*терен сагышлы айы*).

В целях предохранения роженицы, к ней не допускали женщин, которые могли сглазить или считались обладательницами “тяжелой ноги”, у которых часто умирали дети. Чтобы отогнать злых духов и сохранить роженицу от сглаза, у порога дома ставили железный предмет. В качестве магического приема родовспоможения прибегали к “развязыванию узлов”. Для этого брали тесьму, завязывали на ней узлы и затем развязывали их, приговаривая: “роди так же легко, как мы развязываем эти узлы”; в момент развязывания узлов “*туйюлмек тешиу*” отпирали шкафы, замки, открывали окна и двери.

Женщина, приглашенная к роженице, прежде чем войти в комнату, должна была потрясти подолом платья или фартука и произнести слова “разрешись легким подолом” (*дженгил этек бла кьутулгьун*). Если среди присутствующих женщин кто-нибудь подозревался в “глазливости”, то у нее незаметно вырывали нитку из одежды (платка или платья). Нитку или же просто волос из заплетенных кос сжигали возле роженицы, чтобы она почувствовала запахи дыма. Иногда для облегчения родов опоясывали живот роженицы кожей змеи. Змея по народному поверью якобы помогала при родах.

Если роды были тяжелыми, то полагалось принести петуха и пронести его поверх роженицы семь раз. Если и это не помогало, то приводили мужа, который должен был перешагнуть через нее столько же раз. После появления ребенка на свет, его купали в теплой воде, положив в тазик кусочек серебра и железа либо серебряный или железный предмет. Для отпугивания злых духов, которые могли явиться с гостями (этекде, дженгде) на краях платья, рукавах, под подушку ребенка клали железные предметы с тем, чтобы злые духи не задушили и не похитили его.

Когда у младенца через 4–5 дней или позже засыхала и отпадала пуповина, ребенка купали во второй раз и впервые надевали на него одежду. Пуповину зашивали в маленький мешочек, и в день пеленания мешочек с высушенной пуповиной подвешивали у колыбели. Через месяц мешочек снимали и передавали матери для хранения в шкатулке “кюбюрчек”.

Если у женщины часто умирали дети, то новорожденного купали в корыте, из которого кормили собаку (*ит тегене*). При этом его необходимо было тщательно вымыть и положить в него серебряные предметы. Считалось, что будто бы этим новорожденному оказывалось меньше почести и злые духи

подвергались обману. Иногда соблюдался обряд передачи ребенка в другую семью для кормления его грудью чужой женщины. Как правило, в качестве молочной матери “*сют ана*” выступала родственница, реже – просто соседская женщина с добрым нравом, многодетная и со здоровыми детьми.

Если беременность продолжалась более девяти месяцев, то считали, что она ударила будучи в положении осла и поэтому должна кормить его из своего подола. В первые месяцы и годы ребенка совершались определенные магические действия, защищающие его жизнь, близких, дом от злых духов, имеющие целью приобрести покровительство соответствующих божеств.

В течение первой недели роженицу навещали родственницы родителей и соседки. По народному поверью, в первые недели после родов как ребенка, так и его мать оберегали от злых духов. Поэтому, чтобы уберечь от воздействия дурного глаза (*аман кёз*), на пеленку нашивали различные фетиши – яркие лоскутки материи, когти диких зверей, ежовые иглы, перламутр и другие вещи.

В семьях, у которых были отмечены случаи смерти подряд нескольких детей, прибегали к выполнению обряда инсценировки похищения ребенка “*сабий урлаб джашырыу*”. Когда у ребенка перевязывали пуповину и, купав, заворачивали в мягкую ткань, а затем клали у ног матери, одна из вошедших женщин, у которой было здоровое потомство, забирала ребенка и как бы незаметно уносила к себе домой. Конечно, мать догадывалась о “похищении” своего ребенка, но старалась не придавать этому значения. Ребенок находился под присмотром другой матери несколько суток, пока его не “выкупали”. Аналогичный смысл закладывался и в мнимые похороны ребенка. Магический смысл заключался в том, чтобы носители порчи оказались на ложном пути и ребенок избавлялся от преследования.

В качестве оберегов использовались амулеты из ежовых игл, волчьих и рысьих когтей, змеиные бусины, нанизанные на цепочку чесночные дольки, раковины каури, обрубок веточки с тремя ответвлениями (*ханча-таикъ*), различные железные предметы, которые подвешивались к люльке. В защите от злых духов, а также в качестве оберега от сглаза к волосяному покрову вокруг темени ребенка прилепляли комочки смолы, а из волчьей шерсти заплетали косички и вместе с просверленной овечьей косточкой (бабкой) и когтями привязывали к перекладине колыбели, расположенной у изголовья ребенка.

В повседневной хозяйственной жизни, чтобы предохранить скотину от нападения волков, прибегали к обряду “завязывания пасти волка” (*бёрю аууз байлагъан*); на ночь по периметру загона мелкого рогатого скота делали веревочный круг (*джиб кюрен*). Затем завязывали веревку в узел и втыкали в пень топор. Если скотина благополучно возвратилась домой, то необходимо было развязать узел. Следует отметить, что женщина могла дотронуться до ребенка только после обряда очищения. Для этого она перед очагом смазывала колени маслом и посыпала муку от порога до очага.

Лечебная магия включала в себя различные “профилактические” обряды задабривания духов-покровителей болезней, например, духа-покровителя оспы (*чечек*) Тымбыла, который совершали для того, чтобы ребенок не заболел оспой или же болезнь завершилась легким исходом. В качестве жертвоприношения патрону оспы на 9-й день болезни “суу чечек” (водяная

оспа) в доме пекли три партии по девять маленьких пирожков, именуемых “тымбылчыкыла”. Одну партию из них промывали мельничной водой и затем ею смазывали оспу. Другие пирожки так же промывали, но эту воду давали пить младенцу и его матери. Третья — предназначалась почитаемому покровителю, а также членам семьи, которые съедали пирожки, не смачивая в воде.

При “лечении” женского бесплодия знахарки (*къарт-къуртхала*) прибегали к следующему средству. Резали специально откормленную овцу определенной масти, а в теплую, только что снятую шкуру, закутывали нижнюю часть тела женщины. Затем ей давали пить горький настой корней барбариса (*тюртю*). Иногда предлагали натошак воду, принесенную в ночь новолуния кем-либо из мужчин-первенцев (*тюнгюч*) непременно из жёлоба мельницы, расположенной у “семи дорог” или же из “святого родника” (*шыйых/шауда суу*). Известно и другое “средство”. Бесплодная женщина, стремившаяся иметь ребенка, приходила в дом, где только что прошли роды, брала послед, относила на свое родовое кладбище и закапывала у наружной стены изгороди. Затем она, возвратившись домой, имитировала сцену высиживания цыплят, веря, что этим самым свойства роженицы перейдут и на нее, а злые духи будут обмануты.

В лечебной магии немалое место отводилось кузнецу, что, как уже отмечалось, было связано с культом железа. Кузнечные изделия носились в качестве не только оберега, но и исцеляющего средства. В присутствии больного кузнец расплавлял свинец, а потом сосуд с расплавленным металлом трижды обносил над головой больного и медленно вливал в корытце с водой, при соприкосновении с которой расплавленный свинец остывал, принимая разнообразные формы. Считалось, что в таких формах проступает образ существа, являвшегося причиной болезни от испуга. К кузнецу обращались за лечением головных болей, детских и других болезней. У порога дома, где находился больной ребенок, клали железную вещицу. Над психически больными кузнец совершал обряд имитативной магии; он расплавлял кусок свинца и медленно вливал в сосуд с водой, застывшую форму уподобляли злему духу. Прежде чем поднять больного, страдающего припадками, чертили круги железом.

Существовал обряд “протаскивания” больного ребенка через пасть волка (*бёрю хамхотну юсю бла*) или под волчьей шкурой. Во время церемонии знахарка несколько раз “протаскивала” младенца через пасть и шкуру, устланную на полу. После выполнения обряда кусочек шкуры и косточку из волчьей пасти подвешивали к колыбели ребенка. Иногда вместе со шкурой использовали просверленную волчью косточку-альчик. При этом знахарка произносила: “Пусть твои страхи и болезни возьмет вот это” — “Ауруунгу, къоркъууунгу да ма бу алсын”. В отношении девочек практиковался ритуал “протаскивания” через специальные отверстия, вырытые на возвышенности “джер кёпюр”. Если младенец заболел “ветряной волчанкой”, то ее лечили, протирая кожу водой из сосуда, в который клали волчью косточку (альчик).

“Диагноз” недугов грудного ребенка часто ставили по приметам. Так, если у новорожденного отмечалось появление какого-либо пятнышка или же покраснения отдельных участков тела, то в этом видели причину того, что беременная от смущения или испуга во время еды роняла или же прятала

пищу. Верили, что если беременная во время движения ребенка в утробе бросит взгляд на пожар (*ёртеннге кьараса*), то у ребенка на лице будут покраснения вроде синяков (*бетинде кютюмле боладыла*). Если ребенок капризничал и неохотно принимал грудь матери, то это воспринималось как следствие сглаза.

Если ребенок, как полагали, подвергался сглазу, то незаметно вырывали нить или кусочек из одежды предполагаемого сглазившего человека, и клали под голову ребенка. Чтобы предотвратить такое воздействие, при виде ребенка нужно было говорить: “тфу, тфу, кёз тиймесин!” дословно: “тфу, тфу, чтобы глаз не коснулся!” или “тюу машалла”. Также, дабы отвратить дурной глаз, на лоб младенца наносили пятнышко красного цвета.

Для снятия порчи на шею ребенку вешали оберег (“дуа”), заставляли его смотреть на проточную воду реки Кубань, что, вероятно, было связано с культом водной стихии. Иногда три девушки вместе с ребенком взбирались на каменистый холм (*тёбе башы*), здесь к пеленке ребенка привязывали амулет-косточку из собачьей челюсти (*ит джаякь*). Затем полагалось несколько раз пеленать и распеленать младенца. Распространенным считался обряд пеленания ребенка там, где лежала собака (“ит джатхан джер”).

В представлениях карачаево-балкарцев целительной силой обладали сюна княжны (*бийче тюкюрюк*), лоскутный кусочек одежды многодетной долгожительницы (*миндеу*), кусочки шкур животных редкой окраски (например, черной лисицы). Можно отметить и “благодатную” магию, которая была призвана наделить детей качествами успешного человека.

По одному из обрядов, прежде чем новорожденному дать грудь матери, долгожительница произносила молитву-заклинание, — дула через трубочку (*быргъы*) в ушко младенца, а затем куриным язычком касалась язычка ребенка и давала мед с маслом. Верили, что эта процедура якобы обеспечивала младенцу раннее развитие речи, слуха и внимания, что приводило к пониманию “птичьего языка”. В это время его нарекали именем, которое родители хранили в тайне до обряда “пеленания”. Горцы опирались и на магические свойства имен. Г.Ф. Чурсин отмечал, что, согласно магическим представлениям “имя неразрывно связано с существом или предметом, которому принадлежит”, поэтому “карачаевцы, как и другие народы, дают иногда ребенку имя человека счастливого, богатого, храброго, отличавшегося долголетием и т.п.” (Чурсин, 1928. С. 21).

При появлении первых зубов, чтобы “помочь” их безболезненному и легкому прорезыванию, в семье варили из зерен кукурузы крутую “зубную” кашу (*тиш джырна*). Бабушка младенца брала горсть такой каши и сыпала ее на голову ребенка и приговаривала: “Муну кибик кьюлюб чыкьсын тишлеринг” (Пусть зубы твои выходят так же легко и дружно, как это).

К числу магических воззрений, направленных на сохранение и дарование благополучной жизни ребенка, следует отнести представление о магической силе частицы покрова покойника. Многодетные матери брали нитку из савана или же вырезали маленький кусочек ткани из одежды покойника, прожившего долгую и благополучную жизнь, и, зашив его в сафьян, пришивали в качестве амулета к одежде ребенка.

Известен обряд “макания в мед ноги младенца” (*аягъын балгъа салу*): сосуд с медом, в который окунали ножку ребенка, проносили по кругу при-

глашенных и каждый из присутствующих пальцем пробовал мед, чтобы обеспечить младенцу “сладкую жизнь”.

Сходный по семантике обычай мы наблюдаем и в связи с обрядом укладывания ребенка в колыбель (*бешикге салуу*), проводившийся через 10–15 дней после рождения, а иногда и позже. На торжество (*бешик той*) в связи с этим, которое было чисто женским праздником, гости, помимо других даров, приносили что-нибудь сладкое, чтобы жизнь у ребенка была таковой.

Иногда из магических соображений прежде чем положить ребенка в колыбель, в нее “укладывали” кошку или щенка, чтобы “обеспечить ребенку счастливую жизнь”. Существовала вера и в благодетельные счастливые числа, к которым относились 3, 7 и 9.

В бездетности супругов обычно винили женщину, поэтому все её помыслы были направлены на то, чтобы изыскать средства избавления от “позора” бесплодия. Поскольку деторождение связывали с сверхъестественными силами, то бездетные женщины старались задобрить злых духов, чтобы избавиться от их воздействия. Для этого они прибегали к различным магическим средствам, обращались за помощью к знахарям и эфенди (муллам) как обладателям силы заклинаний и заговоров.

Считали, что причиной бесплодия чаще всего являлась простуда (*суукъ чабхан*), ношение тяжести (*тайышхан*) или же сильный страх (*къоркъуу*), в результате которых плод якобы не находил места для развития в утробе матери. Для лечения прибегали к известному у лекарей приему “вытягивания живота женщины” (*хатхуну сылатуу*), которым занимались специальные бабки-мануальщицы (*сылыучула*).

Если эти средства не помогали, то бесплодную женщину водили к “святым местам” (*мазар*) и молили покровителя чадородия Уммай-бийче о ниспослании ребенка. Обычай обращаться к мазару, видимо, был некогда широко распространен в Карачае и Балкарии. Слово “мазар” имело и значение “чудотворная могила”, но к концу XX в. стало архаизмом, сохраняясь в основном в фольклоре (например, пословица: *Балалы юй базар, баласыз юй мазар* – “Дом с детьми – базар, без детей – могила”; словосочетание: *мазар къысхан*, характеризующее порчу – *заран ауруу*).

Издревле популярна была гадательная магия, в практике которой применялись лопаточная кость животного (*джауорун къалакъбла*), бобы или камешки (*таш салуу*), толкование сновидений (*тюш китаб ачуу*). Гадание на 41-м камешке (кукурузных зернах, бобах, камнях) проводила женщина, а на лопаточной кости – мужчина.

Большое место в гадательной практике карачаевцев и балкарцев занимали приметы (*ышан*). Некоторые из них были связаны с природными явлениями (предвещали климатический характер времен года, урожайность года, плодovitость скота в этот год, суточные изменения погоды и т.д.). Значение имели также приметы, связанные с самим человеком, его семьей. В этой категории “прогнозов” особую роль играли сновидения (*тюш*). В связанных с ними приметах различают следующие виды:

1) хаотические, бессвязные образы и действия (*къатышыу тюшле*), смысл которых ясно не раскрывается, но они предвещают негатив (беду, хворь);

2) сны, отражающие прошлое в жизни (*ётген джашауну ышанлауу/ышанламагъы*);

3) сны, предвещающие будущее, четко разделенные на доброе (*игиге джораланнган тюшле*) и плохое (*аманнга джораланнган тюшле*) будущее;

4) сновидения, в которых различаются голоса знакомых людей, но по своим функциям тайные – *джашырын тюшле* “скрытые сны”;

5) сны со страшными, пугающими действиями по отношению к спящему человеку (*бастырыкъланнган тюшле*), т.е. подвергнувшие действию демона *Бастырыка*;

6) вещие сны (*керти тюшле*), в которых сновидящий видит и слышит грядущее событие;

7) разновидностью вещих снов выступают иногда и символические, но легко “читаемые” сны (*ачыкъ ышанлы тюшле*), которые обычно имеют “прозрачную” трактовку: например, если приснилась чистая вода – быть добру, а потоки мутной воды – ожидать дурное.

Толкователи снов (*тюш чыгъарыучула/билгенле*) в основном выступали как знатоки “книг сновидения” (*тюш китаб*). В фольклоре покровительницей сновидений выступает “Мать сновидений” *Джумпараиш/Джумпарачы/Чомпараиш*.

Своеобразный гадательный обряд связан с семейным торжеством по случаю первого шага ребенка (*ал атлам*), которое нередко совпадало с годовщиной со дня его рождения. Поэтому принято было в этот день проводить “обряд выбора будущей профессии”, который заключался в следующем. На традиционном трехногом столике *тепси* раскладывали мясные пироги (*эт хычын*), а вокруг *тепси* (треножника) располагали различные вещи: нож, топорик, молоток, книгу (для мальчика) или куклу, зеркальце, ножницы, книгу (для девочки). Затем ребенка подвели к столику, выжидая к какому из предметов он в первую очередь направится, протянет руку. По этому движению и судили о будущих профессиональных ориентирах ребенка.

Широко практиковалась и вредоносная магия (*хыйны-халмеш*), направленная на “порчу”. Вредоносные дуа зашивали в постельное белье жертвы или закапывали возле ее дома, обычно там, где жертва проходила. Для таких манипуляций особенно часто использовались личные вещи намеченной жертвы: волосы, ногти, кусочки материи ее одежды.

Как видим, инструментарий магии был довольно широк и далеко не ограничивался описанными элементами. Например, любопытны и поверья в магическую силу музыки. Считалось, что при исполнении так называемого наигрыша Аймуша, разбредшееся стадо овец вновь собиралось, а при исполнении “волчьего наигрыша” (*бёрю согъуш*) волчья стая приходила в состояние оцепенения. При поисках утопленника использовали свирель (*сыбызгы*): верили, что мелодия в руках мага прерывалась именно на том месте, где могло находиться его тело.

Магическая практика эпохи исламизации предполагала использование талисманов – *дууа*, представлявших собой защитные тексты из Корана, другие письменные обереги из арсенала мусульманской магии. Различалось несколько видов таких талисманов. Наиболее популярными были и остаются нательные (*джюрютген дууа*).

Существовали и дуа для помещений (*мекам дууа*), предназначенные для защиты дома или коша от порчи (*заран*), кражи, пожара и др. Их вывешивали

над кроватью, входом. Такие же дуа использовались и для защиты хозяйственных построек (кладовые, амбар, хлев, загон).

Бытовали и дуа с текстом, отвращающим от запоя (*ичкен дууа*).

Использовали и сжигаемые дуа (*кюйдюрюлген дууа*). Текст помещался в сосуд рядом с больным и поджигался лучиной, а больной должен был вдыхать “лечебный” дым. Верили, что дым обладал силой, которая уничтожала внутренние болезни женщины, возникшие в результате “порчи” и воздействия злых духов.

Третья разновидность (*бастырылгъан дууа*) предназначалась для закапывания в землю, его использовали против вредоносных сил “черных джиннов”, порчи и т.п. Магическая практика порождала категорию лиц, профессионально занятых в этой сфере в лице ведунов (*билгич*), колдунов (*хыйнычы*), знахарей (*къарт-къуртха*) и т.п. По сути, магическую роль регуляции выполняли табу (*ырыс*), которых было множество в различных сферах жизни. Так, нельзя было дарить или продавать пчелиные семьи, так как было поверье, что “отдающий пчелиную семью на сторону, лишает свое состояние и счастье”. Поэтому пчелиные семьи отчуждались тайно, в отсутствии хозяина дома. Аналогично поступали в отношении кефирных грибков (*гыпы урлукъ*), которые тоже были запретны для дарения или продажи. Не случайно В. Игнатъев (1895 г.) отмечал, что “до последнего времени добыть эти кефирные зерна представлялось крайне трудным делом” (Кефир. 1895. Т. 15. С. 36). Если у хозяина на кошу или дома истощались запасы грибков, служившие закваской, то прибегали к обряду “гыпы урлау/урламакъ” (воровству грибков): нуждающийся не должен был признаться в том, что он пришел просить кефирные зерна, а уловив момент, ненароком брал их как бы незаметно. Верили, что при таком поведении соответствующий дух-покровитель Тунухан простит (*табу этер*) “кражу”, поскольку она свершилась вне воли обладателя грибков, и все обойдется благополучно.

Подлежало запрету выносить или подавать гостю или путнику воду вместо айрана, так как в противном случае могло “иссякнуть изобилие”. Ребенка не угощали почками – кожа лица покроется бородавками. С пищевым запретом было связано воздержание от угощения молозивом незнакомца или голодного человека – корова лишится надоя. Точно также нельзя разрезать ножом хлеб или же оставлять лезвие ножа в хлебной выпечке, наступать ногой на хлебные крошки или зерна. Если возвратить посуду соседа с дарами первого урожая или обрядовыми выпечками пустой, урожай лишится питательной силы, а сосед может обеднеть. Бытовал запрет и на определенные позы, нельзя было прилюдно сидеть, поддерживая руками подбородок, ибо это считалось позой горюющего по умершим. Нельзя передразнивать увечного, ибо сам можешь стать таким.

Особые запреты были обращены к беременным и к тем, кто с ними общался: нельзя было возле них говорить о болезнях – будущий ребенок мог родиться с дефектами; запрещалось пугать роженицу или ее одну выпускать во двор ночью, так как ребенок родится пугливым. Для беременной женщины запретными считались мясо зайца (“иначе ребенок будет таким же пугливым”), мясо птицы (чтобы у ребенка не случилась задержка речи), “мужские порции” мяса (например, лопатка, голова) и т.д. Предосудительным было пускать беременную одну за водой после захода солнца, а также к местам,

где, как считалось, водится нечистая сила (заброшенные темные сараи, на перекрестках дорог, у изгороди, возле кладбищ и др.). Не подпускали её к ослу, дабы она не ударила или прогнала его. В противном случае считали, что срок беременности составит более положенных девяти месяцев и девяти дней.

У охотников запретным было: называть зверей их подлинными именами, указывать на них руками, направлять дуло оружия в сторону убитого животного, волочить туши убитых животных по земле или сбрасывать вниз со скалы.

Пантеон богов. Согласно представлениям карачаевцев и балкарцев, боги и духи живут на небе, среди людей в среднем мире и под землей. Верхний мир, так же как нижний, разделен на слои (*къам*). Один раз в году небожители собираются на горе Эльбрус (*Минги-Тау, Шам-Тау*), чтобы решать свои дела, а раз в 100 лет они приглашают к себе души (*къут*) главных жреца (Табалтай-Киши) и жрицы (Табалтай-Къатын). Иногда, зная что идет совет богов (*Минги-Тауда Къонакъ Кечеде Олтурмакъ*), на него каким-то образом пробирались два колдуна – Хам-Джау-Киши и Ады-Хам-Киши. Здесь явно видно, что речь идет о шаманах (*хам/къам*), которые, в отличие от жрецов, не скрывали о решениях богов. “Перед принятием ислама, – информировал в 1990 г. научную экспедицию Института этнографии АН СССР 106-летний житель аула Учкулан Добай Мужуевич Джуккаев, – во времена, когда карачаевцы и балкарцы были христианами, все они (жрецы и шаманы) стали именоваться къарт-бабасла – старыми бабасами”, т.е. попами, христианскими священнослужителями, с принятием ислама о них остались только воспоминания как о людях времен тьмы и невежества. Они же стали персонажами сказок в роли злых, с невероятной силой духов или “трикстеров”.

По скромным подсчетам в карачаево-балкарской домонотеистической религии насчитывалось более 300 богов и духов. Следует добавить, что в пантеоне богов нет ни одного имени, которое бы без оговорок можно было связать с именами божеств в традиционных верованиях соседних народов, кроме разве Дауле, имя которого напоминает верховное божество чеченцев и ингушей. Все они, а также духи или древнетюркские (Тейри, Чоппа, Умай, Къудай, Аймуш, Алмасты, Эркли и т.д.) или же “ассимилированные” карачаево-балкарской религией христианские и иудейские персонажи, религиозные термины (Апсаты, Байрым, Элия, Никкол, Шыбла, Гюрге, Барас, Шатай и др.), а также возникшие в ходе генезиса карачаево-балкарской религии (Шаккай, Гылан/Хыллен, Дыгылмай, Ындырбай, Сарт-Хуртчу, Могул, Сийнух, Сиймуш, Зийкъун, Дауле и Дауче-Къатын, Горий, Голлу, Суулемен, Суймасан и Суймабек, Чомпарачы, Маккуруш, Маккуручу Гыбы-Къатын и его сыновья Муккуручу и Маккуручу, Къайнар или Къайырнар и Кюн-анасы Кюлсюн, Аджам, Азмыш, Эр-Гизау, Къыркъ-Аякълы Къыркъабан, Дагъыстагъылы, Джау-Джюджюген/Джау-Джиджиген, Аза, Наджиз, Агъач-Киши, Бастырыкъ, Къан-Тулукъ, Къара-Къураш/Къара-Къури, Саламча, Шакъман, Тотайры, Инай, Дыдай и многие другие). Иногда им посвящались святилища (*дарийгъын, даркъан-тйюр, тйюрчек*), а также их лик был изображен на идолах (*марджа, хадауус*). Об этом помнили карачаево-балкарцы еще в начале XX в.: “...на небольшой горной террасе расположен... отселок из нескольких дворов..., это – Марджа-Сын, место знаменитой в истории Ка-

рачая битвы начала XVII стол. До того времени карачаевцы, заселяя глухую горную местность, пребывали в язычестве; крымский хан, ревнуя о распространении ислама на Кавказе, отправил для священной войны два отряда, составленные из храбрейших хаджи (пилигримов в Мекку). Они, во славу Магомета, в долинах Зеленчуков успели обратить в ислам рассеянные и не сплоченные адыгейские племена. У верховьев Кубани отряды встретили сплоченное и независимое дотоле карачаевское племя, которое выступило на защиту своей родины с национальной святыней – идолом, по имени *Марджа*. Несмотря на все усилия, воинственные проповедники ислама были разбиты наголову и должны были отступить, но и карачаевцам эта победа обошлась так дорого, что они не были уже в состоянии противодействовать дальнейшему натиску врагов, вскоре были покорены и обращены в ислам, завися от турецкого военачальника, проживавшего в местности, где теперь расположен Баталпашинск” (*Штофф, Бегров, 1912*).

Верховный бог Тейри. Во главе пантеона Богов, как и у всех тюркских народов, стоит верховное божество Тейри (Тенгри), Тейри-хан творец Вселенной и всего сущего, пользующийся особым почитанием. “Тенгри как персонифицированное мужское божественное начало, распоряжающееся судьбами человека, народа и государства” (Мифы народов мира. 1982. Ч. I. С. 500) известно еще древнетюркским народам. В собранных в 1807 г. академику Г.-Ю. Клапроту карачаевских словах и словосочетаниях для составления словаря “Карачаевского наречия на Кавказе”, приводится клятвенная формула “Тейри танэкдыр” – “Тейри (Бог) свидетель” (ГОТКЗПБ. Отд. рукописей. Ф. 7. Аделунг Ф.П. Ед. хр. № 86. Л. 72–74об.). Резюмируя весь собранный материал он отмечал, что карачаевцы и балкарцы “почитают бога... Тегри” (АБКИЕА. 1974. С. 245). Хотя автор и пишет, что карачаево-балкарцы вместо Аллаха произносили имя Тейри, но следует отметить, что к его времени они были последовательными мусульманами с развитой сетью мусульманских школ и муллами.

Карачаевцы и балкарцы, в отличие от других тюркских народов, и, несмотря на проникновение в их среду иудейских, христианских и исламских верований, смогли сохранить без значительной трансформации древнейший религиозный пласт и песенный эпос, посвященный Тейри (*Шаманов, 1982*. С. 187). От его воли зависимы в своих деяниях другие боги и духи. Именем и клятвой Тейри начинаются благопожелания (алгышы) и проклятия (каргышы), широко бытующие в фольклоре карачаевцев и балкарцев, в реликтах домонотеистического ритуала.

Имя Тейри можно встретить в ритуалах, в песнях обрядового или культового характера, заговорах (*тюкюрюумеш/тюкюрмек*) и заклинаниях (*тил-лениумеш/тиллеумек*), пословицах (*нарт-сёз*) и поговорках (*эски сёзмеш/сёзеш/айтыла*), повседневной речи (*сёлешмек*), именах людей, например, Тейрикзул – буквально слуга Тейри.

В песнях, воспевающих могущество Тейри, доминирует идея его космогонической функции. От его воли зависит судьба Вселенной, Земли (Джер-Суу), природы (*даггыстаггы*) и живущих на ней людей. Позже с именем Тейри народ начинает связывать любое представление о Боге вообще, что не в последнюю очередь обусловлено уже самой полифункциональностью прототипа. К примеру, Кюн Тейриси – Бог Солнца – Къайнар или Къайыр-

нар, Ай Тейриси – Бог Луны, Джер Тейриси – Бог Земли, От Тейриси – Бог Огня и т.д.

В Чегемском ущелье, которое в прошлом называли еще Тау Карачай – Горный Карачай (*Каракетов*, 1995. С. 41) или просто “Шегем в Карачае” (РГВИА. Ф. ВУА № 846. Оп. 16. Д. 6530. Л. 5–9) выше часовни Хустос сохранились развалины крепости Тейри-Къала, а в кубанском Карачае ему было приурочено огромное святилище в селении Учкулан – Тейри-дарийгъын, на месте которого почитаемый в Карачае и Балкарии шейх Абдуллах-шыйых Бухарский завещал построить мечеть. Рассказывают, что ковров, устланных на полу данной мечети, было такое количество, что целым кварталом с трудом удавалось вычищать их за день. В мечеть вмещалось до 500 человек. В 30-е годы мечеть была разрушена и сожжена.

В святилище Тейри-дарийгын молились со словами: “Ирре Тирей Сир Тейри-Хан, Абал Табалта Собай Тейри-Хан”, что, по уверению информантов, означало “Приветствуем Тебя Тейри-Хан” (ПМ. 1990 г., инф.: Айшат Исмаиловна Шидакова, 1901 г. р. (ум. 1992 г.), Мухаммад Исмаилович Шидаков, 1920 г. р. (ум. 2002 г.), аул Морх-эли). У этих святилищ устраивали массовое празднество Тейри-Той, где совершали жертвоприношение, закалывали вола/быка, исполняли гимнические песнопения в честь верховного бога, сопровождаемое массовыми танцами и игрой на музыкальных инструментах. Люди верили, что крепость и святилище были воздвигнуты волей бога Тейри и особо почитали их, называя Тейрини юю – Дом Тейри. Обряд всецело посвящался воспеванию Тейри как единственного и могущественного покровителя всего земного и небесного. Он имел и календарно-обрядовые функции.

В Большом Карачае домом Тейри (*Тейрини чууана-дарийгъыны*) именовали и возвышенность Чууана, или, как в источниках Шаона, на которой был воздвигнут христианский храм. Около него проводили моления *Тейриге чёк этмек*. Даже в начале XX в. некоторые старики приходили в этот монастырь с просьбой о благодати для семьи, оставляя хлеб и кувшин темного пива. О таких людях говорили “ол адам Тейриге джюклениб турады” – “этот человек обязался Тейри” (ПМ. 1990 г., инф.: Сеит-Ахмат Кёккезович Эбзеев, 1900 г. р. г. Карачаевск).

Приходя к монастырю произносили молитву:

Бир Тейрини аты бла башлай-
ман,

Джанындан сюйген юзюгю бла,

Джер джарытхан нюр къачы бла,
Тилеклени башлайман,
Бары бирт деб ийнанаман,
ийнанаман.

Тейри къулу Бий-Гюргеге,
Чипрек табхан Лезир-бийге,
Тейри къулу Никкол-бийге,
Джанлы башы Тотур-бийге,

Именем Единого Бога начинаю,

Именем любимого его сына
начинаю,

Его же духом начинаю,
Молитвы свои начинаю,
Все едино, сказав верю.

Слуге Тейри Георгию,
Что есть повязки, Лезиру (Лазарю),
Слуге Тейри Николаю,
Главе волков Тотуру,

Ийнанаман, ийнанаман, деб
айтаман,
Тейри онгарсын,
Онг да айландырсын,
Тейри джалбарсын,
Онг да джюрютсун,
Кеси суйгенча,
Хан Тейрибиз буюрсун!

Верю, верю, изрекаю,

Тейри пусть возродит,
Да еще благоволит,
Тейри пусть смилостивится,
Да еще по верному пути нас ведет,
Как он хочет,
Пусть так Великий Тейри вершит!

(ПМ. 1990 г., инф.: Сеит-Ахмат Кёккесович
Эбзеев, 1900 г. р., г. Карачаевск).

Вплоть до наших дней имя Тейри произносится в здравицах – “Тейри онгарсын, Тейри джалбарсын” – “Да спасет и сохранит нас Тейри”, в клятве мужчин – Тейри-адамы – Именем Тейри. С принятием ислама пожилые карачаевцы и балкарцы связывают теоним Тейри с одним из имен Аллаха.

Существует достаточно много гимнических молитвенных и магических текстов, посвященных Тейри (Каракетов, 1999. С. 195, 196; Шаманов, 1982. С. 162).

В гимне Тейри как и в древнетюркской религии является вездесущим, всесильным:

Тейри, Тейри!
Сен кюн таягындан туугъан,
Джерни суну бийлеб тургъан,
Кюн таякълай джарытхан!

Акъ къозуларым майна, майна!
Тейри, Тейри!

Сен къаяда, сен черекде!
Акъ къозуларым майна, майна,
Аланы санга къурман этейим,
Аланы санга къурман этейим!
Тейри, Тейри!

Суу тамчыдан – къан,
Къандан – джан джаратхан,
Бер дайым да джарыгъындан,
отунгдан,
Сен отда, сен сууда,
Онгда солда, онгда, солда!
Тейри, Тейри!
Кюнню иеси джангыз,
Сени байлыгъынг тенгиз,

Амал джокъ сенсиз!
Кюн, кюн, кюн!

Тейри, Тейри!
Ты родившийся от луча солнца,
Земле, воде ты Господь,
Все, подобному лучам солнца,
освещающий!
Вот белые ягнята (Тебе)!
Тейри, Тейри!
Ты в скале, ты в реке!
Вот белые ягнята (Тебе),
Тебе я принесу их в жертву,
Тебе я принесу их в жертву!
Тейри, Тейри!
От капли воды – кровь,
От крови – (Ты) души сотворивший,
Даруй нам вечность от света своего и
огня своего,
Ты в огне, ты в воде,
И справа ты, и слева ты!
Тейри, Тейри!
(Ты) один хозяин солнца,
Твое богатство словно море
(неисчерпаемо),
Без Тебя нам нет жизни!
Солнце, Солнце, Солнце (Наше)!

(Джуртубаев, 1991. С. 168, 169)

Покровители материнства, детства, рождения (Уммай/Умай/Джум-май/Умахан, Байрым и Джоджу-Шатай). В карачаево-балкарском религиозном воззрении, мифологии образ богини Умай (Уммай-бийче, Умахан)

тесно связан с верховным богом Тейри. Она, как древнетюркская богиня Умай, выступает его дочерью:

Нарт улулары – Тейри кьуллары,
Нарт улулары – джигит балалары,
Нарт улулары – бёрюд аналары,
Бек суйгенлери – Умай бийчеди,

Умай бийче уа Тейри кьызыды!
Умай бийче уа бир сейир-тамаша.
Аны санлары – бир сейир халлы,
Аны джюрюшю – джулдуз учхан-
лай,
Аны мюйюзю – ай джабышханлай,
Аны кьанатлары – кьуш кьана-
тынлай,
Аны кёзлери – танг джулдузунлай,
Аны териси – кюн джарытханлай,
Юч аякьлы сейир-тамаша Умай,
Юч аякьлы акь марал Умай,
Ётюрюксюз бир сёзлю Умай.

Нартские сыны – слуги Тейри,
Нартские сыны – отважные дети,
Нартские сыны – мать их волчица,
Больше всех они чтут – богиню
Умай,
Богиня Умай же – дочь Тейри!
Богиня Умай же диво дивное.
Ее тело чудо чудное,
Ее поступь, словно летящая звезда,
Ее рога словно месяц прилипший,
Ее крылья словно крылья орлиные,
Ее глаза словно утренняя звезда,
Ее кожа словно свет солнечный,
О трех ногах диво дивное Умай,
О трех ногах белая маралица Умай,
Безобманная, верная слову
своему Умай.

*(Народная поэзия балкарцев
и карачаевцев. 1988. С. 116).*

Уммай не только покровительница плодородия земли и людей, но и, в первую очередь, материнства, деторождения. У Уммай есть два брата – Гуммай, появляющийся перед умирающим человеком в образе тени филина (*байкьуш*), как вестник смерти, и Хуммай, являющийся к тяжелобольному в образе совы (*гылын-куш, уку*), как предвестник его скорого выздоровления указывал, что для жизни нет угрозы. В прошлом, говорится в легенде, во времена, когда на Карачай напал Асхак Темир, в Учкуланском обществе, выше селения Огъары Учкулан, располагалось святилище Уммай-бийчени дарийгъыны, которое было местом паломничества и жертвоприношений. Некоторые из узденских родов Карачая являлись хранителями этого святилища и ключей от его дверей.

При ублаживании ребенка их имена произносили вместе:

Уммай-Ана, Хуммай-Ата,

Уммай, Уммай, Уммайчыкь,
Сенден кери кьалсын
Гуммайчыкь.

Уммай-Мать [наша], Хуммай-Отец
[наш],

Уммай, Уммай, Умая дитя,
Пусть от тебя подальше будет Гуммая
тень.

При рождении ребенка послед (*сабий кьаб*), называя Уммай-джер, иногда закапывали около дома или кладбища или же выбрасывали в реку. Во время совершения данного ритуала произносили (*Каракетов*, 1995. С. 110) Уммай, Уммай, Уммай да бийче, Адамла кьор болгъан бийче.

В обряде, обращенном к покровителю доения коров Гауаса-Гуса, есть такие слова:

Уммай-бийче, Хуммай-ата,
Гуммай Гауаса-Гуса,
Сыйыр-Гауаса,
Къанатлы Гуса,
Кел къайлы Гауаса,
Кет хыйлы Гуса,
Сарсуу, сарсуу,
Гауасамдан сарсуу,
Гауаса-Гуса, Гауаса-Гуса.

Уммай-богиня, Хуммай-отец,
Гуммай Гауаса-Гуса,
Коровий (покровитель) Гауаса,
Птичий (покровитель) Гуса,
Приди великий Гауаса,
Уйди вредоносный Гуса,
Молоко, Молоко,
От моего (прошу) Гауасы молоко,
Гауаса-Гуса, Гауаса-Гуса.

Данный обряд проводился в связи со смертью теленка, шкуру набивали соломой и подносили к корове, чтобы вызвать у нее молоко (*Каракетов*, 1995. С. 310). Этим же термином в форме Уммайчыкъ называли карачаевцы и балкарцы первое материнское молоко, которое впрыскивали в рот ребенку. Уммай была тесно связана с громовержцем Чоппа. Так во время поражения человека молнией повторяли:

Чоппа, Чоппа Чоппачыкъ,
Чоппа, Чоппа Уммайчыкъ.

Чоппа, Чоппа, Чоппаечка,
Чоппа, Чоппа Уммаечка.

(*Каракетов*, 1995. С. 90).

С принятием христианства роль покровителя деторождения перешла к Байрым-бийче – Богине Байрым. Трансформация Богоматери Марии в одну из богинь в карачаево-балкарском пантеоне скорее всего было вызвано угасанием христианства и его институтов на Северном Кавказе в период татаро-монгольского нашествия.

На всей территории Карачая и Балкарии были расположены святилища Байрым, наиболее крупные из которых находились в Чегеме и в Учкулане. Следует отметить, что в этих двух обществах было сосредоточено самое большое число капищ и святилищ, посвященных наиболее значимым богествам – Тейри, Чоппа, Байрым, Апсаты, Тотур, Элия, а в Учкулане еще Уммай-бийчени дарийгыны. Здесь же было немало христианских часовень, а также самых крупных Джума-мечетей (пятничные мечети).

К Байрым часто обращались бесплодные женщины. Они брали с собой мальчика или девочку и, придя к святилищу, молились держа в руке куриное перышко:

Байрым, санга келгенме,
Баш урама, тилейме,
Бу тюк кибик къуу этме!

Хар тюгю сайын манга,
Бир сабий бер джазыксын!
Тейри да тилегими къабыл
этсин!

Байрым к тебе пришла я,
Челом бью, умоляю,
Не дай мне остаться одинокой, как
это перышко (в значении “не дай мне
остаться без потомства”)!
Сколько волосинок на нем,
Столько детей пошли, смилуйся!
Пусть и Тейри мою мольбу благосло-
вит!

(*Малкондуев*, 1985. С. 101).

При переходе молодой невестки княжеского рода через мост проводили ритуал “Байрым гаккы” – (букв. “яйцо Байрым”. Невестку сажали на спину

воспитательницы (эмчек-ана), которая разбивала яйцо в начале моста и только после этого переносила на другую сторону реки. Верили, что после этого Байрым пошлет ей много детей, а также будет ее оберегать от любой водной стихии (Каракетов, 1999. С. 180). Молитвы и заговоры, обращенные к Байрым, произносили у Байрым дарийгын – дома Марии в Учкуланском ущелье.

Эпитетами Байрым, наряду с бийче, являлись Байрым гогуш – Байрым индейка, Чомарт Байрым – Щедрая Байрым, Алтын Байрым – Золотая Байрым (Каракетов, 1999. С. 193, 198, 230, 231).

В отличие от Байрым, которая выступала покровительницей деторождения, злые духи Ал-Халасы и Бал-Халасы всячески старались помешать беременной женщине благополучно выносить плод и нормально разрешиться. Чтобы изгнать их, беременной женщине выносить плод и нормально разрешиться. Чтобы их изгнать, беременной женщине необходимо было съесть яйца черепахи, задоблив при этом молоком черепашого “божка” Тамылын и его жену Тамылынче-Къатын. В обряде “сохранения плода” *абай-кюмюш* – женщина, знаток заговорно-заклинательного ритуала, произносила заговор, положив рядом черепахи яйца, которые потом давала съесть будущей матери (Каракетов, 1999. С. 227).

В карачаево-балкарской обрядово-культурной жизни и религиозном мировоззрении к сонму патронов семьи, родов и грудных детей относился Джоджу-Шатай или Джоджу-Шат. Представляется, что если первую часть его имени еще можно как-то связать с тюркскими языками, то вторая, Джоджу-Шатай (Каракетов, 1995. С. 112), вероятно, происходит от древнееврейского Shadday – бог, вершина (Кауфман, 1997. С. 21), что можно отнести к наследию хазарского периода истории народов Кавказа.

Джоджу-Шатай – Джоджу-Шат,
Чоппада Джоджу-Шат,
Тейри берсе, бир берсин,
Джашауна къокъ ийсин,
Джоджу къанны тайлы этсин,

Наджиз къачын кери этсин.

Джоджу-Шатай – Джоджу-Шат,
Во время обряда Чоппы Джоджу-Шат,
Если Тейри дает, пусть даст,
Жизнь пусть крепким сделает,
Пусть кровь Джоджу сильным
сделает,
Пусть дух Наджиза (покровителя
болезни детей) уберет прочь!

(Каракетов, 1995. С. 112).

Среди божеств, отвечавших за предзнаменования, вещие сны, связанные с вестью о замужестве, являлись *Бышым-Шапэ* и *Бышым-Хапэ*. Их имена произносили при проведении обряда “Тузлу-гюттю”, во время которого каждая из участвующих девушек садилась сначала на ослиный чепрак, затем подходила к надочажной цепи и, дотронувшись до нее, проводила по саже над надочажными камнями рукой, произносила:

Гой, Гой,
Бышым, Бышым, Тейри-хан,
Бышым-Шапэ, Бышым-Хапэ,
Бий Хапэ,
Ай-бай Шапэ,
Джашауума оноу этигиз!

Гой, Гой,
Бышым, Бышым, Тейри-хан,
Бышым-Шапэ, Бышым-Хапэ,
Князь Хапэ,
Изобильный Шапэ,
Прошу, предопределите мою судьбу!

(Каракетов, 1995. С. 204, 205).

Ёлгентай, Ёлгенмай/Ёлгенбай/Ёлген. В карачаево-балкарской обрядово-культовой жизни встречается имя божества Ёлгенмай, редко Ёлгентай, который сродни древнетюркскому божеству Ульгену. Скорее всего он изначально, являясь покровителем земли, в местной среде трансформировался в покровителя святых мест, кладбищ. Согласно мифам, трава, растущая на кладбище, это его волосы, которые нельзя скашивать. Считается, что этим действием можно навлечь беду на умерших, которые затем мстят живущим.

В следующем ниже заговоре, который, судя по содержанию текста, во времена повсеместного господства домонотеистических обрядово-культурных позиций являлся молитвой Ёльгену. Он имеет своих детей – покровителя деторождения Джоджухана, покровителя железа Дауетхана, покровителя ветра??? и зятя – покровителя шаровой молнии Шаккая.

Алтын Байрым,
Шаккай кюёу – Ёльген-улу
Алтын Дыеу,
Ёлген-улу Джоджухан,
Ёльген-улу темир башы
Дауетхан,
Ёльген-улу Солтанай сабийи
Солтанхан,
Къыркъаууз Солтан.
Къыркъаякълы Къыркъабанга
Чымкъобалы туумасын,
Тууса да оу болсун.
Наджиз бийчесинде керегейи
оулсун,
Къыркъабан кёзден сени да
Аллах сакъласын!

Золотая Байрым,
Шаккая зять – Ульгена сын Золотой
Дыеу,
Ульгена сын Джоджухан,
Ульгена сын владыка железа Дауетхан,

Ульгена сына Солтаная дитя Солтанхан
(покровитель и творец тьмы),
Кыркаууз Солтан.
Сороканогому Кыркабану
Пусть наследники не родятся,
А если родится, то пусть сгинет.
У его жены Наджизе пусть родильное
место да развалится,
От дурного глаза Кыркабана
да спасет тебя Аллах!

Покровитель тьмы Кыркъауузу Солтан является
внуком Ульгена
(Каракетов, 1999. С. 143, 144).

Эрклилейли Эрк-Джылан/Эрк-киши. Наряду с Ёлгенмасм или Ёлгентаем древнетюркские истоки имеет Эрклилейли Эрк-Джылан, который несет в себе как злую, вред приносящую, так и добрую функции (Каракетов, 1999. С. 143, 144, 178). Он является хранителем подземного царства – Эрк-Асселик, Эсселик. Его облик зооморфен – он появляется на земле в образе безобразного змея с руками. У него в руках земляная плеть, он одет в бурку из земли. Ему приносили в жертву белую корову один раз в 20 лет.

Джер-Суумай. Имя божества Джер-Суумай, который, так же как Тейри, Чоппа, Умай, Эрк восходит к имени древнетюркского божества Йер-Суб, в Балкарии и Карачае произносится, как правило, при вызывании дождя (Каракетов, 1995. С. 313). В иных религиозных обрядах понятием Джер-Суу понимается средний мир. Перед путешествием говорят “Джер-Суу кёре бир барайым” – “Пойду посмотрю мир – Джер-Суу”.

ГРОЗОВЫЕ БОЖЕСТВА

Громовержец Чоппа. К древнетюркской эпохе восходит карачаево-балкарский культ языческого божества *Чоппа* (Каракетов, 1995), служители которого именовались *чоппачыла*, в связи с чем исследователи указывают, что гуннские жрецы именовались *чопчи* (Биджиев, 1993. С. 276; Гукасян, 1971. С. 240–242).

В ставшей народной песне, сочиненной замечательным народным певцом карачаево-балкарцев Ёрюзмеком Меккяевым (родился в 1860-е годы – умер до 1940 г.), есть такие слова:

Саны-санау джокьду да,
Тёре джыйылгъан Гырнайла,
Чотчаланы тёбен джанында барды,
Чоппачыла сыйпагъан тёре ташла.

Нет им числа,
В Гырнаях, где суд (тёре) собирается,
Ниже квартала Чотчаевых есть,
Камни суда [скамыи на суде], которые
протирали (т.е. восседали) чоппачыла.
(Карачаевцы и Балкарцы... 2001. С. 419).

Это было божество, наделенное многими функциями, по сути, ипостась верховного бога. Тем не менее он в пантеоне богов почитался как Громовержец.

В “Истории страны Алуанк” Мовсеса Каланкатуаци (X в.) подробно описано миссионерское путешествие албанских епископов Виро и Исразла в страну гуннов, савиров и хазар, которое состоялось в VI в. Особую ценность в этом описании представляют сведения о гунно-савирских, хазарских религиозных воззрениях и культах: “В этот великий день (Праздника Пасхи) прежде всего должно быть сожжено громогласное кладбище Чопа, называемое Даркунанд, руками уверовавших старших жрецов. Они должны пойти туда с проклятиями и сжечь (кладбище-рощу), лишь после того они могут быть крещены и причащены” (Каланкатуаци, 1984. С. 131).

Карачаевцы и балкарцы, так же как в свое время гунно-савиры или хазары, именовали святилища, посвященные божествам Тейри, Чоппе, Могулу и Байрым в Большом Карачае *дарийгъын*: *Тейри-дарийгъын*, *Байрым-дарийгъын*, *Могул-дарийгъын*, *Чоппа-дарийгъын* в Учкуланском и Хурзукском обществах Большого Карачая, а местность в Хурзуке, где проводили обряд Чоппа-Той около священного дерева карачаево-балкарцев Джуртда Джангыз Терек сохранился топоним *Дарийгъын-ант джер* – *Местность, где совершали религиозную клятву*. В устаревшей лексике карачаевцев и балкарцев святость, щедрость обозначают понятием *даркъан* (ТСКБЯ. 1996. Т. 1. С. 652), что также можно связать с упомянутым М. Каланкатуаци кладбищем, священным местом *даркун-ант*.

Обряд Чоппа-Той или *Чоппа*, проводили вокруг священного дерева *Джуртда Джангыз Терек*, которое росло внутри кладбища в местности Гыналары в Большом Карачае. К ограждению привязывали участвовавших в боевых походах лошадей. После смерти их голову и конечности хоронили как людей, в саване. Об обрядово-культовой жизни карачаево-балкарцев, связанной с образом Чоппа, отмечали также М.М. Ковалевский и В.Ф. Мил-

лер: "...на правой стороне Чегема была ровная площадка, на которую собирались петь священную песню с припевом Чоппа. Эту песнь пели, например, вокруг человека, пораженного громовым ударом, и около сумасшедших". При этом уточняют авторы, что эта площадка называлась "чоппачела" (Карачаево-балкарский фольклор... 1983. С. 109), вернее – чоппачыла, т.е. жрецы Чоппы. Известный собиратель нартских сказаний карачаевцев и балкарцев С. Урусбиев отмечал в своем комментарии к нартскому сюжету, что «По преданию, нарты, когда кого-нибудь поражала молния, пели всегда... песню "Чоппа"» (Карачаево-балкарский фольклор... 1983. С. 83).

Наиболее полные сведения об этом божестве и обрядах, связанных с ним, содержатся в исследовании Г.Ф. Чурсина. Описывая образ Чоппы в карачаевской обрядово-культовой жизни, ученый писал: «В Карачае мною собраны в 1914 году подробные сведения относительно "Чоппы". У карачаевцев под названием Чоппаны ташы, т.е. "Камень Чоппы", были известны священные камни, почитаемые народом. "Чоппа", по объяснению карачаевцев был... богом, к которому обращались во всех случаях жизни. Ежегодный праздник Чоппе устраивали весною. Около "Камня Чоппы" ставили из жердей козлы и к поперечной перекладине их подвешивали серого козленка. Козленка раскачивали за рога, он кричал, а молящиеся устраивали вокруг хоровод и пели песню "Эллири Чоппа". По окончании церемонии козленка варили и ели» (Чурсин, 1925. С. 57).

Как и в более ранние периоды, в памяти карачаевцев 1930-х годов достаточно полно сохранялась религиозная практика, связанная с образом божества Чоппа. В собранных М. Дудовым и Х. Лайпановым полевых этнографических материалах отмечалось, что «в Учкулане у священного камня Чоппаны-Ташы устраивали жертвоприношения козленка. Перед всей процедурой старик-жрец читал молитву. Первая ляжка каждого животного шла жрецу. Крича Эллири-Чоппа, бегали вокруг камня. Хором кричали: "Онгдада Дауле, Солдада Дауле, Кёкдеда Дауле, Джердеда Дауле" [*"И справа Дауле, и Слева Дауле, и на Небе Дауле, и на Земле Дауле"*], прыгая на месте, затем бегали вокруг камня с возгласами Эллири-Чоппа». Или: «Шкуру козленка набивали соломой и клали на "священный" камень. Мужчины и женщины, схватившись за руки, вприпрыжку бегали вокруг камня и кричали Эллири-Чоппа, Эллири-Чоппа. Потом опускали руки, становились на колени, руками два раза гладили лицо и три раза целовали шкуру козленка. Потом, прыгая на месте, хором кричали: "Онгдада Дауле, Солдада Дауле, Кёкдеда Дауле, Джердеда Дауле" – "*И справа Дауле, и Слева Дауле, и на Небе Дауле, и на Земле Дауле*", т.е. божество земли вездесущего. Потом опять бегали вокруг камня, повторяя: Эллири-Чоппа, Эллири-Чоппа. В конце устраивали пиршество: ели мясо жертвенного скота. Праздник оканчивался молитвой жреца». Далее, отмечают авторы, жрецы произносили не совсем ныне понятную молитву:

Амма богъа дуб,
Бий байан ши,
Шейиркъат улу иман,
Иманым джюмелболду.

(Лайпанов, 1957. С. 40;
Он же. 1960. С. 40).

Во второй половине XX в. собрано и опубликовано около 100 гимнических песнопений карачаевцев и балкарцев, посвященных Чоппе. В гимне, посвященном священному Дереву карачасво-балкарского народа *Джуртда Джангыз Терек* говорится:

Ой, Джангыз Терек, Джан Терек,
Ой, Джангыз Терек Тейрини
тереги,
Ой, Джангыз Терек, берекетни
Тереги,
Кёбдю амалынг Сени!
Адамлагъа болушхан Терек,
Кесин кимгеда суйдюрген Терек!
Алтын чапркъла къымылдайдыла
тёпбегде,
Чоппа этедиле сени тегерегингде!

Ой, Джангыз Терек, Душа Дерево,
Ой, Джангыз Терек – Верховного Бога
Тейри Дерево,
Ой, Джангыз Терек, дерево изобилия,
Много у Тебя возможностей!
Людам, помогающее Дерево,
Всеми любимое (почитаемое) Дерево!
Золотые листья шелестят на твоей
вершине,
Вокруг Тебя хоровод водят во имя
Чоппы!

(Каракетов, 1995. С. 53, 54).

В лексике карачаевцев и балкарцев сохранился семантический ряд понятий, связанный с образом Чоппа. Во время смерти человека от удара молнии устраивали скачки. Получаемый на них приз называли Чоппа-Ёчю. Жертвуемый божеству козленок именовался Чоппа-Улакъ, ритуальный танец во время празднества Чоппа-Той называли Чоппагъа-барыу, а колотушки, сопровождавшие танец, Чоппа-Харсы и т.д. (Каракетов, 1995).

Его место в иерархии карачаево-балкарского пантеона богов и покровителей представлено достаточно ярко. В одном из заговоров змеи есть следующие слова:

Упу-Джылан – Супу Джылан,
Керти кюнде Керти-Джылан,
Хей-Дейирде – Эр-Джылан,
Эринмеда кел Джылан,
Тешигинге кир Джылан,
Тешигингден чыкъ Джылан,
Уунгу, заранынгы кесинге ал,
Джылан,
Аман палахдан Тейри-улу
Чоппа-Тейри, сен сакъла!
Сен сакъла.
Уф, тью
(21 кере айтыргъа керекди)

Упу-Змея – Супу-Змея,
В день праведный – Праведная Змея,
В Хей-Граде – Эр-Джылан,
Не поленись, приди, Змея,
В нору свою вползи, Змея,
Из норы своей выползи, Змея,
Яд и порчу свою оставь себе, Змея,

От страшной беды, Сын Тейри
Чоппа-Бог,
Ты спаси-сохрани!
Уф, тьфу!
(Необходимо заклинание произнести
21 раз)

(Каракетов, 1995. С. 84).

В селениях Бабугент (КБР) и Учкулан (Большой Карачай) были записаны схожие тексты молитв-вызываний дождя, обращенных Чоппе, в которых четко указывается статус данного божества:

Ойра, Чоппа, Тейриден сора Сен
 Тейри,
 Ойра, Чоппа кызыулыкъну къуу
 кери,
 Ойра, Чоппа, Ойра, Чоппа,
 Ойра, ойра, бир къандыр джерни,
 Ойра, Чоппа ырайымлы онг
 Тейри,
 Ойра, Чоппа, ашлыкъ кюед, не
 этейик?
 Ойра, Чоппа, Ойра, Чоппа,
 Ойра, Чоппа, ашлыкъ кюед, не
 этейик?
 Ойра, Чоппа, джаум келе себелей.
 Ойра, Чоппа, ашлыкъ келе
 тебелей,
 Ойра, Чоппа, ойра, Чоппа,
 Ойра, Чоппа, джаум келе себелей.

Ойра, Чоппа после Тейри ты (второй)
 Бог,
 Ойра, Чоппа жару прогони прочь,

 Ойра, Чоппа, Ойра, Чоппа,
 Ойра, ойра, вдоволь напои землю,
 Ойра, Чоппа, великий праведный Бог,

 Ойра, Чоппа, урожай погибает, что
 нам делать?
 Ойра, Чоппа, Ойра, Чоппа,
 Ойра, Чоппа, урожай погибает, что
 нам делать?
 Ойра, Чоппа, дождь льет обильно.
 Ойра, Чоппа, урожай пребывает горой,

 Ойра, Чоппа, ойра, Чоппа,
 Ойра, Чоппа, дождь льет обильно.
 (Каракетов, 1995. С. 96).

Приведенный этнографический материал показывает, насколько многогранна была функция божества Чоппы в жизни карачаевцев и балкарцев. Существование у тюрков культа Чоппы, кроме карачаевцев и балкарцев, может свидетельствовать на именование жрецов у азербайджанцев чопчи (*Биджиев*, 1993. С. 276; *Гукасян*, 1971. С. 240–242). Среди карачаевцев и балкарцев жрецы также именовались чоппачы или чоппачыла (*Миллер, Ковалевский*, 1884. С. 556, 557). Его имя упоминается также в языческих молитвах ногайцев с припевом “Андир-Шоппай” (Кавказ. История, народы, культура, религии. 2007. С. 284).

В Карачае существовало немалое число общенациональных святилищ Чоппы. Не было также ни одной княжеско-дворянской фамилии, которая не имела бы свои святилища Чоппы, например, Долаланы Чоппа-түйюрлюгю, Шидакъланы Чоппа-ташы и т.д. Типологически святилища Чоппы можно разделить на несколько категорий: 1) родовые (они зафиксированы лишь у княжеских и дворянских тухумов); 2) удельные, или существовавшие в отдельных обществах; 3) общекарачаевское (*Каракетов*, 1995. С. 179–208), которое именовалось Чоппа-Түйюрлюк (Храм Чоппы).

Распространенность этого культа среди древних (VI в.) и современных тюркских народов Северного Кавказа, Поволжья, идентичные наименования служителей культа Чоппы или жрецов у азербайджанцев (чопчи) и карачаево-балкарцев (чоппачы), а также заверченный, сложившийся характер его культа в Карачае, позволяет говорить о древнетюркских истоках данного образа.

Элия. С принятием христианства распространение получил образ ветхозаветного пророка Илии, ставшего на местной северокавказской религиозной почве покровителем молнии. В 1807 г. академик Г.-Ю. Клапрот на основе предоставленных ему сведений о карачаево-балкарском народе, отмечал: “Они почитают бога... Тегри, который является творцом блага, а также

пророка Илью. Они утверждают, что он часто является на вершине самой высокой горы; они приносят ему с пением и танцами в жертву ягнят, молоко, масло, сыр и пиво” (АБКИЕА. 1974. С. 245). В Карачае и Балкарии сохранились названия местностей Элия ургъан выше селения Учкулан, а также “по притоку р. Джалан-Кол – Ачысы-Элия-Урган” (ГАКК. Ф. 574. Оп. 1. Ед. хр. 507. Л. 31–33об.). В Ачысы-Элия ургъан располагалось святилище, каменный домик, в котором перед отправлением карачаевцев и балкарцев в поход проводили моления жрецы *ауузчу-бабасла* или *ошасанлы чоппачыла*.

В обряде Элия-той во время ритуального танца *Элляри-Шоппагъа-барыу* хором исполняли молитву:

Уа, уа, Эле, Эле,
Шаккай, Шаккай Элия,
Шаккай, Шаккай Элия,
Онгда да Дауле, солда да Дауле,
Кёкде да Дауле, джерде да Дауле,
Уа-а-а Элляри Шоппа,
Уа-а-а Элляри Шоппа.

Уа, уа, Эле, Эле,
Шаккай, Шаккай Элия,
Шаккай, Шаккай Элия,
И справа Дауле, и слева Дауле,
И на небе Дауле, и на земле Дауле,
Уа-а-а Элляри Шоппа,
Уа-а-а Элляри Шоппа.

После пения с пожертвованного козленка снимали шкуру, затем варили и тут же, поделив мясо, съедали. Затем начинали ритуальную пляску “Къымсагъа-барыу” с шаманом (къымсачы) (*Каракетов*, 1995. С. 86, 87).

Во время весеннего земледельческого обряда “Сабан-той”, который проводился в древние времена повсеместно во всех обществах карачаево-балкарского народа, на свежей пахоте разводили огненный круг, а затем к этому кругу стелили постель молодоженов, на которой проводили обряд первой брачной ночи. Считалось, что таким образом можно будет побудить поля к урожайности. А девушки после этого набирали в посуду воду и обливали молодую невестку, исполняя ритуальную песню:

Элия арюу кёрсюн,
Джаш бетинги джарытсын,
Басхан джерингде кырдык чыксын,
Атлагъан джерингде мирзеу битсин.

Элия пусть смилостивится,
Молодое лицо твое да сияющим
сделает,
Там, где вступишь – пусть трава
растет,
Там, где ходишь – пусть злаки
произрастают.

(*Малкондугев*, 1996. С. 88, 89)

Шакай/Шаккай/Шакка-Элия. Если Элия являлся божеством молнии, то покровителем шаровой молнии (*чартлагъан шыбла*) в карачаево-балкарской обрядово-культовой жизни являлся Шакай/Шаккай/Шакка-Элия. Его имя, как правило, произносили вместе с Элия. Облик Шакая, согласно описанию старожилов, был похож на непоседливого юношу. Именем Шакай нарекали чудаковатых детей. Жертвоприношения ему приносила княжна или пожилая многодетная узденка. Они состояли из крашенных яиц и именовались Яйца Байрым – Байрым-Гаккы. Также существовал ритуальный танец-хоровод с его именем “Шаккай-Эиягъа барыу”, который исполнялся после удара молнии, во время которого произносили молитву:

Чоппа, Чоппа, кёз туююлген
къара-кёз,
Чоппа, Чоппа къаш туююлген
къош-къош къаш,
Эллей, Эллей, Эллери,
Эллей, Эллей, Эллери,
Шакка, Шакка Элия,
Шакка, Шакка Элия,
Ойра, Чоппа сен сакъла,
Шакка къачындан сен сакъла!

Чоппа, Чоппа глаз грозноокий глаз,
Чоппа, Чоппа, с нахмуренными,
сросшимися бровями,
Эллей, Эллей, Эллери,
Эллей, Эллей, Эллери,
Шакка, Шакка Элия,
Шакка, Шакка Элия,
Ойра, Чоппа сохрани,
От карающего духа Шакки нас сохрани!
(Каракетов, 1995. С. 86–88).

Если человек долго мучился от неизлечимой болезни, проводили обряд вызывания Шакаля – *Шаккайны чакъырыу*. Брели стебли растения *акъот*, два камня-огнива (*отлукъ-таш, чакъма*), нитку, которую вдевали в дырочку, просверленную в когти рыси (*сюлёусюн*, табуированное имя *джумушакъ-тюкю* – мягкошерстная). На грудь больного клали небольшую дощечку и на ней чертили угольком (*кёсёу*) крест (*къач*). Затем, перевязав ниткой стебли с когтем рыси, клали их на дощечку. Далее, огнем старались зажечь стебли. При этом произносили молитву, ныне сохранившуюся в детских играх:

Шаккай, Шаккай, Шаккай от,
Къара кюнде Майры-от,
Майры от бла кел бери,
Аззай къачын элт кери,
Айа Тейриге къаруунг,
Шыр Тейрилеге тулугъунг,
Тулугъунгу алда кет,
Джарлы къутну шырлы эт.
Шаккай, Шаккай, Шаккай-от,
Къара кюнде Майры от!

Шаккая, Шаккая, Шаккая огонь,
В черный день Божий огонь,
С божественным огнем приди сюда,
Дух Аззая забери прочь,
Земному Богу – силу твою,
Для небесных Богов – бурдюк,
Забери свой бурдюк и уходи.
И бедную душу небесной сделай,
Шаккая, Шаккая, Шаккая огонь,
В черный день божественный огонь!
(Каракетов, 1995. С. 84, 85).

В данном обряде отражаются представления народа о шаровой молнии и ее покровителе Шаккае как освободителе от злого духа покровителя болезни Аззая. При ударе шаровой молнии молодые люди, надев на головы маски – *байчы-къаб*, бежали по течению реки, а женщины, поставив во дворе полные ведра воды, бросали на крышу шкуру овцы черной масти. Сами же прятались вне дома, в овчарне. На месте предполагаемого удара шаровой молнии проводили обряд с хороводом “Шаккай-Элиягъа барыу”. При этом приносили в жертву теленка, который перед жертвоприношением покрывался шкурой жертвенного козленка (Каракетов, 1995. С. 87, 88). Чтобы молния не ударила в дома и дворы, сжигали жир жертвенного теленка со словами: “Куарай, Къуарай, сени ашхынг, мени башым” – “Куарай, Куарай, твое добро, моя голова”.

Шыбла/Шыбыла. Если к хазарскому или гунно-савирскому, древнетюркскому наследию как по обрядово-культовым позициям, так и по имени относился Чоппа, то исключительно к хазарско-аланскому, иудейскому восходит название молнии в Карачае и Балкарии – Шыбыла/Шыбла (от древнееврей-

ского Re-Shef Eli – Ярый гром) (Кауфман, 1997. С. 9). Понятие *шыбла* наряду с *элия* в карачаево-балкарском языке ныне обозначает молнию.

При первой молнии карачаевцы и балкарцы приговаривали:

Шыбла урса чуппа къайнар,

Ол дегенни джер байлар,
Джер байлауу чирик болур,
Чирик болда чичакъ болур!

Если молния ударит, животворные
силы закипят,
И от этого земля понесет.
Покров земли сойдет,
И после цветы появятся!

(Каракетов, 1995. С. 83)

О молнии (шыбла) говорили, что она “Тейрини къолу Шыбыла-от” – “Рука Тейри Огонь Шыбылы” или “Шыбыла Аллахны От-Таягъыды” – “Шыбыла – Аллаха Огненная Палка” (Каракетов, 1995. С. 83, 84).

В гимнических песнопениях есть такие слова, посвященные Шыбла:

Шыбла, Шыбла, Шыбла,
Тау башында ойнайды,
Бизге палах къоймайды,
Бир джаягъынг – кюн,
Бир джаягъынг – кече,
Кюнюнг – бери, кюнюнг – бери,
Кеченг – кери, кеченг – кери.

Шыбла, Шыбла, Шыбла,
На горе играет,
К нам беду не подпускает,
Одна твоя щека – день,
Другая твоя щека – ночь,
День твой – сюда, день твой – сюда,
Ночь твою – прочь, ночь твою – прочь.

(Джуртубаев, 1991. С. 132).

Отец Солнца Кайнар-Тейри/Хайырнар/Къайырнар и его мать Кюлсюн. Согласно мифологии карачаево-балкарского народа, богом солнца является Къайнар-Тейри, который “сотворил, явил горы, земли, воды и звезды. Когда солнечный бог Къайнар сотворил землю, она тряслась, а моря волновались и качались. Люди целых семь лет били поклоны Кайнар-Тейри, плакали, умоляя:

Землю сотворил ты – не дай ей трястись,
Воды явил ты – не дай им качаться.

И когда они так просили, Кайнар-Тейри сотворил горы и вбил их в землю, как клинья. После этого землетрясения и волнения морей прекратились” (Джуртубаев, 1991. С. 156, 157).

По представлениям карачаево-балкарцев у Кюн-Тейриси Къайырнара есть мать Кюн-Анасы Кюлсюн. Когда они встречаются, то идет слепой дождь. Жертвоприношения Къайырнару и его матери Кюлсюну проводили в зимнее время, считая таким образом подбодрить их для войны со своим противником Матерью Зимы Сарасан (ПМ. 1990 г., инф.: Шидакова Айшат Исмаиловна, 1901 г. р. (по паспорту) (ум. 1992 г.), аул Морх-эли); (Каракетов, 1995. С. 6, 7).

Патроны ветров. Наибольшей популярностью среди покровителей ветров пользовался Горий или Гери-Гери или Джелле-Атасы Горий. Следует также отметить, что наибольшая активность культа Горий обнаруживается в Большом Карачае. Ему в виде подношения оставляли на сковороде топленое масло. К нему обращались при молитве о дожде, при просеивании зерна.

При обращении к Горию, в котором упоминается покровитель ураганного ветра Къауархан, женщины, бросив пригоршню из 99 зерен пшеницы, произносили молитву:

Горий, Горий, Горийим,
Къауарханны тамырыса,
Кебеклени айгырыса,
Джау-Джангурну къарасыса,
Къанатларынгы къайыр,
Муну кебегинден айыр.

Горий, Горий, Горий мой,
Къауархана ты основа, корень,
Шелухи зерен ты конь (владыка),
Джау-Джангуру ты тамга, знак,
Крылья свои ты расправь,
От зерен шелуху отдели.

(Каракетов, 1995. С. 96).

При начале просеивания зерна, после его обмолота, проводили обряд вызывания Гория. Втыкая нож в цепь (*ындыр-агъач*), бросали вверх три зерна. Затем вынимали нож, втыкали его в центральный столб тока (*ындыр-къазы-къ*), далее, клали на верхушку столба половину хлеба и, бросив вверх семь зерен, произносили слова:

Ындыр-Иеси – эл тюеси,

Горий келе, Дыеу келе,
Горий, Горий кел, кел,
Будай-къабук арт, арт!

Хозяин гумна аула (неустанен),
подобно верблюду,
Горий идет, Дыеу идет,
Горий, Горий приди, приди,
Очисти пшеницу от шелухи!

(Каракетов, 1999. С. 227).

Если Горий почитался Отцом Ветров, то матерью ветра считалась Джел-Анасы Химикки. К ней, как и к Горию, обращались при веянии зерна:

Джел анасы Химикки,
Эшик арты сибиртки,
Джел джашынг бери келсин,
Мюрзёу суууруп кетсин.

Мать ветра Химики,
Помело за дверью,
Пусть твой сын – ветер сюда придет,
И уйдет, просеяв зерна.

Считалось, что сын Химикки проживает на краю света взаперти в пещере. “Время от времени она открывает заслонку и ветер вырывается на волю; когда же он вдоволь нарезвится и вернется домой, Химикки снова закрывает вход” (Джуртубаев, 1991. С. 104).

“Когда долго стояли сильные холода с частыми бурями и метелями, сельчане приносили в жертву белого быка и обращались к другому сыну Матери Ветра – Гылану (покровителю бурана):

Джел джашы Гылан,
Боранынги бурма,
Малыбызны къырма,
Къурманлыкъла соярбыз,
Юлюшюнгю къоярбыз!

Сын ветра Гылан,
Буран свой не кружи,
Скот наш не губи,
Жертвы тебе принесем,
Твою долю оставим!”

(Джуртубаев, 1991. С. 105).

В заговоре от сглаза упоминается Отец Ветра и его сын:

Джел-Атасыны Хыллен баласы
Болатчыны мардасы,
Дебеу-улуну кьарасы,
Юсюндеги джел джамчиси,
Кьолундагъы джел кьамчиси,
Зыгыт талада кьара джер,
Зыгыт талада кьара кёз бла,
Чартласын, кьалтырасын,
Сенге кёзю тийгенни!
Уф. Кьуу – 9 кере.

Отца Ветров сын Хыллен
Для Болатчы важный, желаемый,
Знак Дубеу-улу,
На нем ветровая бурка,
В руках у него ветровая плеть,
На поляне Зыгыт черная земля,
На поляне с недобрым глазом,
Выскочит, трясется,
Тот, кто тебя сглазил!
Уф, прочь – 9 раз.

(Каракетов, 1999. С. 183).

Другим известным карачаевцам и балкарцам покровителем легкого ветерка являлся Джел-аязны ийеси Дыеу – Хозяин ветерка Дыеу. Его звали для того, чтобы он высушил скошенное сено и зерна, а также помог просеять на току собранный урожай зерновых. Он был зятем покровителя шаровой молнии Шаккая/Шакая: Дыеу, Дыеу – Шаккай кюёу (Каракетов, 1995. С. 94).

Некоторые божества отвечали не за конкретное явление природы, а за несколько сразу, т.е. были многофункциональны. К ним относятся покровительница ненастной погоды Дыдай и ее сыновья Сары Бугъа Дудэй и Къызыл Бугъа Дудэй.

О, Дыдай а, о, Дыдай а,
Бирси улунг Сары Бугъа Дудэйди да,
О, Дыдай,
Кичик улунг Къызыл бугъа Дудэйди да,
О, Дыдай,
О, Дыдай а, о, Дыдай а!
Сабанларынг суусуз болсун,

Биченлигинги да бузла урсун,
Мурса битсин тыш кьабагъыны аллы бла,
Ёлет барсын кьурт кьарнынгы джаны бла!
Айтдыкь кьаргъыш сенле таба билгенсен,
Арткы гюттюнг тыбыр ташдад, кёресен,

Аталгъанны алда кет!

Касал санны кьойда кет,
Кетмеесенг Баппай ташын сен ит затха табарыкьман,
Аталгъанны сенге бермей кьоярыкьман!

О, Дыдай, о Дыдай,
Первый твой сын Сары-буга Дудэу,
О, Дыдай,
Младший твой сын же Кызыл-буга Дудэй,
О, Дыдай,
О, Дыдай, Дыдай!
Пусть твои поля без воды останутся,
Покосы твои пусть град побьет,
Пусть крапивой зарастет вход твоего дома, твоими воротами,
Пусть холера поразит твой живот!

Ты знаешь, послали мы проклятья на твою голову,
Видишь, последняя твоя (жертвенная) лепешка (лежит) на очажном камне, надочажных камнях, знаешь, Возьми то, что тебе предназначено и уходи!
Больные тела оставь, уйди,
Если не уйдешь, найду для тебя, негодного, камни Баппая,
И приношение, тебе назначенное, не дам!

(ПМ. 1990 г., инф.: Айшат Исмаиловна Шидакова, 1901 г. р. (ум. 1992 г.), аул Морх-эли).

В данной молитве наряду с Дыдаем присутствует другой покровитель Баппай, известный для практикуемых в прошлом карачаевцев и балкарцев, но не совсем распознаваемый для современных людей. В этом помогает другой, но уже не молитвенный, а заговорный текст.

Чтобы уберечь поля от холодных ветров и града, произносили заговор, обращенный покровителям града Папаю и ненастной погоды Дыдаю:

Дыдайны хыны джашлары,	Грубые сыновья Дыдая,
Папайны буз ташлары.	Папая ледяные камни.
Сабанланы урмагъыз,	Поля вы не бейте,
Хата эте турмагъыз,	Не причиняйте вреда,
Тау аркъаны уругъуз,	Бейте горный хребет,
Ол да – буз, сиз да – буз.	И он ледяной, и вы ледяные.
Аны урда буз!	Ударьте и разбейте его!

(Джуртубаев, 1991. С. 106).

Люди, полагая, что эпидемии разносятся ветром, проклинали Дыдай:

О, Дыдай, Дыдай!	О, Дыдай, Дыдай!
Дыдайны юю къурусун,	Пусть у Дыдай разрушится дом,
Оджагъындан сыйыт чыкъсын,	Пусть из очажной трубы доносятся
	вопли,
Тыбырына къар джаусун,	Пусть ее очаг занесет снегом,
Биченлигин буз урсун,	Пусть ее покосы побьет град,
Сабанларын къызыл ёгюз отласын,	Пусть ее нивы пожрет красный бык
	(т.е. огонь),
Дыдай бизни ичибизден къорасын!	Пусть Дыдай удалится от нас!

(Джуртубаев, 1991. С. 105, 106).

Покровители вод и водных стихий. В карачаево-балкарской религии у воды есть отец – Суу-Атасы Суюмабек, или Хан Суюма, или же Суу-Атасы Суулемен и мать – Суу-Анасы Суюмасан. Они имеют своих сыновей и дочерей. Во время жертвоприношений Суюмабеку и Суюмасану приносили девять жареных на масле пирогов, произносили эту молитву:

Суулар-Атасы Суюмабек,	Отец Вод Суюмабек,
Суулар-Атасыны Суулемен баласы,	Отца Вод дитя Суулемен,
Тейрилигинге ийнаныбман,	Верю в твою божественность,
Тенгиз-сууну бери этмен,	Не затопляй нас морскими волнами,
Къарт анангы тели этмен,	Не дурачь свою старую мать,
Кёк ёгюзню къара этмен,	Синего вола черным не делай,
Джарлы халкъны тентиретмен,	Бедный народ не ставь в затруд-
	нение.
Ишлериме арюу бол,	Помоги (благослови) мои дела,
Эл сабаннга тые бол,	На пашне аула будь подобным
	верблюду (будь неустанным)
Болмай эсенг Джер-Суумайгъа	А если не будешь, то к Джер-Суумаю
чабарман,	побегу я,
Ишлеринге бир мадарлар табарман.	Найду средство против твоих дел

Джылау табмай Сюймасанга
барырсан,
Эшекле бла суу бойнунда
къалырсан.
Огъай, огъай, бу къарамгъа
огъай дедим,
Хычынланы санга этдим,
Дарийгъыннга тез-тез элтдим.

Не дождавшись слез (жалоб),
к Сюймасану ты пойдешь,
С ослами на берегу останешься

Я отказалась от своего такого
действия,
Хычины сделала,
В капище отнесла я.

(ПМ. 1990 г., инф.: Айшат Исмаиловна Шида-кова,
1901 г. р. (ум. 1992 г.), аул Морх-эли).

Покровителем, Отцом Воды, как отмечалось выше, был Суулемен, к которому обращались при засухе и при непрекращающихся ливнях, а также в поисках утопленника:

Суу-Атасы Суулемен,
Сютге бычакъ билеген,
Ёлюгюмю бермеген,
Санга тилек тилеймен,
Этин къойда сюегин бер.

Отец Воды Суулемен,
Точит свой нож (то же что зуб) на молоко,
Не отдающий моего покойника,
Во имя тебя я молюсь,
Оставь себе мясо и дай мне кости.

(Джуртубаев, 1991. С. 112).

Другим покровителем воды была *Кёлле-Анасы Кемисхан – Мать Озёр Кемисхан*. Она же являлась матерью покровителей овцеводства Аймуша, коневодства Зийкъуна, хлебопашества Сийнуха, скотоводства в целом – Сиймуша, крупнорогатого скота Могула или Магула. Ей приносили в жертву первые три ребра овцы (ногъана). При жертвоприношении Кемисхан производила молитву:

Кёл-Анасы Кемисхан,
Кёлге кирсенг батдыргъан,
Къарт-Чокканы къаргъагъан,
Акъ Маррауну тойдургъан,

Мать Озера Кемисхан,
Если войдешь в озеро, то утопит,
Старца Чокку, проклинаящая,
Белого Маррауа (духа смерти)
насыщающая,
От жертвуемых нами не насыщающаяся,
Воды дай набрать, пожалуйста,
Ребра, жертвенные увидь, пожалуйста,
До утонувшего дотронься пожалуйста,
К похоронным носилкам отпусти,
пожалуйста,
В мир умерших войди, пожалуйста,
Твоя мощь нам неведома,
То, что ты должен сделать, сделай, молю.

Байчаладан тоймагъан,
Суу алыргъа къойсанг а,
Иеги аш кёрсенг а,
Ташайгъанга тийсенг а,
Салмалагъа ийсенг а,

Эсселикге кирсенг а,
Къайдагъынгы билмеймен,
Этеринги эт деб, сенден
тилеймен.

Мало известным покровителем воды в каналах являлась Мать воды в каналах Бозурхан (Илипин-сууну-Анасы/Илипин суу Анасы Бозурхан) (*Каракетов*, 1995. С. 313).

Известна также другая мать воды, Суу-Анасы Мамметтир, к которой обращались в поисках утопленника:

Суу-Анасы Мамметдир,
Айтханынгы кертти этдир!
Адам кетди суунга,
Эл чыкьды кьуугъунга!
Чыкь кесинг да, кёр энди,
Ёлюгюмю бер энди!

Матья Воды Мамметдир,
Вели верно исполнить свою волю!
Человек утонул в твоей воде,
Село поднялось по тревоге твоей!
Выйди сама и посмотри,
Покойника моего отдай теперь!

Мамметтир появляется из реки, озера или моря, от нее исходит сияние, с ее синих волос, когда она расчесывает их, на горы и доли стекаются струи дождя (*Джуртубаев*, 1991. С. 102, 103). Покровителями вод, их духами, хозяевами являлись также Сюердины, которые могут приносить как вред, так и добро (*Джуртубаев*, 1991. С. 85). Покровителем дождей в Карачае и Балкарии являлся Сары Бугъа Дудэй. Он являлся сыном Дыдая и братом Къызыл-Бугъа Дудэя, покровителя засухи. Во время засухи проводили обряд “Суу-алышмакь”. Наряжали осла, завязывали на его голове платок, подводили к зеркалу. Затем водили по аулу. И каждый обливал его водой. После и стар и млад начинали обливать друг друга водой, а старики, собравшись около реки, начинали исполнять молитвы, обращенные к покровителю дождя:

Ай, джауа, джауа-а-а,
Ай, джауа, джауа-а-а,
Ай, джауа, джауа-а-а,
Сары Бугъа Дудэй.
Келе, келе, кел Дудэй,
Келе, келе, кел Дудэй,
Келе, келе, кел Дудэй,
Джау-Джангурну ий Дудэй.

Ай, лейся, лейся,
Ай, лейся, лейся,
Ай, лейся, лейся,
Сары Бугъа Дудэй.
Приходя, приходя, приди Дудэй,
Приходя, приходя, приди Дудэй,
Приходя, приходя, приди Дудэй,
Джау-Джангура выпусти Дудэй.
(*Каракетов*, 1995. С. 308).

Судя по текстам молитв вызывания дождя, упоминаются покровитель земли и воды Джер-Суумай:

Джауа, джауа, джау Джангур,
Джауа, джауа, джау Джангур,
Джауа, джауа, джау Джангур,
Булутланы сау Джангур,
Джауа, джауа, Джангур келе,
Сабанлагъа ашау берир,
Тауну, тюзю кырдык этер,
Ташха, агъачгъа сингиб кетер,
Джер-Суумайны джаны Джангур,
Джау дуньяны суула Джангур,
Джауум келир джаз болса,
Джауумлары аз болса,
Джашауубуз мырытланса,
Сабаныбыз бокъланса,
Джер-Суумайны джаны Джангур,
Джау дуньяны суула Джангур.

Лейся, лейся, лей Джангур,
Лейся, лейся, лей Джангур,
Лейся, лейся, лей Джангур,
Облака подои Джангур,
Разливаясь, разливаясь, Джангур
идет,
Полям пищу даст,
Горы, долины травным сделает,
Под камень, под дерево уйдет,
Джер-Суумая душа Джангур,
Разлейся по миру водяной Джангур,
Дожди придут весной,
Когда дождей становится мало,
Когда наша жизнь замрет,
Когда поля наши унавожены,
Джер-Суумая душа Джангур,
Разлейся по миру водяной Джангур.

После того, как начинал лить дождь, исполняли другую часть песни:

Джауа, джуауа, Джангур келди,
Келиб бизге берекет берди,
Тауну, тюзню кырдык этди,
Ташха, агъачгъа сингиб кетди,
Къауарханны богъу Джангур,
Джау дуньяны суула Джангур.

Разливаясь, разливаясь, Джангур пришел,
Придя, нам изобилие принес,
Горы, долины травным сделал,
Под камень, под дерево ушел,
Кауар-Хана ты отпрыск Джангур,
Разлейся по миру водяной Джангур.
(Каракетов, 1995. С. 313).

ЗЕМЛЕДЕЛЬЧЕСКИЙ КУЛЬТ

Дауле/Даулет. В домонотеистической религии карачаево-балкарского народа весомое место занимают культы, связанные с земледелием. Следует отметить, что божеством – покровителем плодородия земли, часто упоминаемым в религиозных обрядах карачаевцев и балкарцев, является Дауле или Даулет, который и слева, и справа, и на небе, и на земле. Его женой выступает Джер-анасы Дауче/Дауче-Катын. Он имеет сыновей Шакмана и Саумана, покровителей границ и здоровья, плодородия соответственно (МИЭА РАН. 1990 г., инф.: Айшат Исмаиловна Шидакова (1901 г. р. (по паспорту) – 1992); (*Джуртубаев*, 1991. С. 104). Карачаевцы около святилища Шакмана или Саумана оставляли хлебцы круглой формы с тем, чтобы земля была плодородной, а его матери приносили в жертву козу. В мифе Дауче наделена эпитетом Маму-катын, живущая в крепости Мамия-Кала. Шакман, по поверью народа, охраняет Карачай, издавая горький запах (ачы-ийис). Он появляется на камне, который именуется Ырыс-таш (Табу-камень) (*Каракетов*, 1995. С. 215).

Моления в честь Дауле, на который собирались из многих карачаево-балкарских ущелий, проводили ранней весной, в месяц *Аузну-арт-айы* (март), в верховьях Кубани, Большом Карачае, в местности Марджа-сын, недалеко от входа в Дуутское ущелье. Перед молением на небольшой поляне устанавливали три столба, с вырезанными человеческими ликами, и возгласом жреца (*табалтайчы*) “О, Дауаллы, О, Дагъыстагъылы”, начинали бить себя по левой части груди ладонью правой руки. Дауаллы, согласно мифологии, являлся покровителем земледельцев, а Дагъыстагъылы – природы. Оба они выступают братьями покровителя земледелия, срединного мира Дауле. При этом, отмечается в мифологии, все три брата находятся в вечной вражде и чтобы они перестали бороться друг с другом и дали возможность людям проводить полевые работы, необходимо было их умиловать. В целом природа в карачаево-балкарском языке обозначается понятием *дагъыстагъы*.

В одном из заговорных текстов, направленных против змеи, существуют слова “Дагъыстагъыланы сѣзюсе, Дагъыстагъыланы кѣзюсе” – “Ты слово Дагъыстагъылийцев, ты глаза Дагъыстагъылийцев” (*Каракетов*, 1999. С. 126). Здесь недвусмысленно показывается хтонический характер змеиных заговоров.

В гимнической песне, посвященной Дауле говорится:

Дауле, Дауле джерчиликни
бийисе.
Билиб келдик аллынга,
Чёкленебиз хатынга,
Тукъумунгу барына,
Сюексыман шалынга.
Билдик сени бийлигинги,
Кёрдюк сени сыйынгы,
Игиликни бери бир эт,
Кыйынлыкъны кери эт,
Тамада улунг Сийнухду да
сабанланы сыйлысы,
Анга эгиз Могулду да эчкилени
пачасы,
Андан сора Зийкъун да атлыланы
тюеси,
Ортанчынгды къара къошчу,
Сиймушду,
Кичи улунг Тохунду да буручду.
Къабагъынгы ачыб бир чыкъ, ой,
Дауле,
Аманланы урда бир джыкъ, ой,
Дауле,
Чёк этебиз, джалбарабыз,
Дауле, Дауле, деб барабыз,
Чарх дуньяны ауладыкъ,
Къайдагъынгы табмадыкъ,
Табмадыкъ да джыладыкъ,
Къара джерни ашадыкъ,
Табыл марджа бий Дауле,
Бар кючюнгу ий Дауле.
Сабан ашлыкъ, Сабан ашлыкъ,
Метлерингде даулет ашлыкъ.
Ай, даулетли бай Дауле,
Чырт чырт этед кёк табада
гырджынларынг,
Тёртгюл кесмек локумларынг,
Бары санга онла алым,
Бар аладан сыйлан джаным,
Энди джазгъа джетдир, Дауле,
Ашлыкъ мадар этдир, Дауле,
Къайдагъынгы Аллах билед
билмейбиз,
Этеринги эт деб сенден тилей-
биз.

Дауле, Дауле – ты господин
земледелия.
Узнали, пришли к тебе,
Молимся твоим делам,
Роду твоему всему,
Основе твоей мужской.
Узнали твою божественность,
Увидели твои дары,
Добро поверни сюда,
Нужду убери от нас,
Старший твой сын – Сийнух князь
пашен,
Его близнец – Могул хозяин коз,

После Зийкъун – всадников глава,

Средний Сиймуш – скотовод,

Младший сын твой дому фундамент.
Открой ворота, ой, Дауле,

Плохих свали, ой, Дауле,

Молимся, умоляем,
Словами Дауле, Дауле идем,
Грешный мир мы обыскали,
Но тебя в нем не нашли,
Не нашли, расстроились,
Черную землю начали есть,
Найдись, пожалуйста, господин Дауле,
Все свое могущество ниспошли Дауле.
Поля ячменя, поля ячменя,
В имени твоём полно ячменя.
Ай, изобильный бог Дауле,
Жарятся хлебцы твои на сковороде,

Четырехугольные пирожки твои,
Все это тебе наша дань,
Иди и отведай их,
До следующей весны нас выведи,
Ячменя нам дай, Дауле,
Твоему величию сил наших нет, Аллах
видит,
Просим тебя удовлетвори нашу мольбу.
(Материалы научной экспедиции... 1985 г.).

В памяти карачаевцев и балкарцев сохранилось предание о двух братьях Ауале и Астале, которые отвечают за земледелие, ежедневно очищают землю от камней, которая за ночь опять наполняется ими. При очередной чистке земли они молят Даулета со словами:

Ай, дуня, таш дуня,
Былай бизге каст дуня!
Биз, не этейик, айт дуня?
Даулетниди бар дуня.
Анны кёбдю мюрзёулери,
Сабан сюрген изеулери,
Ол келмейди бизге бери.
Таш иеди, таш иеди,
Ол кёреди, ол кёреди.

Байды бизни Даулебиз,
Джукъ бермейди, джукъ
бермейди,
Бизни чомарт иебиз.
Кёбдю кёбдю сени джеринг,
Доммай кибик ёгюзлеринг,
Джек да кел, Джек да кел,
Бизге сен бир мадар бер.
Бермей эсенг, ёлебиз,
Сени эрши кёребиз.
Даулет келсин, даулет келсин,
Бу ташланы ол да кёрсюн,
Ауурларын ол кёлтюрсюн,
Кёлтюрмесе хата кёрсюн,

Анга кыйын Тейри берсин,

Чомартлыгъын бери берсин.
О, сабанчы, о Даулет,
Усталыгъынг кёб, Даулет,
Деулери джек Даулет!
Ашлыгъынгы сеп, Даулет,
Къачха эсен джет, Даулет!
Биз джыябыз, биз джыябыз,
Бергенинги кюфге къуябыз,
Ма кюлтеле сен бересе,
Кюфле толу – сен кёресе,
Бир кюлтенгде – бир кюф
ашлыкъ,
Бир кюфюнде – бир джыл
монглюкъ,
Сен чомартса, сен чомартса!
О, сабанчы, о, Даулет!
Сен билдинг, сен билдинг,
Ёгюзлени алыб келдинг,
Къынгыр агъач сен ишлединг,

О мир, каменный мир,
Нам враждебный мир!
Что нам делать, скажи, мир?
Даулету принадлежит весь мир.
Много у него зерна,
Пахарей-помощников,
Он к нам не идет.
А отправляет камни, камни подаст,
Он видит, он же видит (наше
положение).
Богат наш Дауле,
Ничего он нам не даст, да не даст,

Наш щедрый владыка.
Много у тебя земли,
Как зубры у тебя волю,
Запряги их, запряги,
И подай нам что-либо.
Если не подашь, помрем,
И благословлять тебя перестанем.
Даулет пусть к нам прибудет,
Пусть он эти камни увидит,
Пусть массивные уберет,
А если не уберет, то пусть, мыкаясь,
ходит,
Пусть Тейри затруднит его положение,
А щедрость отдаст нам.
О пахарь, о Даулет,
Много у тебя сил,
Запряги своих волов!
Ячень свой посеи Даулет,
До осени в здравии доживи Даулет!
Мы собираем, мы собираем,
То, что ты дал в ларь засыпаем,
Вот много снопов ты нам дал,
Лари заполнились ты видишь,
В одном снопе один ларь ячменя,

В другом – год изобилия,

Ты щедр, ты щедр!
О пахарь, о Даулет!
Ты узнал, ты узнал,
И с волами своими пришел,
Изготовил ты соху,

О сабанчы, о, Даулет!
Бизге да Бер амал-такьал,
Сен билгичсен Даулет,
Бир бюртюкню минг этгин,
Бузну ташны тюк этгин,
О сабанчы, о Даулет!

О, пахарь, о Даулет!
И нам ниспошли благодати,
Ты (воистину) вещей, Даулет,
Сделай из одного зерна тысячу,
Льды и камни сделай зернами,
О, пахарь, о Даулет!

(Джуртубаев, 1991. С. 122–124).

Голлу. Если Дауле отвечал за земледелие, а также за плодородие земли, то олицетворением воскрешающей и умирающей природы являлся покровитель урожая Голлу. Данному аграрному божеству как никакому другому балкарцы и карачаевцы отводили значительное внимание и посвященные ему обряды носили порой общенациональный характер. Если центр культа, а также расположение главного святилища Дауле находилось в Большом Карачае, то празднества и обрядовые действия были наиболее грандиозными в Большой Балкарии.

Правда, в Карачае Голлу именовался еще *Битимлени тюрю Гюллю-Голлу* (лик урожая Гюллю-Голлу), который “Алтын тонлу, кюмюш кьоллу” – “С золотой шубой и серебряными руками”. Имя Гюллю-Голлу всегда произносилось вместе с куриным божком Джау-Джюджюгеном/Джау-Джиджигеном, который как никто другой ждал от Гюллю-Голлу зерна для своих кур (Каракетов, 1995. С. 318, 319). Имя Гюллю-Голлу произносили также во время обряда “Чоппа-той”, который был приурочен началу полевых работ и проводился при первом громе.

Древний праздник Голлу, по описанию В.И. Филоненко (XX в.), “Длился подряд несколько дней и ночей. В одну из последних ночей совершались поминки по предкам: пекли пироги, жарили баранов. Лучшие куски из приготовленного предлагались покойникам. Народ думал, что в эту ночь предки выходят из могил и что если их умиловить пищей, то можно ожидать хорошего урожая” (Филоненко, 1940. С. 86; Лавров, 1969. С. 108).

Данное описание бытует также несколько в ином виде. В собранных М.А. Хубиевым в 1980-е годы фольклорных материалах приведен обряд “Гюл-Голлу”, который проводился во время засухи, заключался в том, что молодые люди вечером шли к старым могилам, брали из них кости и опускали их в воду. Взамен они должны были около могил оставить раздетую куклу и пироги, завернутые в саван. Это проводилось для того, чтобы пошел дождь. Во время молений люди просили предков помочь живущим, а Гюл-Голлу – о ниспослании не только дождя, но и урожая (Материалы научной экспедиции... 1985 г.). Обряды, посвященные и Дауле, и Голлу проводились, как правило, весной, перед началом полевых работ.

Эрирей. К аграрному культу восходят обряды, посвященные богу обмола зерна Эрирею. После окончания полевых работ устраивали праздник “Ындыр той”. “Обмолот зерна карачаевцы и балкарцы начинали с заходом солнца” (Ортабаева, 1977. С. 29). “На видном месте устанавливали первый сноп и зеленое знамя пахарей с изображением круторогого тура. Тамаде преподносили большую чашу с бузой, сделанной из нового урожая. Он произносил алгыш (благопожелания) следующего содержания:

Сыйлы Эрирей, чомарт Эрирей,
Кёб бергин!
Боза гоппанланы сен а кьурутма!
Биз джарлыланы ачдан улутма.

Или:
Ой, Эрейд, Эрейд, бек битсинле
сабанла, ой!
Эй, Эрейд, Эрейд, алай тамакь
тюбюнде кьалалмаз.

Благородный Эрирей, щедрый Эрирей,
Дай много (зерна)!
Чтобы не были пусты чаши с бузой!
Чтобы мы никогда не страдали от голода.

Ой, Эрейд, Эрейд, пусть обильными
будут поля, ой!
Эй, Эрейд, Эрейд, мы не оставим
урожай без присмотра.
(Малкондуев, 1996. С. 102, 103).

В других гимнических текстах, посвященных данному божеству, он провозносится рядом с громовержцем Чоппа:

Эрирей деген кьуатды,
Джарлыгъа берген суабды.
Эрирей Чоппа, Эрирей Чоппа!

Эрирей произнесешь – это благодать,
Подавать бедному – благодеение.
Эрирей Чоппа, Эрирей Чоппа!
(Джуртубаев, 1991. С. 129).

К нему и к божеству Чоппа или Шоппа обращались во время праздника Чоппа-той:

Кёк-Анасы Тейри кьулу,
Джер-Анасы Тейри кьулу,
Суу-Анасы Тейри кьулу,
От-Анасы Тейри кьулу.
Элляри Шоппа, Уа-а, Элляри
Шоппа,
Арирей, Арирей, Ирей Арирей,
Арирей айтат, Шоппа джырлайт:
“Шоппа Арирей, Шоппа Арирей”.
Кёк Тейриси – Ахпай-Тейри,
Уа, уа, Тин-Тейриси Эллейим,
Уа, уа, Шоппалагъа тебрейим,
Шоппалада ындыр бар,
Арирейде кьарыу бар,
Анда бизге ашау бар,
Ашау барда тукъум бар,
Арирей айтат, Шоппа джырлайт:
“Шоппа Арирей, Шоппа Арирей”.

Мать Неба – слуга Тейри,
Мать Земли – слуга Тейри,
Мать Воды – слуга Тейри,
Мать Огня – слуга Тейри.
Элляри Шоппа, Уа-а, Эллера
Шоппа,
Арирей, Арирей, Ирей Арирей,
Арирей говорит, Шоппа поёт:
“Шоппа Арирей, Шоппа Арирей”.
Бог Неба – Великий Бог,
Уа, уа, Тин-Бог Элей мой,
Уа, уа, к Шоппе начинаю идти,
У Шоппы гумно есть,
У Арирея сила есть,
Там нам пища есть,
Там где пища – род продолжится,
Арирей говорит, Шоппа поёт:
“Шоппа Арирей, Шоппа Арирей”.
(Каракетов, 1995. С. 149, 150).

Эпирей в некоторых молитвах назван сыном Эркили (ПМ. 1986 г.).

Сыйнух – покровитель землепашцев – является братом покровителя козоводства Магула/Могула, волов Сиймуша, крупнорогатого скота – Сыйыргъына, овцеводства – Аймуша и коневодства – Зийкьуна, Айдамула – покровителя веселья, праздников и пира и Тохуна – покровителя домашней жизни (юйчю)

(Карачаево-балкарский фольклор... 1983. С. 102, 103; Кубанские Областные Ведомости за 1897 г. № 205; Джуртубаев, 1991. С. 148, 149). Его матерью является Мать Озер Кемисхан. Не менее почитаемым был их младший брат, покровитель гумна – *Ындырбай*, которому был посвящен обряд-танец “Ындырбайгъа барыу”.

Хардар/Хураллы Элдереи. Следующим божеством – покровителем урожая и хлебов – являлся Хардар, который был более активен в Большой Балкарии (Черекском ущелье).

Его имя произносилось после божества Даулета перед первой вспашкой:

Ылысханынг ыстайды,

Артыбыздан Алтын Хардар
кыстайды.

Дышло твоей (Даулета) сохи
скрипит,
Сзади Золотой Хардар подгоняет.
(Джуртубаев, 1991. С. 141; Народная
поэзия балкарцев и карачаевцев. 1988.
С. 216).

С его именем произносили клятву:

Ийнаныгъыз антыма:
Бу Хардарны къачына!
Хан тейрибиз – Алтын Хардар!
Хан тейрибиз – Алтын Къочхар!

Джер иеси – Алтын Хардар!
Джер байлыгъы Алтын Хардар!
Джер ёкюлю – Алтын Хардар!
Адам суйген – Алтын Хардар!
Чексиз сыйлы – Алтын Къочхар!
Чексиз сыйлы – Алтын Къочхар!

Поверьте моей клятве:
Духу Хардара!
Владыка наш – Золотой Хардар!
Владыка наш (Хардара имя)
Золотой Баран!
Хозяин земли – Золотой Хардар!
Земли богатство – Золотой Хардар!
Защитник земли – Золотой Хардар!
Любимец людей – Золотой Хардар!
Безгранично чтимый – Золотой
Баран!
Безгранично чтимый – Золотой
Баран!

(Джуртубаев. 1991. С. 142, 143).

В Карачае Хардар именовался немного по-другому, Хураллы Элдереи, или сокращенно Хырэлдер. К нему обращались при проведении обряда первой борозды. Основными участниками данного обряда были девушки и девочка, которые имитировали обряд закапывания. Устанавливали около закопанной девочки идола, наливали на него напиток хамлыкъ-бура и произносили молитву о ниспослании хлеба и хорошего урожая (Каракетов, 1995. С. 47, 48).

Патрон мельниц и мельничных жерновов Сарт-Хуртчу. Данный божок был хранителем мельниц и мельничных жерновов. Его так и называли Тирмен-таш ийеси Сарт-Хуртчу (Хозяин жерновов Сарт-Хуртчу). Сам он был с вершок, а борода – в семь вершков. Силой же он обладал огромной. Если волос из его бороды могли отрезать и спрятать под жерновыми, то он выполнял все приказания спрятавшего. Но если он находил его, то срезавшего ждала мучительная смерть.

Его одаривали пирожками, завернутыми в первую рубашку (итлик-кёлек) новорожденного. На жерновах в девять кругов насыпали муку, а затем

накладывали в середину дары. При этом подарки должна была отнести к мельнице девица.

Гюдюрюбий. Духом полей – сабан-къачы – считался Гюдюрю. У него была мать, покровительница ткачества и ковроделия Озайчы, имя которой произносилось в начале хвалебных песен, обращенных к Гюдюрю. Дети поздней осенью, собравшись, ходили по дворам с песней:

Ой, Гюдюрю, Гюдюрю,
Гауасан-Гусан, Гауасан-Гусан –
Гюдюрю,
Гюдюрюбийни билгенбиз,
Юйюне барыб кёргенбиз,
Сый излейди сизледен,
Арпа излейди бизледен,
Арюу чачын тарайды,
Озайчы анасына баргъанды.
Арпа алдан къалмайыкъ,

Аны да артмакълагъа къуяйыкъ,
Къара сыра андан этиб алайыкъ,
Дауле ючюн сабанлада къалай-
ыкъ.
Ёгюз бойнуна джабышмакъ,
Гюдюрю айтханга сыра-аякъ,

Гюдюрю, Гюдюрю,
Гауасан-Гусан, Гауасан-Гусан,
Хейда Гауасан, тайда Гусан,
Гюттю узатханны юйю тукъумлу
болсун,
Узатмагъаны сабанларында
ёсюмлери къурусун.

Ой, Гюдюрю, Гюдюрю,
Гауасан-Гусан, Гауасан-Гусан –
Гюдюрю,
Гюдюрюбия мы узнали,
В дом его, сходяв его узнали,
Дары просит он от вас,
А от нас просит ячень,
Расчесывает свои красивые волосы,
К матери своей Озайчы он пошел.
От ячменя, если дадите, не
откажемся,
Его мы артмаки насыпем,
Пиво из него сварим,
Во имя Дауле на поле останемся.

На шею вола боярышник (от сглаза),
Кто скажет Гюдюрю, тому ковш
пива,
Гюдюрю, Гюдюрю,
Гауасан-Гусан, Гауасан-Гусан,
Давай Гауасан, иди Гусан,
Кто пирожок нам даст тот пусть
родовитым будет,
А кто не даст, у того пусть высохнут
поля.

(Карачаевцы и Балкарцы: язык, этнография, археология, фольклор. 2001. С. 316).

В этой песне наряду с духом полей присутствуют покровители земли и земледелия Дауле, доения коров – Гауасан и телят – Гусан. В целом следует отметить, что патроны аграрного цикла не исчерпываются данными божествами и духами. В религиозном сознании они являлись покровителями урожая, оберегая природу и человека от несчастья и злых духов. Все эти божества связаны с верхним миром. Особенно это чувствуется из слов: «...где твоё “могущество” нам не ведомо», т.е. смертному не дано знать, где пребывают небожители.

Животноводческий культ. Обрядово-культовая жизнь карачаевцев и балкарцев, связанная с животноводством, занимает наряду с земледелием ключевую позицию в их прошлой традиционной религии. Существенным признаком карачаево-балкарской обрядности и религиозного мировоззрения является их конструктивная завершенность и системность, главными чертами которых является не только наличие божеств, покровительствующих

тем или иным домашним животным, но также всем видам животноводства. Важным моментом такой завершенности является также семейственность божеств, иерархия в их среде, место их пребывания и посвященные им святилища жертвоприношения.

Аймуш и его братья. В записях М. Алейникова (1883 г.) приведено предание о священном в Большом Карачае высокогорном озере Хурла-Кёл, в котором живет покровитель овцеводства Аймуш. Он иногда появляется на земле и если кто увидел его, то тотчас же должен принести ему жертву – черную овцу и первые три ребра бросить в озеро – дом Аймуша. Иначе он может погубить детей увидевшего. У него есть братья: Сикун – покровитель козоводства, Сиймуш – крупнорогатого скота, Сийнух – хлебопашества. Приводя предание об этом озере, М. Алейников замечал, что “карачаевцы и до сих пор убеждены, что Аймуш и по настоящее время жив, невредим и разгуливает со своим стадом под озером в каком-то подводном царстве: говорят, что и по сию пору во время стрижки овец шерсть овец Аймуша показывается на поверхности озера” (Карачаево-балкарский фольклор... 1983. С. 102, 103).

В других мифах, записанных в Карачае, уточняется роль каждого из них:

Аймуш сыбызгычы эди да,
кьойчу эди,
Магул дженгил эди да,
эчкичи эди,
Сыйыргъын ауур эди да,
тууарчы эди,

Тохун таб эди да,
юйчю эди.

Аймуш мастер по игре на свирели,
поэтому он был овцеводом,
Магул был лёгок на подъём,
поэтому он был козоводом,
Сыйыргъын тяжёл был на подъём,
поэтому он был пастухом
крупнорогатого скота,
Тохун был ладным,
поэтому он был домостроителем.
(Джуртубаев, 1991. С. 148, 149).

Матерью Аймуша в религиозном воззрении карачаево-балкарского народа является Мать озер Кемисхан (Каракетов, 1995. С. 163).

Аймуш, как и его братья, может принимать облик животного:

Алтын мюйюзлю акъ кьочхар
Аймуш,
Кёл аллындада не тохтар Аймуш,

Берир болсанг, бер бизге Аймуш,
Сенсиз джокъду бизге бир мадар
Аймуш,
Кьошулгъан кьойгъа тиймеген
Аймуш,
Суху сюрюучюню сюймеген
Аймуш,
Кьой кьаурадан сыбызгынг
Аймуш,
Хурла-Кёлде аякъ ызынг, Аймуш.

Золоторогий белый баран Аймуш,

На берегу озера может
остановиться Аймуш,
Если даешь, то дай нам Аймуш,
Без тебя у нас нет мочи Аймуш,

Стельных овец не трогающий
Аймуш,
Грубого пастуха не любящий
Аймуш,
У тебя из трости свирель Аймуш,

У тебя в озере Хурла-Кёл следы ног
твоих Аймуш.

(Народная поэзия балкарцев и карачаевцев.
1988. С. 208).

О других братьях известно, что один из них Зийкѳун был покровителем коневодства. Ему приносили в жертву козленка, лопатку с мясом которого оставляли около святилища Могул-дарийгѳын, расположенного рядом с другим святилищем, Байрым-дарийгѳын, на поляне Байрым-тѳюз, на возвышенности между Учѳуланским и Дуутским ущельями. Он был неразлучен со своей собакой, которая выступала в роли покровителя собак, иногда принимая человеческий облик, рыскала по домам. Люди оставляли около псарни кость, называя ее “Зийкѳунну итине аталгѳан илик”. Это делалось для того, чтобы помет собак был здоровым и породистым (самыр-кѳючюк). В народе о непоседливом человеке говорили “Зийкѳунну итича кѳайда айланаса” – “Где ты бродишь как собака Зийкуна”.

Женой Зийкѳуна являлась Макѳуручу Гѳыбы Кѳатын – покровительница богатства в доме и плодovitости скота. К ней обращались во время случки овец и коз, чтобы она отпустила своего сына Макѳуручу, покровителя случки овец и коз. Она же является матерью покровителя полового созревания Мукѳуручу (Каракетов, 1999. С. 149).

Макѳуруш. В одном из мифов говорится о том, что покровительница изобилия Макѳуручу, Гѳыбы Кѳатын, по дороге нашла маленького мальчика, который играл с козленком. На ее удивление мальчик рассуждал как взрослый человек. Кто ты, спросила она его, и тот поведал, как его отец был пастухом, ушел в озеро Хурла-Кѳѳл и оттуда не возвращается уже 100 лет. Он появляется один раз в году и тогда мальчик растет, у него появляется огромная борода. А зовут его “Макѳуруш – глава коз” – “Эчки башы Макѳуруш” (Материалы научной экспедиции... 1985 г.). Хотя в мифе и не говорится об Аймуше, но из текста ясно, что речь идет о нем, который во всех мифах является единственным божеством, ушедшим под озеро Хурла-Кѳѳл.

К Макѳурушу обращались со словами:

Марджа, узун сакѳаллы Макѳуруш,	Марджа, длиннобородый Маѳуруш,
Марджа, чубур кѳуйрукѳлу Макѳуруш,	Марджа, короткохвостый Макѳуруш,
Марджа, джити мѳюйюзлю Макѳуруш,	Марджа, остророгоий Макѳуруш,
Марджа, дженгил аякѳлы Макѳуруш,	Марджа, быстроногоий Макѳуруш,
Шаудан суула ичиучю, Макѳуруш,	Родниковые воды пѳющий Макѳуруш,
Текелени алларында дѳюрѳучю Макѳуруш.	Впереди козлов идущий Макѳуруш.

(Малкондѳев, 1996. С. 108).

Имя Макѳуруша и Аймуша упоминаются в здравницах, например:

Кире, чѳгѳа кѳѳб кѳолдан ѳтербиз,	Войдя, выходя много оврагов перейдем,
Кѳууанч бла кѳошубузгѳа дѳетербиз,	С радостью кош свой достигнем,

Тейрибиз берсин къалын
кырдыкла,
Аймуш, Маккуруш бизге
болушсунла.

Пусть Тейри наш даст нам тучные травы,
Аймуш, Маккуруш пусть нам в этом
помогут.
(Джуртубаев, 1991. С. 152).

Долай. Наиболее известным, после указанных выше божеств, был покровитель крупнорогатого скота и сбивания масла *Долай*. Его задабривали маслом и часто повторяли его имя при сбивании масла:

Ой, Долай, Долай Гол-Долай,
Оп-Могулну кьой Долай,
Голлулада май Долай,

Сыйырлагъа бай Долай,
Бола эсенг бол гыбыт,
Долай, Долай дол гыбыт,
Ой да, ма Долай быллай
былкылдай,
Бола эсенг бол гыбыт,
Ичингдеги къара ийнекни
майыды,
Тышындагъы кызыл эчкини
гыбытыды.

Ой, Долай, Долай Гол-Долай,
Оп-Могула оставь Долай,
В (празднике) Голлу масляный
Долай,
Коровам ты бог Долай,
Если сбиваешься сбивайся бурдюк,
Долай, Долай дол бурдюк,
Ой вот этот Долай вот такой вот
бурдюк,
Если сбиваешься сбивайся бурдюк,
Внутри тебя черной коровы масло,
Внешняя твоя сторона красной козы
желудок.

В другом тексте его функция более чем прозрачна:

Ой, Долай Голлу Долай,
Тууарлада къайгъынг кёб,
Голлу-тойда майынг кёб...

(Карачаевцы и Балкарцы... 2001. С. 325, 326).

Его задабривали маслом, которое брали большим пальцем из горлышка бурдюка и бросали коровам, при этом выкрикивали слова: “Ма, ал Долай юлюшюнгю” – “На возьми Долай свою долю”.

“Пчеловод” *Хыртача-Хан* и его *Мать Ганда-Ана*. Покровителями пчелиного меда и пчеловодства выступали *Ганда-ана* и *Хыртача-Хан*. Здесь приведем небольшой текст, обращенный *Хыртача*.

Олла-Татий,
Мол-Татий,
Хыртача Бал-Татий,
Аунай, Аунай келе, солуй бир
кел Хыртача,
Къозу сойдум бал берсенг а,
Хыртача.

Олла-Татий,
Мол-Татий,
Хыртача Медово-Восковый,
Переваливаясь, переваливаясь, приходи,
отдыхая приходи, Хыртача.
Ягнёнка свежевала я, мёд дай,
пожалуйста, Хыртача.

(ПМ. 1985 г. М.А. Хубиева).

Патрон собаководства и посиделок молодежи Лакъ-Лакъкъат. Данный образ как божество мало известен карачаевцам и балкарцам и упоминается только в рассказах о вечерних посиделках молодежи и разведении собак,

а также в заговорах завязывания пасти волка (бёрю аууз байлагъан). Тем не менее его именовали *Хирмеклик бла Эгерликни иеси Лакъ-Лакъкъат* – Хозяин собаководства Лак-Лаккат. Его звали сыном Уммахан – *Уммахан-ны Лакъкъат уланы*. Его имя упоминается в заговоре, чтобы собака не лаяла:

Бисмилляхи р-рахмани рахим,	Во имя Аллаха милостивого и милосердного,
Лакъкъат, Лакъкъат – Эллей	Лакъкъат, Лакъкъат – Эллей Лакъкъат,
Лакъкъат,	
Антау салам,	Сток сена,
Джуммай Лакъкъат,	Джуммая (Умая) Лакъкъат,
Уф, чуф, эгерим,	Уф, чуф, моя охотничья собака,
Манга чабма джерге чаб,	Не на меня лай, а на землю лай,
Джерни джети къатында,	На седьмой части земли,
Эрк-Обурну ашхырына	Посмотрев на подземное царства Эрка,
къараб,	
Сюек къаб.	Кость укуси.
Ту, бетинге къара джакъ.	Тю на тебя, лицо свое сажей испачкай
	(т.е. не подвергнись воздействию духа Эрка).
Уф, тью – 7 керс.	Уф, тью – 7 раз.

У Лакъ-Лакъкъата есть волшебная чаша, которая сверкает ночью и чернеет днем. Лакъкъату было посвящено игрище Лакъ-Лакъкъат-Оюн, во время которого водили хоровод “Лакъ-Лакъкъатха барыу” вокруг гумна, пуская в круг наряженную собаку и кошку. Вторник до принятия христианства также именовался Лакъкъат-кюн, с принятием он стал называться Гюрге/Геургекюн – Георгиев день. Год волка – Олла-джыл или чаще собаки – Ит-джыл были самыми обильными в отправлении обрядов, посвященных данному божеству (*Каракетов*, 1995. С. 320, 321). Имя данного божества, как и участие в его обрядах молодежи, сходно с чувашским обрядом Улах, что дает основание полагать появлению этого культа среди чувашей, карачаевцев и балкарцев наследием булгар, переселившихся в Поволжье с Северного Кавказа, в языках населения которого понятием “лак” обозначают собаку.

“Куриный божок”, покровитель птицеводства. Птицеводством карачаевцы и балкарцы занимались издревле. Куры (*таукъ*), утки (*бабуш*), гуси (*къаз*), индюки (*гурий*, *кърым-таукъ*) разводились в хозяйствах Карачая и Балкарии. В некоторых из них имелись целые фермы с сотней кур разной породы как, например, у Чотчаева Ижы. С ними были связаны многие приметы и обряды. Покровителем кур, куриным божком, выступает Джав-Джюджюген, которого еще называли Адагъы башы – Глава кур, его братьями являлись патроны гусей Турам и уток Сыйлам. Еще в 1930-е годы XX в. пожилые карачаевки давали имена цыплятам, утятам, гусятам, а чтобы их различать – на их крылья наносили разные краски. Надо отметить, что данные имена весьма архаичны и редко поддаются переводу.

При сборе кур, гусей, уток обращались за помощью к куриному божку и его братьям:

Джау-Джюджюген къыт тонлу,
 Гюллю-Голлу алтын тонлу, кюмюш
 кьоллу,
 Адакъланы кёр онглу,
 Алтын Джийген, Кюмюш
 Джиджген,
 Къарча Тозген, Дул-Адджиген,
 Хырлы Пурген, Джырлы Тумген,
 Къаухан-Диге, Булла-Диге,
 Суслу Дульген.
 Биригизни Турам сакълайд,
 Биригизни Сыйлам джакълайд,
 Биригизге Кёк къарайд.
 Джау-Джюджюген кел заманда,

Арпа-будай ал заманда,
 Адагъынгы кёр заманда.
 Бирин джыйгъычха кьондур,
 Бирин аны къатына кирдир,
 Бирин аны къатына кысылтдыр.
 Джау-Джюджюген Джийген,
 Джиджген.

После вылупления птенцов, брали каждого из них, посадив на первую рубашку новорожденного, приговаривали:

Джумген кьоллу,
 Голлу, Голлу, Голлу, Голлу,
 Гюллю-Голлу, Гюллю-Голлу,
 Джау-Джюджюген, Джау-
 Джюджюген,
 От-Анасы, Кёк-Анасы, Джер-Анасы,
 Суу-Анасы!
 Кёб беригиз, джан беригиз.

Джау-Джюджюген в петушиной
 шубе,
 Гюллю-Голлу в золотой шубе,
 с золотыми руками,
 Своих птиц увидь владыка,
 Золотой Джийген, Серебряный
 Джиджген,
 Къарча Тозген, Дул-Адджиген,
 Хырлы Пурген, Поюший Тумген,
 Каухан-Владыка, Булла-Владыка,
 Душевный Дульген.
 Одного из вас Турам бережет,
 Другого Сыйлам оберегает,
 Третьего Небо бережет.
 Джа-Джюджюген приди во
 время,
 Ячмень свой забери во время,
 Птиц своих оберегай во время.
 Одного посади на поперечину,
 Другого около него загони,
 Другого около него пригрей.
 Джау-Джюджюген Джийген,
 Джиджген.

Джумген Рука,
 Голлу, Голлу, Голлу, Голлу,
 Гюллю-Голлу, Гюллю-Голлу,
 Джау-Джюджюген, Джау-
 Джюджюген,
 Мать Огня, Мать Неба, Мать Земли,
 Мать Воды!
 Много дайте, душу берегите.

Здесь Джумген-Кьоллу выступает покровителем индюков. В другом обряде, чтобы узнать, будет ли ребенок мудрым в будущем, к его языку прикладывали язык петуха (къораз, гугурукку, къыттай). Если ребенок начинал шевелиться, это означало, что он познал куриный язык и в будущем будет умным и мудрым. Подобная процедура сопровождалась ритуальной песней с упоминанием Джау-Джюджюгена (Каракетов, 1995. С. 318, 319).

“Патриархально-родовые и семейные” божества и духи. В традиционной религии карачаевцев и балкарцев особое место уделено божествам и духам, которые связаны с происхождением народа, музыкальным даром, пищей, инициальными обрядами и смертью. Героические подвиги родоначальника и объединителя народа Карчи окутаны многочисленными мифологическими сценариями, религиозным культом. С именем Карчи в Карачае и Балкарии связывают название крепостей, башен, перевалов, гор. Ему были посвящены святилища Карча-Ташы и Карча-Тюйюрлюк в Кубанском уще-

лье, а также древнейшее святилище Карча-Дарийгъын в местности Конак-Тау в Карачае. В день равноденствия ему приносили в жертву быка трех лет, устраивали скачки.

В этнокультурном аспекте образ Карчи и его родственника Карачая связывается не только с героическими поступками, а также с тем, что им приписывается имя народа – карачаевцы и название страны – Карачай. Героическими подвигами и сакральными функциями наделяются также его сын Джантууган, который покровительствовал войнам. Он же выступает отцом Темир-Болата, сын которого также Карча слыл защитником родины от врагов.

В пантеоне встречается также покровитель приема пищи Бинай или Бинакай, семьи Деуэр, очага Тыпчынай, ковроделия Инай и другие, которым посвящались празднества с жертвоприношениями.

ПОКРОВИТЕЛИ ДИКИХ ЖИВОТНЫХ И ОХОТНИКОВ

Ашин-Пуру. Наиболее популярным божеством являлся патрон волков – *Тотур*. До принятия христианства эту роль играл Ашин-Пуру или Ашин-Пуруш. Представляется, что имя Ашин уходит своими корнями во времена Хазарского каганата, правителями которого являлась династия Ашинов, возводивших свою родословную к волчице. В преданиях карачаево-балкарского народа говорится о том, что “в прошлом глава волков назывался Тотур, его отцом являлось огромное существо похожее на волка – Ашин-Пуру. В честь него провидцы (билгич) приносили в жертву ягненка”. Лик данного божества воспроизводили следующим образом: “В небольшом домике стоял... камень с дыркой посередине, в которую был воткнут огромный кинжал. На его рукояти была приделана кукла с двумя личинами на одной голове: с человеческим лицом спереди и с волчьей мордой на затылке. Когда приходили люди, чтобы ясновидящая помогла избавиться от болезней, она, убрав с поверхности куклы сплетенный из анисовых стеблей домик, называемый бызынакъ-чатыр, начинала то громко, то шепотом произносить слова:

Ашин кел, Ашин кет,
Эки джанлы джанлыдан коркъама,
Эки джанлы джанлыдан коркъама,
Ашин-Пуру, Ашин-Пуру,
Ашин-Пуруш, Ашин-Пуруш,
Келе келе кел Ашин,
Къорчукъланы кёр Ашин,
Ашин-Пуру, Ашин-Пуру,
Ашин-Пуруш, Ашин-Пуруш.

Ашин приди, Ашин уйди,
От волка с двумя душами боюсь я,
От волка с двумя душами боюсь я,
Ашин-Пуру, Ашин-Пуру,
Ашин-Пуруш, Ашин-Пуруш,
Шагая, шагая, приди Ашин,
Жертвенных увидь Ашин,
Ашин-Пуру, Ашин-Пуру,
Ашин-Пуруш, Ашин-Пуруш”.

(Каракетов, 1995. С. 322).

Тотур/Аш-Тотур. После принятия христианства Тотур, который, судя по всему является отражением имени святого Теодора Тирского, вытеснил Ашин-Пуру как патрона волков. Волк по-карачаево-балкарски обозначается

понятием *бёрю*, его эвфемизмами являются “суукъ сюрюучу” – “холодный пастух”, “джанлы”. Когда охотники уходили, их мать обращалась к покровителям материнства Байрым-бийче и волков Тотуру со словами:

Байрым, Байрым, сау
джюрютгю баламы,
Тотур, Тотур, къаялада
айланыучу къаламы,
Бёрю тишден, сюлёусюн
тырнакъдан бир сакъла,
Уучу джолуна арюу кёзден
бир къара.

Байрым, Байрым сбереги мое дитя,
Тотур, Тотур, в скалах бродящего
моего сына (букв.: крепость мою),
От зуба волка, от когтя рыси спаси,
пожалуйста,
На охотничью тропу (участь)
хорошими глазами посмотри.

Аш-Тотуру приносили в жертву голову убитого на охоте тура. «В местности Шегишти у того же селения (Верхний Чегем) (на горе на правом берегу р. Чегем и Думала) был “священный” камень Аш-Тотур. У него устраивали жертвоприношения во время наступления совершеннолетия. Там до сих пор находят наконечники стрел. Проезжая мимо камня Аш-Тотур, всадники обязательно спешили». Здесь будущие охотники пускали стрелы в намеренную цель, стреляли из ружья, проводили джигитовку, исполняли обрядовую песню в честь Тотура:

Тотур-ташда, Аш-Тотур-ташда –
От, от, от!
Тотур-ташда, Аш-Тотур-ташда –
От, от, от!
От, от, Аш-Тотур!
Бол, бол, Аш-Тотур,
Джанмай эсенг ёлебиз,
Сени аман кёребиз,
От, от, от, от!

В святилище Тотура, Аш-Тотура –
Огонь, огонь, огонь!
В святилище Тотура, Аш-Тотура –
Огонь, огонь, огонь!
Огонь, огонь, Аш-Тотур!
Пошли, пошли Аш-Тотур,
Если не вздуешься, умрем,
Тебя мы не взлюбим,
Огонь, огонь, огонь, огонь!

(Малкондуев, 1996. С. 70, 71).

Бог охоты и охотников Апсаты и его семья. При всей развитости обрядово-культовых композиций, посвященных Тотуру или обращенных к нему, наличия святилищ с его именем, наиболее почитаемым божеством карачаево-балкарского народа являлся Апсаты – патрон благородных животных.

В преданиях, записанных от Исмаила Шамаиловича Газаева (1899 г. р., аул Кумыш) в 1990 г. научной экспедицией Института этнографии АН СССР, говорится, что капище Апсаты – Апсаты-дарийгыны находилось около древнего селения Тургул-кент, что в верховьях р. Кыфар. Туда осенью отправлялись охотники из Чегема, Хурзука и других сел, чтобы поклониться Апсаты и принести ему в жертву голову убитого оленя. По уверению информанта, эти поездки прекратились с “возвращением карачаевцев и балкарцев к религии, исламу”. Второе святилище располагалось в Чегеме – Апсаты-Къала (Малкондуев, 1996. С. 60).

Необходимо отметить, что бытование культов и Тотура, и Апсаты связано с принятием предками карачаево-балкарского народа христианства. Если

Тотур, как отмечалось выше, есть трансформированный в местной среде образ христианского святого Теодориса Тирского (Тирона), то Апсаты – Евстафия Плакида, которому Иисус показался между рогов оленя в виде креста (Карачаевцы и балкарцы. 2001. С. 11). Плюс к этому он покровительствовал благородным оленям, был защитником животных.

У Апсаты достаточно большая семья: сыновья – Атыл, Гамалбай, Тугулбай, Ындырбай, Дыгылмай; “рыжеволосые” дочери – Байдымат, Гамалар, Гошала. А Агъач-Катын – Госпожа Лесов – является его сестрой (Къарачай халк джырла... 1969. С. 47; Народная поэзия балкарцев и карачаевцев... 1988. С. 250, 251; Джуртубаев, 1991. С. 113). Самым любимым для охотников являлся Дыгылмай, который помогал им в охоте (Къарачай халк джырла... 1969. С. 47).

Гимнические тексты песен ярко рисуют роль Апсаты в жизни карачаево-балкарских охотников:

Ой, аманла, тынгылагъыз Апсатыны
кююуне,
Биз барабыз чомарт байны юйуне,
Ой, аманла, эртден бла эртде туругъ-
уз,
Аджаллыгъа сауут-саба къуругъуз,
Джугъутурла эндиргин кюн аллына
быкыгъа.
“Орайда” эте, биз джыйымдыкъла
джыйылдыкъ,
Келе-келиб, алтын этегинге
джыйылдыкъ,
Алтын этегинге джыйыб, сыйлагъын,
Ауур сёгюнджю кёлтюрюб, бизни
къыйнагъын.
Къарайбызда кёб малынгы кёребиз,

Аладан бизге бермей эсенг, ёлебиз.

Апсатыны барды сансыз санаусуз
маллары,
Кёб малынгдан бизге юлюш этсенг а,
Бийле байла бирер къысыр ийнек
сойдула,
Биз джарлыланы сенге юлюшге
коъйдула.
Тау текени къарантхасы джар кибик,
Аны къарын джауун ачдыргъын
бизге, къар кибик.
Апсатыны барды юч улу,
Бек чомартды аны кичи улу,
Кичи улуну аты Дыгылмай,
Атханыбыз бир атламасын,
джыгъылмай,

Ой, братцы, послушайте плач
Апсаты,
Мы едем к дому щедрого бога,
Ой, братцы, рано утром вставайте,

Жертве приготовьте ружья,
Туров, когда они собрались.

С песней “Орайда” мы собрались,

Бродя, к золотому крыльцу мы
пришли,
В золотом крыльце собрав, выбери,
Тяжелую ношу подняв, нас бы ты
измучил.
Смотрим и видим многочисленные
стада твои,
Если из них ты нам не дашь, то
умрем.

У Апсаты есть не исчислимое число
скота,
От этого скота дай нам долю,
Князя и богачи по одной яловой
корове забили,
Нас бедных тебе в жертву оставили.

Горного козла тень словно скала,
Его жир открой нам, словно снег
(в горах).

У Апаты есть три сына,
Очень щедрый его младший сын,
Имя его Дыгылмай,
Убитый нами пусть и шагу
не ступит, упадет,

Аякъ кыйыныбыз бу къаялада
къалмасын,
Атханыбыз джыгъылмайын
бармасын,
Апсатыны барды сары чачлы
къызлары,
Кетиб барады, кѣб малыны ызлары,
Тауларынгы башы болур белден къар,
Тау башында бергин бизге ёлюр сау,

Бериринги мычытмайын бери эт,
Бермезлигинги кѣз кѣрмезча кери эт,

Берир кюнюнѣ саууб алгъан сют
кибик,
Бермез кюнюнѣ айландыраса ат
кибик,
Къарт текени къолтукъ артындан
окъ тийсин,
Аязысын, арюу, чыммакъ
кюн тийсин.

Да не останется наш труд
напрасным,
Убитый нами пусть упадет,

У Апсаты есть желтоволосые
дочери,
Уходит прочь следы скота,
Горы твои покрыты снегом по пояс,
На вершине горы подай нам
мертвого или живого,
То, что дашь без проблем дай нам,
А то, что ты не дашь, то того нам не
показывай на глаза,
Если хочешь нам дать, то так много
как подоенное коровье молоко,
А если не хочешь нам дать,
то водишь нас словно собаку,
Старого козла пусть поразит пуля,

Да с ветром рассеются и наступит
ясный день.

(Къарачай халк джырла... 1969. С. 47).

2. ХРИСТИАНСТВО

Доказательством весомой роли Византии в распространении христианства среди карачаевцев и балкарцев и их предков в обрядово-культурной жизни, ономастике и лексике элементов данной религии. Обратимся к образам христианских святых, которые карачаево-балкарцы сохранили до современности:

Св. Андрей: его имя носит один из месяцев – кар.-балк. *Андреиг/Эндреиг ай*, где *ай* “месяц”.

Св. Василий (кар.-балк. *Басил/Башил*): в честь него у карачаево-балкарцев выпекались праздничные ритуальные пироги в форме полумесяца *башила/басила бѣрекле* (Шаманов, 1974. С. 26); его имя сохранилось в названиях одного из месяцев народного календаря, фамилии *Башилаевы*, горы *Басил/Башил тау*, реки *Башил суу*, ущелья *Башил аууз* в верховьях р. Чегема и др.

Св. Георгий: его имя носит один из месяцев (Бий-Гюрге-ай), а также вторник – кар.-балк. *Гюрге кюн*, где *кюн* “день”, он же является покровителем пути умерших в иной мир.

Св. Илия (кар.-балк. *Элия*): в эпосе карачаево-балкарцев фиксируется молитва нартов, обращенная к Элие (Нарты. 1994. С. 582–584); в честь него проводились и специальные обряды (Джуртубаев, 1991. С. 131–134; Каракетов, 1995. С. 85, 86) (к нему обращались во время грозы); его именем назван один из месяцев Элия-ай;

Св. Мария (кар.-балк. *Байрым*): в обрядовой жизни карачаево-балкарцев прочно фиксируется культ св. Марии (Молкондуев, 1990. С. 103–195),



Фрески разрушенного храма в Чегеме.
Из альбома Д.А. Вырубова



Христианская часовня в Чегеме.
Из альбома Д.А. Вырубова

с ним связаны культовые камни *Байрым-таш*, которые бытовали и в Карачае (*Шаманов*, 1989. С. 14, 17); ее имя составляет основу старой карачаевской фамилии Байрамкуловых (*Байрымкъулла*ры, букв. “служители св. Марии”); имя ее получил один из месяцев (*Байрым-ай*), а также день недели (пятница).

Следует отметить, что Байрым считалась покровительницей деторождения и детства. К “Камням Марии” в лунную ночь доставлялись ритуальные приношения – пища (хлеб, масло, яйца и др.). У такого камня близ р. Уллу-Кама, наряду с такими дарами, возносились молитвы “за счастье новорожденного” (*Иваненков*, 1912. С. 27). Карачаевцы водили молодуху в общинное святилище, носящее имя св. Марии, в пятницу – именно в “день /св. Марии” (*Байрым кюн*).

К ней обращались с просьбой о даровании ребенка. Одна из обрядовых песен, посвященная культу этого женского духа, гласит:

Госпожа Байрым, богатая госпожа,
 Я прошу у тебя ребенка,
 Умоляю, с просьбой иду,
 В жертву ягненка приношу.
 Госпожа Байрым – дары раздающая,
 Земле – осадки, мужчине – силу дающая,
 Принесла я пули ряд-в-ряд,
 Положила я их на белый камень.
 Пули – тебе, сын – мне...
 Принесла я шелка, крылом-крылом,
 Положила я их на синий камень.
 Шёлк – тебе, девочка – мне.
 Госпожа Байрым, богатая госпожа,
 Дай мне покоя, госпожа!
 (Къарачай-малкъар фольклор. 1996. С. 42, 43).

С ней были связаны поверья и приметы детского цикла. Например, если у ребенка в колыбели появлялась привычка сосать пальцы, то старшие говорили, что он “просит молока у Байрым” (*Байрымдан сют тилейди*). Когда младенец засыпал на груди у матери при кормлении его молоком, считали, что “на груди у Байрым он вырастет величиной в птичку” (*Байрымны къой-нунда чыпчыкъ тенгли бир ёсер*).

В аудиозаписях этнографической экспедиции ИЭА РАН 1991 г. мы находим паремию “Алан-къызы Байрым-къыз” – “Аланская Дева – Дева Мария”, что лишний раз подтверждает о распространении христианства в Карачае и Балкарии в аланскую эпоху (X в.).

Св. Николай Мирликийский (кар.-балк. *Никол*): культ его фиксируется еще у алан Верхней Кубани. В 1802 г. на стене Среднего Зеленчукского храма майором Потемкиным зафиксирована фреска с изображением этого святого и греческой надписью “Осиос Николаос, Аспе [в зарисовке Аске] патрос” (“Святой Николай, покровитель Аске”) (*Бутков*, 1825. С. 430–433); исследователи предполагают, что Северный Зеленчукской храм был посвящен именно св. Николаю (*Демаков, Чумак*, 1984. С. 95, 96). Также ему был посвящен храм Никкол-клисасы в сел. Къылиан-Къала в Карачае. Его имя носит один из месяцев карачаево-балкарского календаря.

Св. Параскева (кар.-балк. *Барас/Бараз*): увековечена в названии дня недели (среда) народного календаря и выступает покровительницей шитья.

Св. Теодор/Феодор Тирский (кар.-балк. *Тотур*): отображен в ономастике с его именем: в Баксанском ущелье, наряду с землями по р. Эльтаркачу и Джегуте, имелась родовая земля, вотчина карачаевских узденей (дворян) *Тотуркуловых* (букв. “служащих св. Теодора”), фиксируется местность, именуемая *Тёбен Тотур* “Нижний Тотур”; в Чегемском ущелье – *Тотур аууз* “балка Тотура”; руины церкви *Аш-Тотур* “Св. Тотур”; в Хуламском ущелье – сел. *Тотур эл*; крепость *Тотур кала* в местности *Тотур тёбе* “холм Тотура”.

Но наиболее известным местом с именем Тотура является святилище Тотур-Тёбе, расположенное на небольшой скальной возвышенности Тотур-къая, между Хумарой и Каракентом. Здесь имелось небольшое деревянно-каменное сооружение Тотур-Къала, где устраивали подношения хлебом,

путники должны были, проходя около данного сооружения, распороть полы своего платья или одежды для того, чтобы Тотур не послал своих волков на стада.

Ему посвящены два месяца народного календаря. Тотур в мифологии выступает покровителем волков, которых мог наслать на отары непутевого пастуха, разорить его хозяина. Поэтому к нему с мольбою обращались охотники, отправлявшиеся на промысел в горы. Возвращаясь с удачного промысла, охотники считали своим долгом оставлять в его честь возле камней Тотура (*Тотур ташла*) часть добычи (*уча*). В этнографии фиксируются ритуальные обращения к Теодору (Тотуру) (*Шаманов*, 1974. С. 311, 313; *Джуртубаев*, 1991. С. 120–122). Тотур был популярен не только у карачаево-балкарцев, но и в соседней Грузии, где ему посвящен праздник (Теодороба) (*Шаманов*, 1974. С. 16).

Апостол (карач.-балк. *абустол/абыстол*): этот термин имеется в названии двух месяцев народного календаря. Кроме того, в карачаево-балкарской лексике сохранились и другие восточно-христианские термины: *килиса* “церковь” (от греч. *эκκλησία*), *бабас* “поп, христианский священнослужитель” (от греч. *πάπας* в том же значении), *сынты* (синодос) и др.

По-видимому, именно обилие реликтов христианства среди карачаевцев и балкарцев, усвоенных с аланской эпохи, побудило многих авторов прошлых веков обратить на это внимание. Они и в начале XV в. частично сохраняли элементы восточно-христианского культа. “Что касается их религии, – пишет епископ Иоанна де Галлонифонтибус (1404 г.), – то в некоторых обрядах и постах они следуют грекам” (*Галлонифонтибус*, 1980. С. 16, 17).

Два с половиной века спустя, Арканджело Ламберти, побывавший в Мегрелии в 1631–1652 гг. и выпустивший свой труд в 1654 г., упоминая карачаевцев, сванов и абхазов, пишет, что хотя “все они именуются христианами, но ни по вере, ни по набожности ничего христианского у них совершенно не заметно” (АБКИЕА. 1974. С. 59), т.е. отдельные христианские элементы проявляются лишь во внешних чертах.

О византийском наследии свидетельствует также источник 1743 г., согласно которому карачаевцы и балкарцы “издревле... были христианского закона” и потому многие “весной семь недель и при окончании лета две недели постятся” по-христиански, т.е. “никаких мяс, молока и масла не едят” (*Джуртубаев*, 1991. С. 176). В том же году чегемцы показывали русским “христианские книги, к которым относились с таким благоговением”, что отказались отдать их даже генералу Еропкину, заявив, что “прежде помрут, нежели оные книги кому отдадут”. Бытовало поверье, что “все их чегемское благополучие в скоте и в хлебе в тех книгах состоит”. Правда, таких воззрений придерживались, можно сказать, “язычествующие” чегемцы, которые своих соплеменников-“мусульман к осмотру этих книг они вовсе не допускали” (Там же. С. 177).

О христианских реликтах у балкарцев Черекского ущелья упоминает грузинский географ Вахушти (1745 г.) (Там же). Сведения о том, что население Балкарии некогда “содержало христианский закон, но во времени оной потеряло” говорится и в донесении коллегии иностранных дел Сенату (1770 г.) (Материалы по истории Осетии. 1933. С. 142). Празднование в Черекском ущелье воскресения, соблюдения христианского великого поста упоминает

и И.А. Гюльденштедт (1774 г.) (*Джуртубаев*, 1991. С.177). Чуть позже о том, что и чегемцы были в прошлом христианами, пишет другой академик – П.С. Паллас (1794 г.). На наличие греческих молитвенников у карачаево-балкарцев Чегема, на которых приносится клятва, свидетельствует польский путешественник Ян Потоцкий (1798 г.) (АБКИЕА. 1974. С. 226).

Указание на реликты христианства у балкарцев можно найти сведения и у С. Броневского (1823 г.) (*Очерки истории балкарского народа...* 1961. С. 178). О почитании балкарцами (Черекское ущелье), карачаевцами и чегемцами воскресных дней, развалин древних церквей, креста упоминает и Н. Данилевский (1846 г.) (*Очерки истории балкарского народа...* С. 178).

3. ИСЛАМ И ИСЛАМСКАЯ КУЛЬТУРА

В настоящее время остается открытым определение времени принятия карачаевцами и балкарцами ислама. В то же время со всей определенностью можно отметить, что их предки уже были знакомы с исламом, а, судя по эпиграфическим памятникам XI и XIV и последующих веков, часть народа приняла ислам во времена Хазарского каганата и Аланского царства.

Самые ранние источники, дающие сведения об элите карачаево-балкарских княжеств, указывают на принятие ею ислама в весьма давнее время. Именно на этот правящий класс ложилась тяжесть “возвращения”, как называют карачаево-балкарцы принятие ислама, а в целом – включения карачаевцев и балкарцев в орбиту культуры мусульманской уммы (общины).

В этом и состояла главная, историческая задача позднесредневековой элиты Карачая, чей именник указывает на конфессиональную принадлежность ее представителей. Это относится к именам упоминавшегося выше князя XVI в. Казии-оглу Мырзабека. То же самое можно сказать и о именах и первых поколениях предков князей Казиевых – Казий (род. ок. 1480 г.), Кара-Мырзабек (род. ок. 1510 г.) и др. (Фрагмент генеалогии Казиевых по нисходящей линии: *Къазий – Учай – Къара Мырза-бек – Сарыбий – Къарахан – Махмут (Къустос) – Мырза-бек – Код-*



Карачаевцы за чтением Корана, 1880 г.
Рис. Л.Е. Дмитриева-Кавказского

жсакъ – Абдуллах – Ахмат – Исхакъ-эфенди – Окъуб – Ибрахим (род. ок. 1810 г.). Наши подсчеты сделаны согласно традиции генеалогических данных (30 лет на одно поколение)). Безусловно, мусульманином был Шамхал, а затем Крымшамхал, родоначальник князей Крымшамхаловых (*крымшамхал* – наименование наследника шамхальского престола, т.е. термин восходит к мусульманской титулатуре Дагестана). Во многих преданиях, записанных у карачаево-балкарцев, один из правителей Карачая – Карча, живший 781 год назад, имел двух сыновей, носивших мусульманские имена Махий и Мухаммед. На мусульманскую среду указывает имя, которое имел первый внук предка Крымшамхаловых – *Даулет-Герий* (ГАСО. Ф. 262. Оп. 1. Д. 23. Л. 73–73об.) (*даулет* – араб. “благодать”). Другой представитель этого же рода – Каншаубий (родной брат князей Эльбуздука и Гилястана Крымшамхаловых, упоминаемых в русских документах 1639–1640 гг. (*Асанов*, 1990. С. 61, 62)) – выдал двух своих дочерей за восточнокавказских мусульманских владетелей – кази-кумухского шамхала – правителя Дагестана и шамахинского беглярбека (Там же. С. 45).

Тому, что Карачай и Балкария веками оставались частью “Земли ислама” (*Дар уль-ислам*), способствовала тесная связь карачаево-балкарского правящего класса с исламской Османской империей, мусульманскими государствами Юго-Восточной Европы (Большая Орда, Крымское ханство, Ногайская Орда) и мусульманскими княжествами Северного Кавказа (Тарковское шамхальство, Тюменское ханство, Брагунское владение и др.).

Вторая, позднесредневековая, волна исламизации Карачая и Балкарии именуется в народе не как “принятие” (*алыу*), а “возвращение” (*къайытыу*), что является указанием на первую, древнюю волну распространения здесь этой мировой религии. Другим указанием на нее являются карачаево-балкарские предания о происхождении их с мусульманского Маджара – золотоордынского города на р. Куме. “По утверждению тех же карачаевцев, – пишет И. Бларамберг, – они пришли на свою нынешнюю территорию из Маджар еще до того, как черкесы пришли в Кабарду” (АБКИЕА. 1974. С. 308). То же самое говорится о родоначальнике балкарских князей Басиате, который вместе со своим братом Бадилятом прибыли из мусульманского Маджара, при этом Бадилят или Бадил женился на карачаевской княжне Крымшамхаловой. Их дети стали родоначальниками дигорских княжеских фамилий – Бадилятовичей.

Конечно, в легенде речь идет не о этногенезе карачаевцев и балкарцев, а о эпизоде их этнической истории – миграции их части из степей в нагорье, где и в золотоордынское время продолжали жить их соплеменники таулу-карачаевцы – таулу-къарачайлыла. Маджар был большим мусульманским городом, величие которого описано летописцами того времени и подтверждено исследованиями археологов. Поэтому речь идет о миграции плоскостных карачаево-балкарцев-мусульман в горную часть, где они, по-видимому, после низвержения местной элиты смогли укрепить свою власть в Карачае и Балкарии (*акъсюек* букв. “белая кость”). В то же время масса узденей, составившая привилегированную часть населения, по-прежнему исповедовала верования, где сочетались монотеистические и языческие культы. Как пишет о карачаевцах в 1404 г. Иоанн де Галлонифонтибус, “в некоторых обрядах и постах они следуют грекам, пренебрегая всеми другими сторонами рели-

гии, ибо они имеют свои собственные культы и обряды” (*Галлонифонтибус*, 2006. С. 17–19). Арканжело Ламберти (1631–1652 гг. пребывания в Грузии) отмечает, что хотя карачаевцы и считают себя христианами, но “ни по вере, ни по набожности ничего христианского у них совершенно незаметно” (*Ламберти*, 2006. С. 27).

Как видим, ислам, начав распространяться на территории Карачая и Балкарии еще в древнекарачаево-балкарскую эпоху, т.е. до XIII в., укрепился здесь в золотоордынский период и окончательно победил в конце позднего Средневековья. Пребывание раздираемых феодальной междоусобицей карачаево-балкарских княжеств в рамках мусульманской уммы, общины сыграли выдающуюся роль в цивилизационном развитии региона. Посредством торговли, хаджа, обучения и других контактов устанавливались и расширялись разнообразные связи с крупными мусульманскими державами Юга, в первую очередь – с Османской империей, в которой функционировали старейшие центры мусульманской культуры (каирский университет Аль-Азхар, стамбульские учебные заведения, бурсинский университет и др.).

Вновь – после эпохи пребывания Карачая и Балкарии в составе Золотой Орды – восстанавливались связи со среднеазиатскими исламскими центрами. Не случайно в памяти народа сохранилось имя просветителя шейха *Абдуллаха Бухарского (Бухарачы)* (*Кагиева*, 1999. С. 347, 348; *Боташев*, 1999. С. 349; *Хатыев*, 1999. С. 302–324).

Следует подчеркнуть, что начиная с золотоордынского времени на территории Карачая и Балкарии господствовало *суфийское* течение ислама, которое традиционно опирается на труды выдающихся богословов и стимулировало распространение письменности. Этому способствовало и развитие внешних связей, что увеличивало потребность элиты в лицах, владеющих грамотой и обслуживавших политические интересы, дипломатические миссии, внешнюю переписку и т.д., а таковыми лицами были только священнослужители, единственные носители грамоты. Кроме того, углубление исламизации приводило к появлению при мечетях зачатков системы национального образования – начальных школ (кар.-балк. *мектеб*, *мезирте*), выпускники которых увеличивали число грамотной прослойки (*Тебуев*, *Хатыев*, 2002. С. 124). Только в одной школе Большого Карачая на 1797 г. обучалось 300 софт (учеников), а по другим данным в Карачае во второй половине XVIII в. насчитывалось не менее 1 тыс. учеников начальных мусульманских школ, в которых обучались, наряду с карачаевцами и балкарцами, кабардинцы, осетины, ногайцы. Была здесь и средняя мусульманская школа при джума (соборной) мечети Учкулана на 200 учеников. В 1802 и последующие годы часть карачаевцев, скорее всего христианского вероисповедания, в городе Карассе была задействована для перевода и опубликования Библии на “языке Карачаевских татар”. При этом заметим, что она была напечатана арабским шрифтом, что также подтверждает сведения о широком распространении арабграфической письменной традиции среди карачаево-балкарского народа.

Участники русского посольства в Мегрелию 1639–1640 гг. “показали Карачаевским князем двум братом Елбуздуку да Елистану Государеву проезжую грамоту” (*Асанов*, 1990. С. 61, 62). По-видимому, письменный документ этим князьям Крымшамхаловым потому и показывали, что в Карачае и Балкарии уже бытовала письменная традиция. Другим подтверждением этому

служит эпиграфический памятник, созданный на основе близкого малоазийскому варианту эпистолярно-литературного языка “тюрки”, с вкраплением карачаево-балкарских слов и имен, выполненный арабским письмом из а. Карт-Джурта, датируемый 1695 г. В тексте упоминается имя Батыр-Мырза, сына Сосрана, которое можно отождествить с родоначальником фамильного подразделения (*атаули*) Сосрановых (*Сосранлары*) князей Крымшамхаловых (*Нурмагометов*, 1991. 27 апр.).

Следующим памятником карачаево-балкарской словесности является Холамский арабографический эпиграфический памятник, написанный, как и последующие переводы классиков восточной литературы, а также эпистолярной, судебные дела и т.д. на основе джекающе-чекающего диалекта карачаево-балкарского языка. С влиянием мусульманской литературы связана популярность образа Ходжи Насреддина (кстати, одного из излюбленных персонажей суфийских трактатов). Исследователями уже отмечалось распространение у горцев (в том числе и у карачаево-балкарцев) произведений классической поэзии мусульманского Востока, таких как, например, “Тахир и Зухра”, “Лейла и Меджнун” (*Кагиева*, 1999. С. 325–328).

В Карачае и Балкарии получил широкое распространение культ письма (культ книги), что нашло отражение в целой категории терминов: *джазыу* – “рок” (букв. “написанное, предписанное”); *къара таныгъан* (букв. “различающий письмо”) – “достигший разумности”; *китаб ачыу* (букв. “открытие книги”) – обряд гадания и др. Самым главным культовым объектом был Коран, который находился в самом почетном углу помещения, причем в верхней части.

Ввиду сказанного нетрудно понять, почему основная масса карачаево-балкарской юридической терминологии имеет чисто арабское происхождение: *джалдат* “палач” (от араб. *jallad* “палач” (АРС. 1982. Т. 1. С. 134)), *бкъоль* “защитник, адвокат” (от араб. *wakil* “поверенный, адвокат” (АРС. 1982. Т. 2. С. 909)), *осият* “завещание” и *осуи* “опекун, попечитель” (от араб. *wassiat* “завещание”; *wassiy* “опекун, душеприказчик” (АРС. 1982. Т. 2. С. 894)). Упоминается судебное свидетельство *тажгее-шагъат* (*тажжи шагъат*, *тадж-шагъат*) (*Шаханов*, 1990. С. 246. Примеч. 24) – от арабских *тадж* (“венец, корона”) – и *шахадат* (“свидетельство”). Карач.-балк. термин *маслагъат* (от араб. *маслахат*) используется в значении “дело в суде, решение суда” (КБРС. 1989. С. 461).

Ислам очищал общество от пагубных пристрастий, в первую очередь – к алкоголю, напрямую влияющую на генофонд народа. По данным Г.-Ю. Клапрота (1807–1808 гг.), у карачаевцев и балкарцев “мало опьяняющих напитков, кроме пива и бузы” (браги), которые “в обыденные дни, кроме больших торжеств, пьют очень редко” (АБКИЕА. 1974. С. 251). И. Бларамберг (1834 г.) пишет, что карачаевцы и балкарцы знают технику изготовления крепкого зелья (“гонят водку из ячменя и пшеницы”), но “водку пьют они очень редко, поскольку Коран запрещает употреблять опьяняющие напитки”. Он также указывает на то, что карачаевцы “магометане и воздерживаются от употребления в пищу свинины” (*Бларамберг*, 1999. С. 311, 312).

Прогрессивному приобщению народа к достижениям европейской цивилизации, к сожалению, сопутствовало распространение и ее пороков и изъязнов. Один из авторов того времени, сообщая о своей поездке в Карачай,

пишет: “Нам подали медный таз, кувшин с водою и мыло для омовения – обычай, который внушил мне понятие о чистоте туземцев. После этого нам подали водки, которую карачаевцы, вероятно, не считают запрещенным плодом Магомета, – я сам видел старика, который, пришедши в гости к нашему хозяину, прежде выпил залпом три рюмки водки, а потом уже стал говорить. Водка, кажется, первое, что эти народы приняли *от европейцев*” (Текеев, 1989. С. 314). Князья и уздени (дворяне), первыми приобщившиеся к исламу, стали придерживаться мусульманского образа жизни, норм морали, поэтому после выхода замуж старались не показываться на глаза посторонних, отсюда выражение “кюн тиймеген бийчеле” – “княжны, коих не касалось солнце”, “ёзден тишируугъа кюн тиймейди” – “на узденку солнце не падает”.

“Мусульманская мода” сыграла большую роль на комплекс женской одежды горянок. Выполнялись предписания шариата прикрывать на публичке разрезы на женской одежде, обнажающие “запретные” части тела (грудь, ноги выше щиколоток и др.). Установки основывались на Коране, который обосновывал это интересами самой женщины: “О пророк, скажи своим женам, дочерям и женщинам, пусть они сближают на себе свои покрывала. Это лучше, чем их узнают; и не испытают они оскорбления” (Коран, 33:59). Такие покрывала “воплощали женскую скромность, чистоту, добродетель и целомудрие” (Рахимов, 2005. С. 10). Кстати, покрывало (тюрк. *паранджа* от араб. *фаранджийа*) не предписывает закрытие лица, хотя в мусульманских странах бытовала полупрозрачная завеса, прикрывающая лицо, т.е. аналог вуали европейского женского головного убора. Горские аристократки использовали такую вуаль “хазмак”. Как пишет европеец в 1818 г., у 50-летней горской княгини он “не смог увидеть ее волосы, скрытые под платком” (Тэбу де Мариньи, 2002. С. 54, 55). Известно, что шариат предписывает носить покрытие для головы и волос – *хиджаб*, который в исламе трактуется как символ благочестия, даже респектабельности и своего рода аристократизма женщины... Когда в мусульманских странах существовало рабство, то рабыням запрещалось носить хиджаб. У горцев в качестве хиджаба выступал *платок*, ставший неотъемлемой частью костюма горских женщин, чему, как отмечают исследователи, “немало содействовала религия”, т.е. ислам (Текеев, 1989. С. 373, 392).

В таких условиях возрос спрос на платки: у свободных сословий – из качественных, а у знати – особо дорогих тканей. Это дало резкий импульс росту импорта из мусульманских стран и областей, в том числе в Карачай и Балкарию (Там же. С. 373). У карачаево-балкарского народа особо ценились большие шелковые тканые платки – *лаудан джаулукъ*, поступавшие из Ирана и Османской империи, а также шелковые платки *гюльменди* и *гинадур*, завозимые из г. Гянджа в Азербайджане (Там же. С. 377, 379; Студенецкая, 1989. С. 271, 272; Она же. 1978. С. 161). Карачаевки и балкарки пришивали к разрезам одежды на груди серебряные футлярчики (*кюмюш дууа*), в которых хранились мусульманские письменные талисманы (*дууа*) (Текеев, 1989. С. 373, 392). С наименованием такого талисмана связано и название треугольника в золотошвейном шитье (карач.-балк. *дууа тухтуй*) (Кузнецова, 1982. С. 127). Иногда носились пластинки прямоугольной формы, которые у горянок назывались “серебряная книга”. В этом видится указание на Коран, “для которого богатые люди иногда делали шитый золотом, а то и серебря-

ный футляр”. По мнению специалистов по традиционной одежде, «подвеска “серебряная книга”, видимо, была имитацией такого футляра» (Студенецкая, 1989. С. 205). От знати мусульманского Крыма к горской аристократии перешла мода на богато украшенные женские *ходули* в виде двух мини-скамеечек со “стременами”, в которые ставилась нога в обуви (Там же. С. 111, 112) и которые у карачаевцев и балкарцев именовались *агъач аякъ кийим* (“деревянная обувь”) (Студенецкая. С. 111). Они подчеркивали признак знатности женщин. Мода на одежду из мусульманских стран вызвала появление и такого женского украшения как мониста (Кузнецова, 1982. С. 115, 123).

У мужчин появилась мода на *феску* (карач. – полк. *пес бёрк*), которая ввозилась из Османской империи. Совершившие паломничество носили белую *чалму* (карач.-балк. *сарх* от тур. *sarik*) (Хужева, 2002. С. 120), которой оборачивали тулью папахи, используя тонкую ткань длиной около 2 м и шириной 50–60 см (Текеев, 1989. С. 343).

В прикладном искусстве ощущается сильнейшее восточное влияние, особенно в декоре и технике произведений камнерезного искусства (орнамент *мархарай*, *ислима*) (Кузнецова, 1982. С. 163, 167). Вместо зооморфных и антропоморфных фигур приходит растительный орнамент и образцы каллиграфических арабесок. В планировке и конструкции карачаево-балкарских жилищ сыграли свою роль архитектурные веяния из мусульманского Востока (Текеев, 1989. С. 204). Они же обусловили появление у горцев таких типов усыпальниц как “круглоплановые, многогранные и прочие усыпальницы-мавзолеи (или склепы-мавзолеи)”, которые “своим происхождением обязаны в основном мусульманству, т.е. культовому зодчеству мусульман”, хотя “и в них прослеживаются черты местного традиционного зодчества” (Дзаттиаты, 2002. С. 84).

Подводя итог, можно сказать, что принятие ислама приобщало Карачай и Балкарию к кругу народов мусульманской цивилизации, откуда воспринимались передовые для своего времени элементы материальной и духовной культуры.

ОБРЯДЫ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА



1. КАЛЕНДАРЬ И КАЛЕНДАРНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Любой календарь является результатом многовекового наблюдения за временем, которое, согласно постулатам традиционной космологии, рождается одновременно с актом творения мира. Само первотворение это “не только появление упорядоченного пространства, но и переход от безвременья ко времени”. Тогда же и “был задан ритм течения времени”, что в мифе отражено в мотиве кукования золотой кукушки на вершине мирового дерева; сама ритмичность времени требует обозначения “четких, акцентированных временных отрезков” (*Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова, 1988. С. 21*).

Такие временные отрезки (времена года, сезоны хозяйственного бытия) горцы в ходе вековых наблюдений научились выделять, т.е. возникли представления о цикличном времени, его ритмичности. Отмечается, что “ритм предполагает некоторую предопределенность стремления, действия, переживания (некоторую смысловую безнадежность)”. В тюркской “культуре времени” общество, “ориентированное на цикличное восприятие времени, считает будущее лишь повторением прошлого и потому не выстраивает далекой временной перспективы”.

Другая форма времени – линейная, которая диктовалась повседневным отсчетом времени от какого-либо важного (для общества, рода, семьи, индивида) события, по поколениям предков. Обе формы времени – циклическая (“экологическая”) и линейная (“генеалогическая”) – “обеспечивали надежную ориентацию общества во временной протяженности мира”. Но, как предполагается, “циклическое восприятие времени доминировало, так как именно размеренный ритм природных перемен считался залогом благополучия общества” (*Львова, Октябрьская, Сагалаев, Усманова, 1988. С. 196, 197*).

В таких условиях перед обществом всегда вставала проблема измерения времени. “Измеряя время, – пишет И. Энгельгардт, – человечество выделило три наиболее важных понятия: эра, год, век. Из них год и эра – это основные, а век – производное” (*Энгельгардт, 1999. № 1. С. 9*). Производными понятиями были не только век (*ёмюр*), но и неделя (*ыйыкъ*).

Напомним, что год (*джыл*) – промежуток времени между двумя последовательными прохождением центра Солнца через точку весеннего равноденствия (22 марта). Это связано с тем, что дневное светило “встает строго на востоке лишь в дни равноденствия (при условии, если видимая высота в этом направлении равна нулю)”, а “во все остальные дни года направление восхода солнца не совпадает с направлением на восток, причем наибольшей величины указанные отклонения достигают в дни солнцестояний” (Демаков, Чумак, 1984. С. 93).

Эра – время, исчисляемое от какого-либо важного в истории государства, народа, события; на нем базируется система того или иного летоисчисления. У карачаевцев и балкарцев в позднем Средневековье употреблялись как глобальные системы (эра “от начала хиджры”), так и местные. К числу последних относилось исчисление времени, например, от такого печального события как “злая зима” (*аман кьыш*) (Иваненков, 1912. С. 69), жертвой которой стало население Карачая и Балкарии, потерявшее десятки тысяч голов скота.

В Карачае и Балкарии существовал институт специальных знатоков календаря, которых именовали *джыл кьайтарыучула* (букв. “возвращающие год”). Важнейшим ориентиром для них служило, естественно, главное небесное светило – Солнце. Технический инструментарий знатоков календаря включал в себя наблюдение на системной основе: за сезонными перемещениями на горизонте мест восхода солнца, за движением ночных небесных светил (луны, звезд, созвездий), за суточными изменениями длины тени (*кёлекге*) горных вершин или древесных шестов (*кьурукъ*), выполнявших функции гномона. Основанные на гномоне солнечные часы размещались у мечетей и школ. За ходом солнца, луны и звезд следили с помощью прибора *сырчакъкъан*, напоминающего трубу, на одном конце которого для увеличения видимости прикрепляли стеклянный сосуд с водой.

Карачаевцы и балкарцы в повседневном быту использовали два вида фиксации отсчета времени – узелковый (*тютюмчек*) и бирочный (*кертик ёлчем*). Первый применялся при отсчете недель, поэтому к концу полного года должно было быть по числу недель в году 52 узелка, которые завязывались суровой ниткой (*шынтагы*) или тесемкой (*тартма*). Второй производился путем нанесения на бирку (палочку из орешника) зарубок – по числу месяцев, которые наемный работник (*джалчы*) отработал у нанимателя. Такая техника наблюдений вполне удовлетворяла потребности хозяйственной и культовой жизни общин.

Рассматривая точку отсчета года, следует подчеркнуть, что в практике горцев Карачая и Балкарии различались собственно календарный год и год хозяйственный. Первый отсчитывался со дня “выхода солнца из рук матери” (*кюн анасыны кьойнундан чыкъса*), т.е. зимнего солнцеворота, приходящегося, как правило, на 24–25 декабря. Второй приходился на день весеннего равноденствия (22 марта) (Къарачай-малкъар фольклор. 1996. С. 8), который обозначал *джылыу кьайытханы* (“возвращение тепла”).

Месяц (*ай*) исчисляли с новолуния, “рождения луны” (*ай туугъан*), а точнее – с момента первого визуально наблюдаемого появления молодого полумесяца. Сутки (*кече-кюн/сырым*) начинались с закатом солнца – *кюн батыу* “утоплением солнца”, т.е. угасанием “старого дня”. Световая часть

суток – собственно день (*кюн*) – объединяет время от забрезжившего рассвета *танг белгиси* (“признак утра”) и до наступления ночной тьмы (*кече кьарангы*). Сами сутки сегментировались на различные промежутки: а) утро (*эртден, танг/тангырчакъ*): раннее утро (*танг аласы*); “божий свет” (*тейри джарыгъы*); заря, рассвет (*танг джарыкъ, танг агъаруу*); время восхода солнца (*кюн чыгъуу* “выход солнца”, *кюн тийген* “касание солнца”), “время выхода скота из загона” (*мал чалмандан чыкъгъан заман*); момент освещения вершин солнцем (*башлагъа күн къакъгъаны* “стук солнца по вершинам”); момент, когда жилище освещается солнцем (*кюн таякъла тийгени* “касание солнечными лучами”); б) день (*кюн/кюндюз*): полдень (*кюн орта* “середина дня”, *тюш*), “солнце в зените” (*кюн тюшге келиу*); время доения овец и коз (*къой тюш* “овечий полдень”); за полдень (*кюн тюшден джанлай туруб*); послеполуденное время до заката (*кюн ауалгъа кетиу; экинди*); в) вечер (*ингир, ашхам*): ранний вечер, или время “возвращения скота в стойбище” (*мал стауатха къайытыу*); вечерние сумерки (*ингир джарыкъ*); г) ночь (*кече*): темная ночь (*къарангы кече*); полночь (*кече ортасы, кече арасы*); предрассветная тьма (*танг кьаралды*).

Периоды (*кёзю, чакъ*) выделялись внутри как суток, так и времен года, месяцев и т.д.

Важнейшим элементом в процессе измерения времени выступает терминологический инструментарий. Календарная лексика карачаево-балкарцев весьма богата. Тюркское происхождение имеют большинство понятий, связанных с исчислением времени. Но в названиях дней недели и месяцев выявляется большой пласт и наименований греко-византийского происхождения; это прежде всего имена христианских святых, являющих собой реликт аланской культуры. Встречаются и термины еврейского происхождения (*шабат күн* “суббота” от др.-евр. *шаббат*), связанные с хазарской эпохой северокавказской истории. С исламизацией края в употребление входят арабизмы *заман* “время”, *сагъат* “час”, *такъикъа* “минута”.

Этнографические материалы позволяют утверждать, что карачаево-балкарцы использовали четыре вида календарей: традиционный 12-месячный лунно-солнечный, лунный календарь хиджры, тюркский календарь 12-летнего животного цикла, арабский зодиакальный календарь. Их использование было неравноценным, т.е. некоторые виды календаря были в употреблении основной массы населения (традиционный лунно-солнечный и тюркский), другие – наиболее просвещенной ее части (зодиакальный календарь).

Лунно-солнечный календарь. Наиболее общее и древнее деление времен года обозначало два периода – теплый (*джылы*) и холодный (*суукъ*). Выделялось пять хозяйственных сезонов: зима (*къыш*), весна (*джаз*), лето (*джай*), ранняя осень (*кюз*), поздняя осень (*къач*). Добавим, что термин “кюз” имеет и другое значение. Он еще обозначал сенокосный период или время уборки урожая, разделявшийся на две части: большой – *улла кюз* (конец июля – середина сентября) и малый – *гитче кюз* (конец сентября), когда косили высокогорные травы, которые поспевали к этому времени (*Невская, Шаманов, 1978. С. 68*).

Хозяйственные потребности обусловили и выделение внутрисезонных периодов: *джаз ала, джаз башы* (“начало весны”) – время начала полевых работ и выхода скота на первую весеннюю зелень (*мал кёкге чыкъгъан*),

джаз арты (“конец весны”) – время прогона скота на летние пастбища (*мал таугъа чыкъгъан*); *джай ортасы* (“середина лета”), и на вторую половину – время уборки сена и урожая в закрома (*ташыулла*).

Зима. Девять самых коротких дней в году, начиная с 16 декабря, выделялись в период *токълутоймаз кюнле* (“дни, когда не насытятся барашек”) (*Ёзденлени Абугалий*, 2004. С. 90). Именно на эти дни приходилось зимнее солнцестояние – *къоргъазин* (21–23 декабря). Как говорили в народе, в этот период впервые в своей берлоге “медведь переворачивается с одного бока на другой” (*аю бир джанындан бирси джанына бурулады*). Объяснялось это тем, что даже в спячке зверь чувствует “рождение солнца” (*кюнню тууганын*), т.е. солнцеворот, который, как отмечалось, приходится на 25 декабря, когда в западно-христианском мире отмечается Рождество Христово. С этого момента иногда выделялся 20-дневный период малого зимнего чилле (*гитче чилле*). Затем отсчитывается 40-дневный период зимнего большого чилле (*улла къыш чилле*). Он начинался 17 января и если его [первые] десять дней были холодными, то к концу этого периода ожидалось потепление (*Ёзденлени Абугалий*, 2004. С. 89). Как видим, начальные дни большого чилле совпадают с “крещенскими морозами”, а именно с 19-м январем. В народе отмечалось, что “чилле видит начало трех месяцев” (*чилле юч айны башын кёреди*), т.е. первые дни месяцев св. Василия, св. Марии и начального месяца св. Тотура. Зимой завершался хозяйственный год, поэтому по истечении половины чилле говорили, что “год состарился” (*джыл къартайды*).

Преимущественно зимним является 12-й, последний, месяц народного календаря (20-е числа ноября – 20-е числа декабря). Он своими названиями уходит в эпоху аланского христианства: *Абустолну экинчи айы* (“второй месяц апостола”), *Андреиг/Эндреиг ай* (св. Андрея). Первые десять дней этого месяца именовались у карачаевцев и балкарцев *Эндреигни аман кюнлери* (“плохие, ненастные дни Андрея”). На зимний период приходится и первый месяц народного календаря (*Башил ай*), который начинался с дня солнцеворота; он носит еще эпитет *Акътон ай* (“Белошубый месяц”). Как уже отмечалось, второй зимний месяц – Тотур ай, а третий, скорее зимне-весенний, – Байрым ай. Последний также носит эпитет *бурул ай* “поворотный месяц”, и охватывает первые три недели марта. С ним связывается ряд примет, отраженных в фольклоре. Затаив месть, март выждал один из дней, когда неожиданным холодом погубил всех козлят пастуха. С тех пор говорят: “Не пройдет месть [уходящего года], пока не пройдет март” (*Март кетмей дерт кетмез*) (*Ёзденлени Абугалий*, 2004. С. 89).

Первые три дня после зимнего чилле именовались *сарытамыз*, они были холодными; затем следовало шесть “безымянных дней” (*атсыз кюнле*). После этого наступали девять дней самой “коварной”, неустойчивой поры, именовавшейся *балдраджюз*, который будто бы заявил: “будь я [продолжительным] как чилле, то свернул бы рога пятилетнему быку” (*Чиллеча бир болсам, бешли бугъаны мойюзлерин суууруб алыр эдим!*). Отсюда в народе по сей день бытует выражение: “Где хочешь там будь, но в балдраджюз дома будь” (*Къайда болсанг анда бол, балдраджюзде юйде бол*) (*Ёзденлени Абугалий*, 2004. С. 89).

Следующий, 9-дневный, этап переходной поры (*март-гуртла*) состоял из трех дней *март*, трех дней *гурт*, трех дней *джукъ* и охватывал период

8–16 марта. По фольклору эти дни, как правило, ненастные, вступают в борьбу с первыми днями весны (*джаз башы кюнле*) (КБРС. 1989. С. 461). В это время возвращались перелетные птицы и начинали вить гнезда (*Ёзденлени Абугалий*, 2004. С. 89). Затем наступали “плохие дни старухи” (*къарт къатынны аман кюнлери*), в фольклоре связанные с каким-то сказанием о замужестве старой женщины (Там же).

Весна. Начало весны и хозяйственного года, как уже отмечалось, приурочено к дню весеннего равноденствия, когда начинался конечный [второй] месяц Тотура (*Тотурну арт айы*). С ним связаны и так называемые прожорливые дни (*Джут кюнле*); считалось, что 22–25 марта отселялся старый год, который в своей алчности “готов унести с собой не только народ, но и весь мир” (*Ол кюнледе эски джыл кёчген этеди, халкъым къалмасын деб, дуняны алыб кетсе да аярыкъ тюлдю*) (Там же).

19 апреля связано с началом “плохих дней, когда хан продал дочь за сено” (*хан къызын биченнге сатхан аман кюнле*). Согласно сказанию, в эту пору у хана закончилось сено, грянула снежная пурга и начался падеж скота. У одного бедного парня был нетронутый стог сена, который хан захотел выкупить. Однако тот согласился отдать сено лишь в обмен на ханскую дочь. Последняя сама упростила отца согласиться на такой обмен, сказав, что потеря скота ослабит могущество хана (*Ёзденлени Абугалий*, 2004. С. 89, 90).

С 20-х чисел апреля начинался пятый месяц народного календаря, который у карачаевцев и балкарцев именуется как *шырлы ай* (от *шыр* “любящий, льющийся”). Он носит и второе название, бытующее и у балкарцев, – *хычауман/хычаубан ай*, которое является отражением старовостоочноиранского языка, носители которого сыграли немалую роль в формировании карачаево-балкарского и осетинского народов. Так как в карачаево-балкарском языке он передан через архаическую фонему “а” – “бан” (*Камболов*, 2006. С. 211), то возможно, что из него он попал в осетинский или развился самостоятельно в осетинской языковой среде из *бан* в *бон* – *хацау бон* “божий день”, что совпадает с пасхальными праздниками в апреле.

На майские дожди возлагались особые надежды, в связи с чем в народе бытовало выражение: “Пусть в марте не мочится птица, пусть в апреле дождь захочет льет, а захочет – нет, пусть в мае не светит солнце” (*Мартда чыпчыкъ сиймесин, апрелде суйсе джаусун, суйсе джаумасын, майда кюн тиймесин*) (*Ёзденлени Абугалий*, 2004. С. 90).

Лето. В 20-е числа мая вступает в свои права месяц *Никкол ай* (вариация: *Луккул ай*), который включает в себя и три июньские недели, т.е. является преимущественно летним месяцем. С наступлением летнего солнцестояния (*джай кюн къайытхан*), 21–22 июня связывали “открытие врат Тейри” (*Тейри эшиги ачылгъан*). С этого дня начинается седьмой месяц, который считался периодом дождей и гроз (*бузачар кёзю*). У карачаевцев он называется *Бий-Гюрге ай* или *Элия ай* (св. Или), у балкарцев – *Бий-Аш-Керги ай* (св. Георгия). Сохранилось еще одно название этого месяца *готман ай*, видимо, от *готман* “куропатка”. Летний солнцеворот рассматривался как “возвращение солнца в объятия матери” (*кюн анасыны къоюнуна къайытыу*). Именно в конце этого месяца, 17 июля, начинался 40-дневный период летнего чилле (*джай чилле*), наиболее теплых и сухих дней года (*Ёзденлени Абугалий*, 2004. С. 89, 90). Восьмой месяц у карачаевцев и балкарцев называется *джайны*

арт айы (конечный месяц лета) или *Байрым ай* (именем св. Марии иногда называют второй месяц).

Осень. Этот сезон начинается с “месяца стрижки” (*къыркъар ай*), который длился с 20-х чисел августа по 20-е числа сентября. Именовался он просто “месяцем ранней осени” (*кюз ай*). На конец этого месяца, 19 сентября, приходятся “плохие дни рёва оленя” (*буу ёкюрген аман кюнле*), когда происходит спаривание оленей (*Ёзденлени Абугалий*, 2004. С. 89, 90). Десятый месяц народного календаря имеет несколько названий: *къыркъаууз ай* (видимо, от *къыркъ* “сорок” + *аууз* “рот, пасть”), *согъум ай* (“месяц осеннего забоя скота”), *эт ыйыкъ ай* (“месяц мясной недели”).

Завершающий месяц осени, осенний месяц, также имеет четыре названия. Два из них связаны с именами христианских святых: *Ауз-Герги ай* (св. Георгия), *Абыстолну биринчи айы* (“первый месяц апостола”); третий просто указывает на время года – *къач ай* (“месяц поздней осени”), а четвертый – отражает хозяйственный цикл *аргъыш ай* (“месяц заготовки хлеба на зиму”).

* * *

Имеющиеся материалы показывают, что собственно лунно-солнечный народный календарь был унаследован от предшествующей аланской эпохи, что бесспорно доказывается обилием в нем реликтов аланского христианства. Для того чтобы проиллюстрировать это вновь, но уже в систематизированном виде, приведем наименование месяцев:

Месяцы современного календаря	Наименования месяцев народного календаря	Перевод значения (выделены христианизмы)
Декабрь-январь	Башил-ай	Месяц св. Василия
Январь-февраль	Байрым-ай (балкар.)/Ауузну-алайы – начальный месяц поста (карач.)	Месяц св. Марии /Ауузну-алайы – начальный месяц поста
Февраль-март	Тотурну-ал-айы/Ауузну-арт-айы (карач.)	Начальный месяц св. Теодора /Ауузну-арт-айы – месяц окончания поста
Март-апрель	Тотурну-арт-айы/Байрым-ай (карач.)	Конечный месяц св. Теодора /месяц св. Марии
Апрель-май	а) Хычауман-ай/Хычыуманай; б) Шырлы-ай (карач.)	а) <i>Хыцау</i> “бог” + <i>бан</i> “день” (древнеиранск.); б) Значение неясно
Май-июнь	а) Никол-ай; б) Луккул-ай (карач.)	а) Месяц св. Николая ; б) Месяц св. Луки
Июнь-июль	а) Элия-ай/Бий-Гюрге-ай (карач.); б) Бий-Аш-Керги-ай (балкар.)	а) Месяц св. Илии Месяц св. Георгия ; Месяц св. Георгия
Июль-август	а) Байрым-ай (балкар.); б) Джайны-арт-айы (карач.); в) Абыстолла-ай (карач.);	а) Месяц св. Марии ; б) Месяц конца лета; в) Апостолов месяц

Месяцы современного календаря	Наименования месяцев народного календаря	Перевод значения (выделены христианизмы)
Август-сентябрь	а) Къыркъар-ай; б) Бий Бетдир-ай (карач.); в) Кюзню-ал-айы (карач.)	а) Месяц стрижки (овец); б) Месяц св. Петра; в) Начальный месяц осени
Сентябрь-октябрь	а) Къыркъ-Аууз-ай; б) Эт-ыйыкъ-ай	а) Месяц Великого (Сорока-дневного) поста (Аууз) ; б) Месяц мясной недели
Октябрь-ноябрь	а) Ауз-Герги-ай; б) Къач-ай; в) Абустолну-биринчи-айы; г) Элиялала-ай	а) Месяц св. Георгия ; б) Месяц осени; в) Первый месяц апостола г) Месяц Великого Илии
Ноябрь-декабрь	а) Андреиг/Эндреиг-ай; б) Абустолну-экинчи-айы	а) Месяц св. Андрея ; б) Второй месяц апостола

Наряду с этим в 1897 г. и в полевых материалах 1985 г. фиксируется вариант календаря:

“Осенние:

1. Кач-ай (месяц креста).
2. Кыркаууз-ай (месяц святого поста).
3. Башиль-ай (месяц св. Василия).

Зимние:

4. Эндреиг-ай (месяц св. Андрея Первозванного).
5. Аузу-ал ай (месяц начала Великого поста, или Тотурну ал айы; Тейри Сыйлысыны айы или Шаугъан/Шаугинахла-ай – месяц, когда начинают поститься, едят постную пищу).
6. Аузу-арт ай (месяц конца Великого поста, или Тотурну арт айы).

Летние:

7. Луккул-ай (месяц св. Луки, или Никкол ай).
8. Хычабан-ай (месяц Божьего (Хычау) дня (бан) – иранизм, *Гюл-Голнакъ-ай* или *Абыстолланы биринчи айы* – первый месяц Апостолов).
9. Джайны ал ай (или Бий-Гюрге ай).
10. Джайны арт ай (Абыстолланы экинчи айы – Второй месяц Апостолов).

Весенние:

11. Кюзню ал ай (Къыркъар ай; Сыйлы Апсатыны ал айы – начальный месяц св. Евстафия (Плакида)).
12. Кюзню арт ай (Сыйлы Апсатыны арт айы – конечный месяц св. Евстафия (Плакида); Элия ай – месяц св. Илии)” (РКС. 1897. Рукопись. С. 67; ПМ. 1985 г.)

Как видим, так или иначе все 12 месяцев карачаево-балкарского календаря содержат имена христианских святых. Следует подчеркнуть, что такое обилие христианизмов византийского происхождения вызвано успехом миссионерской деятельности Византии среди местного населения.

Рассмотрим и дни недели народного календаря, которые носят следующие названия: понедельник *баиш кюн* – “головной день”; вторник – *Гюрге кюн* (день св. Георгия); среда – *Бараз кюн* (день св. Параскевы); четверг – *орта кюн* (средний день); пятница – *Байрым кюн* (день св. Марии); суббота – *шабат кюн* (от др.-евр. *шаббат* “суббота”); воскресенье – *ыйых кюн* “святой день”. Перенос дня Параскевы на среду скорее всего вызван влиянием иудаизма, в котором неделя начинается с субботы, а именование пятницы именем Байрым – Марии карачаевцы и балкарцы объясняют распинанием Христа в пятницу, отчего другое название данного дня недели – Къан-кюн – кровавый день.

Как видим, из этих семи наименований дней недели четыре носят христианское и иудейское происхождение (древнееврейское – *шабат кюн* “суббота”; греко-арамейское, или “христианское” – дни св. Георгия, св. Параскевы, св. Марии, или вторник, среда, пятница). Лишь понедельник, четверг и воскресенье имеют сугубо тюркские названия. Добавим к этому, что воскресенье имело и второе наименование – *Ычаукъ кюн*, где “Ычаукъ”, возможно, местная фонетическая вариация имени *Иешуа* “Иисус”. Такое предположение обосновывается еще и тем, что именно этот день недели связан с воскрешением Иисуса Христа. Иначе говоря, *Ычаукъ кюн* – “день Иисуса”.

Таким образом, в народном календаре карачаево-балкарцев упоминается как минимум 12 наименований, связанных с христианством: Василий, Теодорис, Евстафий Плакид, Мария, Андрей Первозванный, Николай, Георгий, пророк Илия, 12 апостолов, Параскева, Петр (Бетдир), Лука.

В аланский период на территории Карачая и Балкарии бытовало восточно-христианское (византийское) летоисчисление, где новый год начинался 1 марта, а отсчет велся “от сотворения мира”, якобы имевшего место в 5508 г. до н.э. (*Энгельгардт*, 1999. С. 10, 11). То, что тюрки-аланы или древнекарачаево-балкарская народность Верхней Кубани использовали именно этот календарь, подтверждается источниками того времени. Майор Потемкин (1802 г.) во время своего путешествия по Карачаю выявил на горе Шоана (от карач.-балк. *Чуана* – *Святое место, святилище, где хранится закон*) памятник письменности с датой по византийскому летоисчислению. Упоминая об этой находке, де Мариньи (1837 г.) пишет, что Потемкин “вблизи церкви на горе Чуана... он видел также надгробный камень в форме креста; на нем он прочел дату: СФКА – 6621 год от сотворения мира, или 1013 г.н.э.” (*Тебу де Мариньи*, 2002. Т. 1. С. 252).

Лунный календарь. Точкой отсчета мусульманского календаря по лунной хиджре (л.х.) выступает 16 июля 622 г., когда пророк Мухаммад начал переселение [хиджру] из Мекки в Ясриб (Медину). Поскольку исчисление основано на лунных циклах, год по л.х. состоит из 354–355 дней, вследствие чего начало этого года, по сравнению с солнечным календарем, происходит со сдвигом на 11–12 дней. Двенадцать месяцев календаря л.х. следующие: *мухаррам*; *сафар*; *раби 1-й (авваль)*; *раби 2-й (сани)*; *джумада 1-й (авваль)*; *джумада 2-й (сани)*; *раджаб*; *шаабан*; *рамадан*; *шавваль*; *зу-ль-каада*; *зу-ль-хиджжа*. С этим календарем предки карачаевцев и балкарцев познакомились не позднее XI в., что доказывалось эпиграфическим памятником на Нижне-Архызском городище, в котором арабским письмом *куфи* указана

дата “ал-аввал чотыреста трыдцать шестого года” по л.х., т.е. периодом с 26 сентября по 23 декабря 1044 г. (Кузнецов, 1979. С. 118).

То, что карачаевцы и балкарцы пользовались календарем лунной хиджры, наглядно демонстрируется текстами эпиграфических памятников Карачая и Балкарии XVII–XVIII вв.: надмогильные стелы [*сынташ*] 1107 г.л.х. из Карт-Джурта, 1121 г.л.х. из Бийчесынского плато и др. Наименования многих месяцев мусульманского календаря л.х. получили отражение в карачаево-балкарской антропонимии (именнике) – Рамазан, Шагъабан, Сапар, Рабий и др. (КБРС. 1989. С. 797–804). Отметим, что о совершении намаза упоминается в дореволюционной записи предания о князе XVII в. Каншаубие Крымшамхалове, согласно которому он доехал до намеченного места “прежде чем солнце успело пять раз осветить на пути его *ирты намаз* (верно: *эртден намаз*. – *Ред.*)”, т.е. утренний намаз (Г.-Д, 1849. Т. 97. С. 72, 73).

Ориентация по движению луны в исламе связана прежде всего с ежегодными обрядами: дня поминовения пророков (ашура, приходящийся на мухаррам – 1-й месяц календаря лунной хиджры; десятого дня месяца мухаррам мусульманского календаря) (Мусульманский календарь на 2003 год. 1423–1424 год по хиджре. 2002); с этим праздником было изначально связано наименование карачаево-балкарского ритуального блюда *ашур/ашуру/ашыра джырна* (букв. “сечка ашур/*ашыра*”), которое впоследствии стало готовиться в связи с другими событиями (окончанием мусульманского поста (КБРС. 1989. С. 268, 269), появлением у ребенка первого зуба (Текеев, 1989. С. 305)); дня рождения пророка (маулуд, на 3-й месяц); поста (уразы, на 9-й месяц); паломничества (хаджа, на 12-й месяц), а также праздников, один из которых *ураза-байрам* – связан с окончанием поста, а другой – с *курбан-байрам* – жертвоприношением, проводившемся в дни хаджа, вне зависимости от того, совершает верующий паломничество или нет.

Согласно карачаево-балкарским представлениям о ночи открытия врат Тейри (*Тейри эшиги ачылгъан кече*), связывавшейся с летним солнцестоянием, человек, если увидев раскрытие “врат Тейри”, успеет за время их закрытия высказать свое пожелание, то оно непременно сбудется. С исламизацией эти представления слились с идеей о коранической “ночи могущества” (*رقتة القدر*) *лейлат-уль-къадр*, кар.-балк. *къадыр кече*), которая связывается богословами с 27-м днем месяца рамадан (рамазан) мусульманского календаря лунной хиджры.

Хотя начало месяцев по л.х. основывалось на лунных циклах, ориентация по солнцу продолжала играть важную роль в жизни народа и после утверждения норм исламской религии. Это было связано с исламской культовой практикой, где важнейшая религиозная обязанность мусульманина – молитва (*намаз*) – приурочена к фазам перемещения солнца по небосводу (утренний – до восхода солнца; полуденный; послеполуденный – “когда солнце пожелтеет”; вечерний – после заката; ночной – после того, как на западе погаснет вечерняя заря). Добавим, что движение солнца определяет ориентир многих коллективных молитв: еженедельных пятничных *джума-намазов* с проповедью-*хутбой*, праздничных *гаид-намазов*, а в месяц рамадан – ночных *таравих-намазов*. Строгая приуроченность упомянутых праздников к определенным дням естественным образом укрепляла позиции календаря.

Календарь 12-летнего животного цикла карачаевцев и балкарцев восходит к древнетюркскому этнокультурному пласту, отличаясь в этом отношении от японо-китайско-монгольского календарного представления о 60-летнем цикле. Этнографические исследования позволили выявить систему наименований данного вида календарной системы у карачаевцев и балкарцев. Согласно им, годы текущего 12-летнего цикла носят наименования следующих животных:

2008 – *чычхан* (мышь), 2009 – *сыйыр/тууар/ийнек*, ёгюз (корова, вол), 2010 – *кӕплан* (тигр), 2011 – *кӕоян* (заяц), 2012 – *балыкъ* (рыба), 2013 – *джылан* (змея), 2014 – *ат*, *бие* (лошадь, кобыла), 2015 – *кӕой* (овца), 2016 – *маймул* (обезьяна), 2017 – *кӕуш*, *тауукъ* (орел, курица), 2018 – *ит/олла* (собака/волк), 2019 – *тонгуз*, *кӕабан* (свинья, кабан). Данный календарь в Карачае и Балкарии использовали прежде всего при расчете возраста (обычно каждый человек хорошо запоминал год своего рождения, маркированный соответствующим животным), для фиксации важных событий. Но особое значение он приобретал в традиционной системе гаданий, где с каждым годом соотносили те или иные приметы, а годы делили на хорошие, плохие и средние. На этом основании предсказывали урожайность полей, земли, плодovitость скота, опасность (болезнь, смерть, война), судьбу родившегося в данный год человека. Приметы соотносили с характером предстоящего года с повадками животного, которым он обозначен. У карачаево-балкарцев считалось, что год зайца – это период голода и неурожая, а коровы, свиньи, собаки, тигра, напротив, годы сытой, привольной жизни.

Арабский зодиакальный календарь. С календарной системой мусульманского Востока связаны некоторые карачаево-балкарские слова, которые ныне перешли в разряд архаизмов, но имеют, безусловно, арабское происхождение. Сравним эти лексемы с арабскими наименованиями зодиакальных созвездий:

По карачаево-балкарски (КБРС. С. 43, 543, 582; ТСКБЯ. 2002. Т. II. С. 895)	По-арабски (Баранов, 1996. С. 528)
<i>Акӕраб</i> “скорпион”	‘ <i>aqrab</i> <i>أقرب</i> “скорпион”, “созв. Скорпиона”
<i>Сыйыр</i> “корова”	<i>sawr</i> <i>سور</i> “бык”, “созв. Тельца”
<i>Мизан</i> “весы”	<i>mizan</i> <i>ميزان</i> “весы”, “созвездие Весов”
<i>Сарытон</i> астроним, “наименование звезды” (неизвестно какой)	<i>sarafan</i> <i>سرافان</i> “рак, созв. Рака”

Как видим, упомянутые термины являют собой фрагменты арабского зодиакального календаря (аналогичные данные имеются и по соседним тюркам-ногайцам). В лексике карачаево-балкарцев сохранилась масса астронимов, в том числе названия звезд (*Темиркӕазакъ* “Полярная звезда”; *Джарыкъ Джулдуз* – Сириус), планет (*Чолпан* – Венера), созвездий (*Джетегейли Джети Джулдуз* – ковш Б. Медведицы), звездных скоплений и туманностей (*Илкер* – Плеяды; *Кериуан Кӕырылгъан Джол* – Млечный Путь, букв. “Путь истребленного каравана”) и др. Данный факт прямо указывает на то, что традиционная календарная система основывалась на достаточно развитом объеме астрономических знаний.

Календарная обрядность. С системой народного календаря неразрывно ассоциируется календарная обрядность. С началом зимы связано игрище *боранкелди* (“пришла вьюга”), в которых в качестве “хозяев костров” выступали ряженные – *чюйретон* (букв. “шуба наизнанку”). Обряд “зажигания костров” ряженными был призван “поддержать солнце” в борьбе с холодом. Игрище отражало бытовавший среди карачаево-балкарского народа солярный культ.

«В зимовках с 1 по 15 декабря проходила случка овец “къочхар къошуу”. Этот период завершался обрядовой игрой “Боранкелди кюн” (букв.: пришла метель)» (*Шаманов*, 1971. С. 108–117). У рек или источников разводили костры, резали жертвенных животных, пели песни-величания богине огня и ураганных ветров Аджаму/Ажаму, в которых просили, чтобы зима была легкой, метель умеренной и т.д.

В конце декабря особо выделяли девять самых коротких и суровых дней. Световой день в них был настолько короток, что, согласно традиционному мировоззрению, даже молодые овцы не могли насытиться днем, а ночью из-за холода они не могли отдыхать. Свое отношение к ним народ выразил в следующих строках:

Барашки не могут насытиться в эти девять дней,
Барашки не могут отдыхать в эти девять дней,
Льдом покрывается все в эти девять дней,
Лед затвердевает в эти девять дней,
Рассвета не дожدهшься в эти девять дней,
Солнце не светит в эти девять дней.

Во время зимнего солнцеворота (25 декабря) проводили игрище *Кюн къууанч* “Солнечное веселье”, где карачаевцы и балкарцы устраивали гадания по бараньей лопатке (старики), кидали жребий (юноши), рассказывали свои сновидения (девушки). Гадали на будущий урожай, приплод, суженого и т.п. Огонь, зажженный в Новый год, служил символом благополучия и изобилия в течение целого года. Вера в очистительные функции огня обуславливала ежегодный обряд перепрыгивания через горящие бревна, а для девочек – встряхивание подолом над костром.

К той же рождественской обрядности относятся и колядные групповые хождения *Гюппе*, во время которых юноши и девушки, дети в масках животных обходили подворье, распевая колядную песню:

Ой, Гюппе, Гюппе,
Гюппе айлана келгенбиз!
Джыл аууш бла сизге тйлейбиз:
Эгиз табсын келинигиз,
Бири джаш болсун, уучу бол-
сун,
Бирси къыз болсун, ариу бол-
сун!
Гюппе берсенг, этли болсун
гёзенинг,
Гюппе бермей, бизни артха
къайтарсанг,

Ой, Гюппе, гюппе,
Гюппе хождением мы идем!
С изменением года мы за вас молим:
Пусть ваша невестка близнецов родит,
Один пусть молодцем будет, охотни-
ком будет,
Вторая девицей будет, красавицей бу-
дет!
Если дашь нам гюппе, пусть твоя
кладовая мясом заполнится,
А если не дашь нам гюппе и
воротить нас ни с чем,

Битмей къалсын сабан сюрген
сабанынг!

Ой Гюппе, Гюппе,
Гюппе берген – алатон,

Гюппе бермеген – къаратон!

Берчи-берчи, кетейик,
Ёрге-энгишге джетейик.
Гюппе берген – юйреле,
Гюппе бермеген – сюрреле...

Пусть да не взрастет нива
в твоих полях!
Ой, Гюппе, Гюппе,
Кто гюппе даст тот многодетен
(будет, здесь с пивом будет),
А кто не дает гюппе – тот бездетен
(будет)!
Давай, давай мы уйдем,
Вверх-вниз мы успеем дойти.
Кто гюппе даст тот богатство наживет,
А кто не дает, у того жизнь будет
мучительной...

Следует сказать, что при начале колядок в некоторых селениях дети надевали на голову сито (*элек*), заматывали его платками, лицо мазали сажей (*къазан-къара*), надевали шубу наизнанку, брали в руки череп лошади и ходили по дворам с песнями:

Гюппе, Гюппе айлана келебиз,
Гюппе-анасы Сарасан,
Гюппе-атасы Хорласан,
Гюппе бышлакъ урласын,
Терезеден быргъасын,
Терезе тьюбю мырт болсун,
Бышлакъ кётени къурт болсун,
Гюппе берген чоплу болсун,

Бермегенни шыбла урсун.

Или:

Гюппе, гюппе джыя барабыз,
Къарла-анасы Сарасан,
Джукъуладан тоймагъан,
Джукълагъанла туругъуз,
Аузайлагъа болугъуз,
Аузай, аузай, аузайла,
Аузайла бла болмайла,
Аузайладан кетейик,
Гюппе джыя тебреик,
Гюппе, гюппе джыя келебиз,
Гюппе-анасы Джурласан,
Къысыр къалды къаратон,
Гыпы-анасы Тунухан,
Айран-тойда арытхан,

Суу-ызында чабтыргъан,

Суу-ызында эки къаз,

Гюппе, Гюппе хождением мы идем,
Мать гюппе (зимы мать) Сарасан,
Отец гюппе Хорласан,
Пусть гюппе сыр украдет,
С окна швырнет,
Пусть подоконник исчезнет,
А нижняя часть сыра сгниет,
Кто гюппе даст тот пусть богатым
будет,
А кто не дает, того пусть молния
ударит.

Гюппе, гюппе, собирая идем,
Мать снегов Сарасан,
От снов не устает,
Спящие просыпайтесь,
В месяцы Аузай скорее вставайте,
Аузай, аузай, аузай,
С аузаями не насытишься,
От собирания аузай уйдем,
Собирать гюппе начнем,
Гюппе, гюппе, собирая, идем,
Мать гюппе Джурласан,
Полностью бездетной стала,
Мать кефирных зерен Тунухан,
На празднике айрана, усталым
делающая,
У берега реки, заставляющая
бегать,
У берега реки два гуся,

Бири ала, бири боз,
Чардакъ толу тузугъуз,
Айран чакъда тунугъуз,
Къатын аллыкъ джашыгъыз,
Эрге барлыкъда кызыгъыз,
Отджагъада къартыгъыз,
Тукъум болсун артыгъыз.

Один алый, другой серый,
У вас весь чердакъ забитый солью,
В айрановой поре у вас тень,
Молодец у вас не женатый,
И девица у вас на выданье,
У очага у вас старец,
Да будете вы потомственными.

(Каракетов, 1995. С. 103, 309).

Участников коляды принято было одаривать продуктами (мясо, сыр, яйца, сладости и т.д.). Безусловно, праздник своим происхождением обязан христианству, к которому восходит и культ св. Василия и связанная с ним новогодняя выпечка ритуальных фигурных хлебцев *басила/башила бёрек*, имевших форму полумесяца.

Общинные игрища (хождение ряженных, коляда и т.п.) сопровождалось зажжением “нового” очажного огня, который был призван не только обеспечить семью теплом, но и принести в новом году удачу, счастье. Хорошим предзнаменованием (*ышан*) на будущий год считалось, если огонь в очаге горел ярко и потрескивал. В таком, “почетном” (*сыйлы*) огне варили мясо, пекли ритуальные пироги (*хычынла, бёрекле*). Фигурными хлебцами преимущественно одаривали соседей, участников коляды.

Девять дней месяца Тотурну-ал айы или Аузну-ал-айы (февраля) делились на три периода по три дня – *нарт, гурт, балдыраджюз* – и считались суровыми и морозными. В народе существует легенда, в которой мороз говорил о своей силе этих дней: “Я мог бы скрутить рога пятилетних быков, если бы мне не помешал запах новой травы”. Свое отношение к этим дням дети и подростки выражали небольшой песенкой, которая по форме и содержанию весьма близка к жанру традиционных заговоров:

Нарт-гурт!
Нарт-гурт!
Будь здесь,
Поднимись сюда,
Ударь и свали Рамазана!

В последнем предложении скрывается непонятное никому иносказание. Не исключена возможность, что в нем заложена бытовая метафора, которая с течением времени в данном контексте утратила свой художественный смысл. После балдырадджюзов наступало несколько дней “*къаракъыш*” (черной зимы). Они также считались холодными. За ними шли “*нарт кюнле*” (дни нартов), но и они не радовали людей своим теплом.

С приходом весны был связан в Большом Карачае масштабный ритуализированный праздник Чоппа-той. На него собирались со всех соседних иноэтнических обществ, начиная от Абхазии до Осетии. Проходил он в течение месяца и заканчивался жертвоприношениями и всенародным пиршеством. Он приурочивался к дню весеннего равноденствия, т.е. началу сельскохозяйственного года. В пору этого праздника, который длился почти месяц, устраивались и ритуальные танцы, посвященные образу покровителя

изобилия, урожая и цветения Голлу (или Гюл-Голлу, Гюллю-Голлу) (*Каракетов*, 1995. С. 141, 145, 318, 319).

Многие празднества, так же как религиозные ритуалы, карачаевцы и балкарцы проводили около священных мест. В Большом Карачае у священной сосны Джуртда Джангыз Терек исполняли хороводную песню, принося каждую весну в жертву козленка “Чоппа-улакь”. «Весенний языческий праздник назывался “Эллери-Чоппа”» (*Лайпанов*, 1957. С. 39, 40).

На общенародный же весенний земледельческий праздник “Голлу” собирались также в Балкарии. Он, так же как в Карачае Чоппа-той, проводился в середине марта, перед началом весенне-аграрных работ, как ежегодный общенародный массовый календарно-обрядовый праздник весны, посвященный богу Голлу. Приглашались гости из Дигории, Кумыкии, Кабарды и Сванетии. Он длился до трех недель. В нем принимали участие люди всех возрастов, хотя главная роль отводилась молодежи. “Голлу” представлял собой сложный обряд, соблюдение правил которого было обязательно для всех его участников.

Обряд состоял из нескольких этапов: ритуального открытия, исполнения хороводных, массовых танцев, посвященных воспеванию величия и благородства покровителя, спортивных игр, присуждения призов самой красивой девушке и самому смелому парню. Игры сопровождалась национальной борьбой (*тутуш*), перетягиванием веревки (*джиб/жип тартыу*), скачками на отборных конях (*чарши*). Конечно же, основным смыслом обряда было задобрить божество Голлу. Для этого и старались как можно лучше организовать данный праздник. Таким образом, по своей функциональной значимости “Голлу” выходил далеко за пределы общинной обрядности и представлял собой общенациональный весенне-аграрный праздник, посвященный богу плодородия и урожая Голлу.

При исполнении культово-обрядового танца “Голлу”, так же как в хороводе Чоппагъа-барыу, музыка звучала более чем на десяти инструментах: *гыбыт кьобуз* (волынка), *къынгыр кьобуз* (гусли), *мюйюз кьобуз* (рожок), *дауурбас* (бубен), *саз*, *сырыйна*, *сыбызгъы*, *нуну*, *зурна* (виды свирели), *къыл кьобуз* (скрипка), *жия/джыя къыл кьобуз* (скрипка со смычком), *къарс/харс* (трещотка), *кьобуз* (гармонь) и т.д. Успехи в земледелии и летних покосных работах всецело зависели от обилия летних дождей. Поливных земель было очень мало, а потому вся надежда была на погоду.

У карачаевцев и балкарцев сохранилась песня-заговор, которая исполнялась при вызывании дождя в летнюю погоду. Данный обряд проводился, как правило, у реки. Собирались обычно женщины и дети. Они делали куклу, а затем бросали ее в воду, произнося заговор:

Я первенец, я первенец,
Лицо свое первенца открываю
И туманы разгоняю.
Вошь и блоху в воду бросаю,
Выбираю солнце, а не дождь.

Заговор должна была исполнить девочка, которая в семье была первенцем. Подобный обряд мы наблюдаем и у азербайджанцев. «Вызывая дождь, поручали старшей дочери бросить в колодец горсть пшеницы и произнести

овсун: “Я у своей матери первая. Я чернопастая лиса”», – пишет З.И. Ямпольский (Ямпольский, 1971. С. 73).

В честь первого выхода на полевые работы устраивали *сабан той* – “пахотный праздник”, который сопровождался разными магико-религиозными обрядами и увеселениями. В дореволюционных записях карачаево-балкарского фольклора говорится, что к такому дню община целый год откармливала специально выбранного быка. Его, когда наступала пора выхода в поле, выводили из святилища и по его поведению пытались предсказать будущий урожай. Если бык при этом мычал, высоко подняв голову, то это означало, что на верхних полях предвидится хороший урожай, а если он мычал, лениво опустив голову, то урожай ожидался на нижних полях. Затем люди читали *алгыш* (благопожелания), после чего быка приносили в жертву патрону плодородия Дауле, готовили кушанья для общинной трапезы.

Другой вариант празднества ритуальной пахоты состоял в том, что в день выхода в поле группа пахарей рано утром с парой быков и сохой (*сабан агъач*) направлялась на свои участки, расположенные на солнечной стороне ущелья. Здесь начиналась праздничная процедура. Приготовившись к ритуальной пахоте, “изобильный человек” (*берекетли адам*), вывесив зеленый флаг (символ пробуждающейся природы), высказывал мольбу:

Къуанч бла сабан ызгъа барайыкъ,
Бир атханыбыз минг болсун,

Тейрини кёлю тюз болсун,
Бек битсинле сабанла,
Сау эсен ол кюнлеге джетейик,
Къарасына джетгенча,
Агъына да джетейик.
Джерге джаум, эрге кюч
Чомарт Тейриден тилейик...

Да выйдем на пашню с радостью,
Раз посеянное пусть тысячью
станет,
Пусть Тейри добродушным будет,
Пусть хорошо возрастут пашни,
Да в здравье дойдем до тех дней,
Как дошли до черноты,
Дойти нам до белизны.
Земле – осадки, мужчине – силу
Испросим у щедрого Тейри...

К полевым работам карачаевцы и балкарцы приступали с прилетом си-ниц (*сабан чыбыкъ* “пашенная птица”). Ритуал обряда плуга начинался с того, что жители теневой стороны ущелья шли к пахарям, запрягши быков для пахоты и, надев шубы наизнанку, разыгрывали сцену, именуемую *джыл тютюшле* (“дрязги года”). Ряженные обозначали силы, противящиеся намерениям пахарей, и забрасывали борозду камнями. Из дома хозяина участка выходили празднично одетые девушки, которые имитировали звуки кукушки (*гузук*). Услышав их, эта группа пахарей распрягала волов, подводи-ла к борозде девушек, участвовавших в ритуале “закапывания в борозду”. Одну из них, игравшую роль покровительницы плодородия, укладывали на борозду и слегка присыпали, после чего в сцене появлялась соха. Старики своими уговорами выпускали “покровительницу плодородия” на свободу, а девушки за это приносили дары – пироги, крашеные яйца, “пахотную бузу” (*сабан боза*).

Карачаевцы и балкарцы старались выходить на полевые работы сытыми, так как считали, что если услышат голос кукушки “на голодный желудок”, то ждать плохой урожай. Во время обряда первой борозды внимание уделялось быкам. Пока старейшина произносил здравицы в честь патрона урожая

Эрирея, девушки смазывали шеи и рога быков жиром, дабы был достаток в доме, а затем на них вешали калачи (*кюл гютдю*). Если бык взмахом головы сбрасывал их с рогов, то удачливым считался тот, кому достанется “бычий калач”. По распоряжению “главы пахоты” (*сабан баишы*), к хвосту ведомого быка привязывали разноцветные лоскутки.

Коллективная пахота и сев сопровождалась обращением к Тейри, исполнением обрядовой “песни пахаря” (*сабанчыны джыры*), в которой возносились здравицы в честь богов и духов земледелия и пахоты. По завершении полевых работ почве давали возможность “подышать” и разогреться, наблюдая тем временем за состоянием метеорологических показателей. Как правило, посев зерновых проводился с апреля и до середины мая. Первую горсть зерна высевал избранный на такой случай “удачливый человек” (*насыблы адам*).

В цикле весенне-летней календарной обрядности карачаевцев и балкарцев следует затронуть обряды, приуроченные к узловым срокам скотоводческих работ. В жизни горцев успешная зимовка скота и начало приплода были исключительно радостным событием. Они суеверно относились к внешним признакам: если ягненок-первенец был белого цвета, то это считалось исключительно доброй приметой. Услышавшие об этом соседи и знакомые говорили: *рысхы аллынады, насыбны башыды* “впереди достаток, [это] начало удачи”. Такой ягненок как живой талисман благосостояния в течение года окружался заботой и уходом, его купали в молоке. Когда он подрастал, считалось престижным принести его в жертву (*кърманлыкъ*) патронам мелкого и крупного рогатого скота Аймушу и Долаю на торжествах, связанных с перегоном скота на весенне-летние пастбища. Как правило, в жертву приносился именно первенец приплода; такой обычай назывался *чалман кърманлыкъ* (от чалман “плетень”), а жертвенный барашек – *тёлю баш* “глава приплода”. Карачаевцы и балкарцы считали, что такой жертвой они обеспечивают благополучие всего поголовья своего скота, т.е. и материальное благосостояние семьи.

В праздник выхода скотоводов на весенние пастбища пекли особенно толстые лепешки и произносили благопожелания, обращенные к различным патронам:

Тейрини аты бла башлайма,
Акъ кьой башы, кьара кьой башы,

Джудуз кютген – кёк башы,
Барныдан да Тейри ашхы,
Тейрибиз берсин аш-татыу,
Аймуш, Маккуруш бизге
болушунла!

Именем Тейри начинаю,
Голова белой овцы, голова черной
овцы,
Звезды пасет глава неба,
А всех лучше Тейри,
Тейри наш пусть даст еду-смак,
Пусть помогут нам Аймуш и
Маккуруш!

Важное ритуальное значение в данном празднике имела подготовка мяса жертвенного ягненка, голову которого варили, не разделав и не обработав.

Лето. Время выхода на сенокос и жатву хлебов всегда согласовывалось со знатоками календаря (*джыл кайтаргъанла*), а начало работы поручалось “благодатному человеку” (*хурметли адам*). Приступать к жатве, сенокосению раньше условленного срока запрещалось, ибо горцы верили, что это

влечет за собой гнев патронов, посылавших непогоду. “К сенокосу, – писал карачаево-балкарский просветитель М.К. Абаев, – готовятся целую неделю. Молодежь празднует и веселится с гармоникой и песнями по аулу. Ночью же собираются у какой-либо девицы в доме и танцуют там до зари... Старики на сходах определяют день начала сенокоса. Наступает желанный день, и аул подымается в поход с песнями, гиканьем, скачкой, пляской кто пешком, кто верхом”. Обрядовая сторона начала сенокоса и уборки сводилась к угощению соседей (*хоншулукъ*). Те, получив ритуальные пироги, в ответ произносили молитву, чтобы новый урожай послужил на радость и счастье.

Торжественный выход на уборку хлебов назывался *оракъгъа чыгъыу* “выход на серп”, сенокос – *чалкъыгъа чыгъыу* “выход на косу”. У главы косарей (*джыйын башчы*) был помощник, призванный их развлекать и вдохновлять – *теке* (букв. “козел”). Этот “козлобородый” ряженный мог высмеять лень, плохое владение орудием труда, неприспособленность к тяжелому труду и т.п. Осенью все хозяйственные события сопровождались обрядами.

Осенняя календарная обрядность связана с такими устойчивыми традициями в жизни карачаевцев и балкарцев, как посевные и покосные работы, уборка урожая и скотоводство. Первый осенний месяц начинался с коллективной косьбы, которую устраивала община села. В этот день обычно работали немного и почитали его как праздничный. Называли его “*биченнге чыкъгъан кюн*” – “день выхода на покос”. Сопровождался он тем, что резали овец, пекли ритуальные пироги с начинкой и без – лакумы, хичины, готовили хмельные напитки и т.д.

Когда приступали к уборке урожая, согласно обряду, первый сноп должна была связать самая молодая невестка аула. В этом община видела некий магический смысл. Сноп наряжали и привязывали его на видном месте к дереву. Это означало, что пора приступать к осенним земледельческим работам. “Обмолот зерна карачаевцы и балкарцы начинали с заходом солнца, молотили зерно на специальном току с помощью быков, которые топтали снопы копытами, и зерна, таким образом, отделялись от соломы. Во время обмолота пели песню, посвященную божеству, покровителю молотьбы Эрирей нашли отражение труд, уклад... семьи” (*Ортабаева, 1977. С. 29*).

Песня “Эрирей” существует в нескольких вариантах, и каждая из них имеет своеобразный оттенок. Общим для всех остаются молитвы, обращенные к божеству Эрирею с просьбой о хорошем урожае. В этом обряде присутствовал культ быка, корни которого идут в древнетюркскую этническую среду (*Плетнева, 1967. С. 174*).

В наиболее древней молитвенной песне, исполнявшейся хором, указана родословная Эрирея:

Ой, Эрирей келед эл бла,
Эркли джетед джер бла,
Эркли улан Эрирейди билебиз,
Ыстырханны иесиди кёребиз.
Сабанладан ашлыкъ келди,
Ашлыкъдан да кебек кетди.
Эрирей айтылад эл бла,

Ой, Эрирей идет с народом,
Эркли настигнет землей,
Отпрыск Эрки Эрирей, мы знаем,
Супруг Ыстырхан, мы видим.
Из полей пришло зерно,
От зерна отделилась шелуха.
Эрирей, говорится народом,

Къуатлыкъ келед джер бла,
Ой, Эркли улу Эрирей,
Ындыр кючю Эрирей.
Аыйтылгъан Чоппа-улакъ сеники,
Эрирей талакъ бизники.
Къайдагъынгы билмебиз,
Этеринги эт деб сенден тилейбиз.

Изобилие идет с землей,
Ой, Отпрыск Эркли Эрирей,
Гумна сила Эрирей.
Жертвуемый козленок Чоппы тебе,
Эрирея селезенка наша.
Не знаем где твоя сила,
Просим сделай, что должен
сделать.
(ПМ. 1986 г.)

Воспеванием красоты, силы, выносливости, трудолюбия быков люди стремились магически воздействовать на природу. Есть строки, в которых удачно передается, например, ритм их ходьбы на току:

Они двигаются быстрее ветра,
Они сгнивают от тучности.

Одним из мотивов этой, очень распространенной в Карачае и Балкарии осенней обрядовой песни, является культ труда. Люди обещают божествам изобилия и плодородия Эрирею и Золотому Хардару хорошо ухаживать за хлебами, без потерь убирать урожай и быть благодарными своим патронам за доброе отношение к их труду.

Во время веяния зерна мужчины совершали ряд магических обрядов для вызывания ветра. Для этого они вонзали нож в макушку столба с молитвами к духу ветров Горий. После окончания молотьбы вся община собиралась на “*Ындыр той*” (Празднество молотьбы). Это был осенний земледельческий обряд. На видном месте устанавливали первый сноп и зеленое знамя пахарей с изображением круторогого тура. Тамаде преподносили большую чашу с бузой, приготовленной из нового урожая. «В конце сентября завершались основные сельскохозяйственные работы. Это отмечалось праздником “Чоппа”» (Шаманов, 1971. С. 108–117).

Поздней осенью скот переходил с летних пастбищ, и начиналась стрижка овец. Это была массовая работа, куда вовлекалась вся община. “Къыркъар” (стрижка) начиналась после обрядового алгыша-благопожелания, который произносил один из старейших общины. Приведем один из кратких вариантов такого алгыша:

Пусть овцы будут шерстисты,
Пусть козы имеют много пуха,
Пусть коровы дают много молока,
Пусть жеребятся кобылы,
Пусть люди будут степенны,
Пусть мало будет смертей,
Пусть сбудутся наши моления.

В ноябре-декабре обычно проводили случку овец и коз, которая зависела от появления Плеяд на небе. Это считалось у пастухов хорошим предзнаменованием для приплода. Перед случкой овец и коз пастухи исполняли песню-заговор:

Пусть скот имеет богатый приплод,
Пусть волки уйдут прочь,
Пусть приплод будет по два,
Пусть счастье придет восьмирижды,
Пусть бесплодных не будет,
Пусть хищники не тронут ягнят.

Тогда же пастухами в надежде на хорошую зимовку, сохранность поголовья скота исполнялись обрядовые песни-величания, посвященные божествам Аймуш, Маккуруш, Маккуручу, Маккуручу Гыбы-Къатын. Айтуш, оставаясь покровителем овцеводства, божеством, было наделено всеми человеческими качествами. Оно учтивое, почтительное, доброе, трудолюбивое и расторопное, весьма внимательное к своим стадам и берегущее его от хищников и воров.

Маккуруш же представлялся людям в образе огромного козла с длинной бородой, острыми рогами и золотистой шерстью. От его воли зависели приплод и сохранность стада. Божество охраняет коз от зверей и стихийных бедствий. Местом его ночлега была поляна *Милиял Дуркью*. Его очень боятся волки, рыси и медведи. Пастухи, желая расположить к себе Маккуруш, пели в его честь песни-величания. Что же касается Маккуручу и его матери Маккуручу, Гыбы-Къатын, то они покровительствовали случке и созреванию. Горцы приписывали зерновым сверхъестественную всхожесть, поэтому карачаевцы и балкарцы считали “большим грехом наступить на зерно, так же как и наступить на хлеб”.

Годовой круг календарных земледельческих обрядов завершался праздниками “Чоппа-той-оюн”, “Озай”, “Шхайты”, которые как бы суммировали в себе все те сакральные усилия и магические свойства людей и животных, что были затрачены в процессе сельскохозяйственного производства. Поэтому осенний праздник по случаю окончания полевых работ и устройства скота в зимних кошах справлялся довольно торжественно. Как правило, празднество это устраивалось каждой семьей отдельно и сопровождалось принесением благодарственных жертв. Горцы надеялись посредством жертвоприношений снискать благополучие и в предстоящем хозяйственном году. К празднику “Озай” из нового урожая варили специальную бузу (*джора боза*), кисель (*бегене*) и разные сорта пива (*къара сыра, ара-сыра, къанлы-сыра*). Каждая семья закалывала жертвенную скотину, мясо которой раздавала родственникам, соседям.

Весь аграрный сектор – как скотоводство, так и земледелие, – зависел от природно-климатических условий. С ними были связаны различные обряды, которые играли особую роль при засухе. Природные стихии, как отмечалось, были персонифицированы в образах духов-покровителей, которым и адресовались ритуалы поклонения, умилоствления, жертвоприношения. Вплоть до XX в. включительно в Карачае и Балкарии бытовали архаические обряды “вызывания дождя” (*Джангур чакъырмакъ/Джангур чакъырыу*), в которых происходило обливание водой (*суу алышмакъ*), фигурировал ослик, которого расчесывали, завязывали гриву дулей, на голову накидывали платок, украшали цветными лентами и побуждали глядеться в зеркало. Затем его вели по селу для того, чтобы жители могли облить его водой. Нередко участники

мероприятия наряжали обрядовую лопату (*бийче кюрек* “княжна-лопата”) в куклу (*гинджи*), с которой устраивали шествие по дворам с песнопениями, посвященными Тейри и Байрым.

Кроме магических действий сохранились тексты заговоров, произносимых с помощью лошадиных черепов, обращений к громовержцу Чоппе, покровителю молнии Элия (иногда их образы сливались в Элия-Чоппа). В обряде “хождение Элия-Чоппа” мужчины шли к могиле человека, убитого молнией, и очертив вокруг могилы круг (*кюрэн*), брались за руки и под песню “Ойра, Эллири-Чоппа”, проходили несколько кругов то влево, то вправо. Затем старейшина от имени участников обряда обращался к Чоппа с просьбой ниспослать дождь:

Ойра, Чоппа, Тейриден сора сен
тейри,
Ойра, Чоппа, кызыуллукъну кьуу
кери.
Ойра, Чоппа, бир къандыр джерни!
Ойра, Чоппа, ашлыкъ кюёди не
этейик!
Ойра, Чоппа, джауум келе,
себелей,
Ойра, Чоппа, ашлыкъ келе
тёбелей...

Ойра, Чоппа, после
[верховного бога] Тейри ты Бог,
Ойра, Чоппа, убери засуху.

Ойра, Чоппа, землю напои!
Ойра, Чоппа, зерно горит, что нам
делать!
Ойра, Чоппа, дожди [пусть] идут
обильные,
Ойра, Чоппа, урожай [пусть] будет
высокий...

В другом случае, во время шествия с лошадиными черепами, пели песню, обращаясь к Тейри:

Боз тубанла, чачакъ тубанла,
Суулагъа киригиз тубанла!
Чыгыгыыз, суулагъа кириб,
Силкинигиз джитилеге мниб.
Уллу Тейри, хан Тейри!
Булутланы ий, Тейри!
Джауумланы джаудур, Тейри...

Серые облака, рассеянные облака,
Окунитесь в воду туманы!
Выходите в воду окунувшись,
Встряхнитесь, в горы взобравшись.
Великий Тейри, хан Тейри!
Облака ниспошли, Тейри!
Ниспошли дожди, Тейри...

(Малкондуев, 1996. С. 95).

Накануне обряда подростки совершали групповое хождение с песней “Чоппа” по дворам и сообщали жителям, что предстоит жертвоприношение в честь “Чоппа”. При этом подростки (мальчики и девочки) брались за руки, образуя круг, и исполняли хороводный танец *Чоппагъа барыу*. Из общего круга переходили в два, три и так до девятого круга. Последний круг не замыкался. Тем временем хозяева дома одаривали участников танца. Если иногда случалось, что в день танца шел дождь, то в народе говорили, что помог обряд “Чоппа”. Причем эта радость была настолько большой, что, несмотря на дождь и даже ливень, все население общины вместе – от взрослых до детей – пели и танцевали “Чоппа”, образуя большой замкнутый круг.

Праздники в честь Чоппы устраивались у посвященных ему святилищ *Чоппа-дарийгъын*, капищ, камней (*Чоппаны ташы*), где происходило ритуальное жертвоприношение серого козленка. Для этого возле святилищ

устраивали треногу из жердей, куда подвешивали козленка, связанного за ноги. Козленка раскачивали за уши, он кричал и блеял, а устроители праздника исполняли хороводный танец “Эллири Чоппа”. Затем козленка снимали с перекладины и приносили в жертву; обжаривали над костром, не снимая шкуры. Если иногда случалось, что во время праздника молнией поражало какое-либо животное, то это считалось милостью Элии, и в народе говорили, что если Элия забрал душу животного, то урожай будет обильным. Как правило, туша убитого молнией животного очерчивалась кругом, исполнялся танец “Эллири-Чоппа”, а тушу зарывали здесь же. Это место становилось священным.

Иногда женщины наряжали лягушек, затем обращались с мольбой к “матери воды” (*суу анасы*) с просьбой ниспослать дождь, после чего наряженных лягушек бросали в воду; или же имитировали закапывание в землю. При этом хороводом исполняли песню “Просьба дождя” (*Джауум тилек*):

Боз тубанла, чачакъ тубанла,
Суугъа киригиз, тубанла!
Чыгъыгъыз, суулагъа кириб,
Силкинигиз джитилеге
миниб,
Джашнагъыз, джашна,
тубанла,
Кёлле толуб, макъа кёлле
балсунла.
Кюрек къызла чачларын сенде
джуундурсунла,
Уммахан къыз да сени бла
джуунсун,
Джауум тыйгъан, кюн кибик,
учхун болсун...

Серые туманы, бахромою туманы,
Войдите в воду, туманы!
Выйдите, в воде побывав,
Колыхайтесь, на гнедых сев,

Сверкайте, сверкайте, туманы,

Пусть озера, наполнившись,
станут лягушачьими.
Пусть княжны-лопаты в тебе волосы
свои полощут,
А с тобою вместе и дева
Уммахан искупается,
Кто препятствует тебе,
как солнце, палится...

У карачаевцев и балкарцев для вызывания дождя иногда разрывали старые могильники (*оба*), беспорядочно разбрасывая камни, а после дождя эту могилу приводили в порядок.

“При вызывании дождя девушки собирались около реки под деревом, взяв при этом с околomoгильной полосы (*къабырла сыз*) и околосклеповой линии (*кешене тѣгереси*) по девять камешков в правую руку и по девять зерен ячменя – в левую. Качаясь справа налево, постукивая кулачками (*джумдурукъ*) то по правой, то по левой стороне груди, чуть выше сосков, они (исполняли) мелодичную песню, обращенную к... покровителю дождя:

Кёк-Тейриси,
Джер-Тейриси,
Джау-Джангурум – Чуу-Тейриси,
Джаум келтир Джау-Джангур,
Булутланы сау Джангур,
Джауа, джауа джау Джангур,
Кёк тѣшекге ау Джангур,
Къаралагъа айлан Джангур,
Джер ашладан сыйлан Джангур,

Бог Неба,
Бог Земли,
Джау-Джангур мой – Бог Души,
Принеси дождь нам Джау-Джангур,
Подои облака Джангур,
Лейся, лейся, лейся дождь,
На синюю перину упади Джангур,
К народу повернись Джангур,
От земной пищи насыться Джангур,

Джау, джау, джау Джангур,
Булутланы сау Джангур,
Къайдагъынгы билмеймен,
Этеринги эт деб тилеймен.

Лейся, лейся, лейся дождь,
Облака подои Джангур,
Где твое величие я не знаю,
Но прошу просьбу мою исполни.

(Каракетов, 1995. С. 313)

С принятием ислама коллективные моления проводили у берега реки с мольбой к Аллаху о дожде (*джангур тилек*). Обряд сопровождался жертвоприношением. Иногда это сочетали с архаичными обрядами: совершали ритуальное шествие на берег реки, будучи одетыми в овчинные тулупы наизнанку, во время медленного шествия произносили тысячекратную молитву, откладывая на берегу по камешку. Затем отложенные камешки бросали в воду: считалось, что как только омывшая камешки вода достигнет большой воды, моря, океана, обязательно пойдет дождь.

2. ОБРЯДЫ, СВЯЗАННЫЕ С РОЖДЕНИЕМ И ВОСПИТАНИЕМ РЕБЕНКА

Как и у многих народов мира, в семейном и общественном быту карачаевцев и балкарцев сохраняются архаические социальные институты. Основной формой семьи у карачаевцев и балкарцев в XVII в. и по данным археологических материалов (*Мизиев, 1991*) была малая семья. Развитие экономических и общественных отношений, формирование частной собственности на землю являлось главной причиной исчезновения больших семей. Большие семьи, которые наблюдали авторы XIX в., ничего общего с патриархальными большими семьями не имели. Они возникли из-за малоземелья, способствовавшего прекращению выделения семей из отцовского дома. Тем не менее даже в этих случаях старались в рамках небольших усадеб, отделить сыновей, кроме младшего, от отцовского дома и передать им часть недвижимого и движимого имущества. Существование таких коллективов было характерно для многих народов мира.

Согласно предписаниям адата и шариата, супруга обязана была отдавать всю свою жизнь семье мужа, его родителям. Если не было детей – она не отвергалась семьей, а продолжала играть роль супруги и снохи. При этом было немало случаев, когда бездетная супруга брала на воспитание кого-нибудь из детей родственников или же с ее согласия супруг мог привести вторую жену или иметь детей от наложницы. Как правило, такое практиковалось в среде высших сословий, тогда как между крестьянами существовали иные, более жесткие правила поведения. Дворовые крестьяне казаки (муж.) и карауши (жен.) хотя и имели детей, но так как они как и крепостные (*юльгюлю-кулы и джоллу-кулы*), кроме более зажиточных крестьян чагар-кулов и вольноотпущенников, выступали в качестве имущества владельцев, поэтому семейно-брачные отношения внутри этой категории крестьян не регламентировались. В народе говорили “*Тукъумсузгъа адет джок, адет джокъда къуйрукъ джокъ, къуйрукъ джокъда къылыкъ джокъ*” – “Для безродного или бесфамильного нет права, там где нет права рода нет, а где нет рода – поведения нет”. Самое большое число данных категорий крестьян на Северном Кавказе

было в Карачае – около 33% всего населения, не считая азатов, чагар-кулов, которых было до 30%. Только в одном Картджуртском обществе Большого Карачая на 1896 г., т.е. даже после переселения освобожденных крестьян в новые аулы из почти 8 тыс. человек 61% составляли кулы. В других регионах Северного Кавказа крепостные крестьяне имели свои фамилии, на них же распространялись нормы права, регулирующие семейно-брачные отношения.

Семейный быт был опутан большим количеством обрядов. Воспитание в семейных коллективах выступало как один из основных каналов передачи и сохранения традиций и поверий.

С появлением и развитием ребенка связан детский цикл обрядности, в котором маркировались возрастные этапы:

- обряд укладывания в колыбель (*бешикге салу*), проводившийся через несколько дней после рождения ребенка (обычно на 7-й день, иногда через 10–15 дней и даже позже); нередко обряд укладывания в люльку проводили совместно с охранительным обрядом *ыстым-той*;

- сбривание первых волос ребенка (*итлик чачны алы*) через 1–2 месяца после рождения ребенка;

- одевание первой рубашки (*итлик кёлек*) в 3–4 месяца;

- появление первого зуба (*биринчи тиш*) отмечалось приготовлением ритуальной сечки;

- первая годовщина со дня рождения ребенка, по случаю чего выпекался ритуальный “годичный хлеб” (*джыл гырджын*), которым его угощали, чтобы он не спотыкался, не падал и хорошо двигался;

- начало хождения ребенка, с которым связан обряд “начальный шаг” (*ал атлам, джангы атлам*); с ним часто был совмещен обряд гадания с целью выяснения будущей профессии ребенка;

- обряд одевания “штанов всадника” (*ат кёнчек* или *истемелик*) – в 2-летнем возрасте;

- обряд *чёб-чагъар-оюн* “игрище созревания стебля” (был связан с культом божества Чоппы) – в 3-летнем возрасте;

- обряд выпадения молочного зуба (*тиш аушдургъан*);

- обряд обрезания (*сунет этген*) – в 5–7-летнем возрасте;

- обряд жертвоприношения по поводу первого приезда мальчика на кош – в 7–8-летнем возрасте;

- обряд, связанный с первым знакомством с грамотой (*къара таныды*);

- обряд жертвоприношения по поводу первого участия юноши в покосе – в 13–15 лет, что знаменовало собой переход из детско-отроческого возраста в юность;

- обряд включения подростков в праздник (*тойгъа къошулгъан*);

- обряд возвращения юноши из коша (*къошдан тюшген*), ознаменовавшийся дарением отцом лошади;

- обряд первого вышивания (*Озайгъа тургъан*), сопровождаемый ритуалом жертвоприношения покровителю ткачества *Озаю* ягненка и танцем *Озайгъа барыу*.

В семейной жизни карачаевцев и балкарцев появление первого ребенка сопровождалось многочисленными обрядами и поверьями. Непременное желание иметь в новой семье детей выражалось во всех здравицах и в мно-

гочисленных обрядах, сопровождающих свадьбу. “Сабий болмагъан джерде мёлек джокъ” (Там, где нет ребенка, нет и ангела), “Сабийсиз тиширыу – кёгетсиз терек” (Женщина без ребенка – бесплодное дерево) – гласят народные поговорки. В далекую историю уходит культ благопожеланий [алгыш] – пожеланий счастья, долголетия, обилия детей (особенно сыновей).

Религия всячески поощряла появление потомства. Особенно величайшей благодатью считалось рождение сына. Глубокое чувство родовых связей также повышало желание иметь сыновей, без которых прерывалась бы связь продолжения рода (джашы болмагъан тюб болады). Первой обязанностью главы семьи – носителя Традиции предков – являлась забота о продолжении рода. О бездетной семье родные и близкие говорили как о “несчастных” (насыбсызла), а бесплодную женщину и ее мужа называли къаратонла (букв. “черношубые”). Умереть бесплодным, не произведя на свет сына – продолжателя рода – воспринималось не только как ужасное несчастье отдельного человека, его семьи, да и всей общины, но и как наказание свыше. Къаратон – Аллахны джауу (“Черношубый – враг Аллаха”) – говорили в народе, и людей из таких семей считали греховными с самого рождения, причем крайне скардными.

Отсюда и понятно, что отсутствие детей в семье ставило женщину и мужчину в положение неполноценных членов общества. Поэтому бездетность являлась одной из главных причин разлада в семье и разводов супругов. Адат и шариат бесплодие женщины считали самой уважительной причиной для развода и вторичного брака, что для мужчины не составляло особой проблемы. Мужчина имел право более или менее свободного выбора второй жены или наложницы (тос).

Каждый добродетельный отец семейства, как почтительный потомок своих высокочтимых предков, был обязан прежде всего позаботиться о продолжении своего рода, потомства. В его задачу входило произвести на свет как можно больше сыновей и дочерей, женить и выдавать замуж, чтобы дожидаться внуков. После этого он мог умереть спокойно, как выполнивший долг, заключавшийся в том, что непрерывность рода и неугасающий культ предков им обеспечены.

Брак рассматривался прежде всего как ритуальный обряд, служащий делу увеличения и укрепления семьи, средством служения предкам. Поэтому и вся процедура выбора невесты и заключения брака, как правило, мало была связана с влечением молодых друг к другу и даже с их знакомством. Вопрос о браке был делом семьи, в особенности ее главы. Именно он при участии родни решал вопрос о том, когда и кого из сыновей женить, из какой семьи взять невесту.

В семейной жизни карачаевцев появление первого ребенка воспринималось как радостное событие, исполнение желанной мечты, ниспослание Всевышнего. Непременное желание иметь в новой семье детей выражалось во всех здравицах и в многочисленных обрядах, сопровождающих свадьбу. “Сабий болмагъан джерде мёлек джокъ” – “Там, где нет ребенка, нет ангелов”; “Сабийсиз тиширыу – кёгетсиз Терек” – “Бездетная мать, что дерево без плодов”, гласят карачаево-балкарские поговорки.

Религия всячески поощряла появление потомства. Для ислама рождение ребенка любого пола было божественной благодатью. В то же время в тради-

ционных воззрениях карачаевцев и балкарцев величайшим благом считалось рождение сына как продолжателя рода – “джашы болмагъан тюрб болады” – “у кого нет сына у того прерывается род”.

Покровителем всех домочадцев в домонотеистической религии карачаево-балкарцев считался дух дома “Юй-иеси”. Он был призван заботиться о благополучии семьи, охранять ее покой, заступиться за нее в случае бедствий. Так, божество брачной постели Бетдир и его супруга Бетдирхан, чьи изображения на печеных хлебах висели близ супружеского ложа молодоженов, должны были способствовать нормальному браку. Жертвоприношения делались также, чтобы враги брачной ночи Ал-Халасы и Бал-Халасы не смели мешать молодоженам. Они же являлись причиной бездетности.

Бездетность в семье считалась не только как большое несчастье, но и как наказание творца. Бесплодную женщину и ее мужа иронически называли “къаратонла” (т.е. черношубые), что означало “в траур облаченные”. Подобное понимание связано с доисламскими традициями и не имеет ничего общего с исламом, для которого грех человека определяется по поступкам, а не по его рождению. Шариат разрешал в случае бездетности развестись супругам и создать новую семью. В этом случае развод хотя и не поощрялся, но за это не было и наказания. О бездетной семье родные и близкие говорили, что он и она остались в жизни без счастья – “насыбсызла”.

Для “излечения” от бездетности прибегали к различным магическим действиям. Так, достаточно было назвать имя странствующего духа, покровителя духа предков Байчы, чтобы напугать его. Прогоняли также злых духов Ал-Халасы и Бал-Халасы, а также страшного духа Бастырыкъкъан или Бастырык, которые якобы вредили деторождению или как последний дух душил беременную, чтобы у нее случился выкидыш. При смерти матери или ребенка при родах их полагалось завернуть в камыш, положить в *чым*, особое растение и, кремировав, захоронить внутри кладбищ, около ограды. Бездетность часто заговаривали (тукюрюумеш) или заклинали (тиллениумеш). К мулле и знахарям (къарт-къуртха), ясновидящим (билгич, абай-кюмюш) приносили в виде подарка материю на одежду, пироги, барашка или же курицу и рыбу, называя данный подарок “нохта-бау”. Мулла выписывал амулеты “дуа”, которые по способу применения подразделялись на несколько видов.

Если причиной бесплодия признавали простуду “суукъ-чабхан”, перенесение тяжести “тайышхан” или же сильный страх “къоркъуу”, то в результате этих причин ребенок якобы не находил места для развития в утробе матери. Для того чтобы он ожил и получил нормальное развитие, прибегали к известному средству “вытягивания” живота женщины “хатхуну сылатыу”. Этим делом занимались специальные бабки (*салыучула / сылатыучула*). Если эти средства не помогали, то бесплодную женщину водили к святым местам “мазару” и молили покровителей чадородия Уммай-Ана и деторождения Байрым-бийче о ниспослании ребенка. Обычай обращаться к мазару был распространен в Центральном Предкавказье только в Карачае и сюда по разным причинам приезжали как свои балкарцы, так и представители инородческих общностей. Слово мазар сохранилось также в паремии карачаево-балкарцев “Балалы юй базар, баласыз юй мазар” – “Дом (семья) с детьми – базар, дом без детей – могила”, в словосочетании “мазар къысхан”, характеризующем болезнь “*заран ауруу*”, т.е. порчу.

Наряду с мазарами в Карачае и Балкарии существовали многочисленные объекты культа, а также святилища, капища. В этом отношении данные регионы можно сравнить с Чувашией. Такого обилия божеств, причем имевших семейственность, не встречалось нигде на Северном Кавказе. Нет необходимости перечислять их – некоторые из них приведены в главе религии, а другие – с принятием в начале христианства, а затем ислама постепенно превратились в персонажи сказок, преданий, легенд. Их имена можно встретить в поговорках, названиях объектов природы и мест поклонения и религиозного культа. В Карачае и Балкарии почитали рощи “дарийгын-чымыртала”, деревья “иман терекле”, наподобие “Джуртда Джангыз Терек” (Карачай) и “Раубазы” (Балкария), группы деревьев “суаб терекле”, святые могилы “сыйлы/суаб кьабырла”, почитаемые коши “суаб кьошла” и источники воды “шийих суула”.

Обычно бездетные женщины посещали мазары в сопровождении многодетной матери. Они приносили специальные пироги “бёрекле”, “хычынла”, сладости и оставляли их возле святилища, произносили благопожелание о ниспослании ребенка. Бесплодная женщина три раза обходила вокруг святилища, брала горсть земли или кусочек камня. К ветвям почитавшихся деревьев привязывали лоскутки материи с одежды мужчины или женщины. Около “Джуртда Джангыз Терек” обращались к божеству-громовержцу Чоппа и верховному богу Тейри с той же просьбой, оставляя пироги в завернутые в первую рубашечку чьего-либо новорожденного (итлик келек).

Издrevле главным святым местом карачаево-балкарского народа были святилища “Байрым-Ташла”, т.е. Святилище (букв. Камни) Марии. Байрым, наряду с Уммай, почиталась в народе покровительницей деторождения. К святилищам водили бездетную женщину в определенный день Байрымкюн. Обращаясь к ней, она просила, чтобы богиня вняла ее просьбам и дала сына или дочь:

Байрым бийче, бай бийче,
Мен тилейме сенден улан,
Джалынама, джалбарама,
Кьурман-кьор болама.
Байрым бийче, бай бийче,
Саугьаланы юлёшюучю,
Джерге джауум,
Эрге кюч бериучю.
Сени Тейрилигинге инаныбма,
Окьла келтирдим тизгин-тизгин,
Акь-ташха салдым аланы;
Окьла сени джаш мени,
Чилле келтирдим кьанат-кьанат,
Кёк-ташха салдым аланы,
Чилле сени кьыз мени.

Байрым богиня, великая богиня,
Я молю тебя дать сына,
Умоляю, умилюстивляю,
И жертвенно с любовью.
Байрым богиня, великая богиня,
Дары раздающая,
Земле дожди,
Мужам силу дающая.
Верю в твою божественность,
Принесла я стрелы,
Положила на Белый камень;
Стрелы тебе сын мне,
Щелка принесла я много,
На синий камень положила,
Щелка тебе дочь мне.

Обычай хождения бездетной женщины был вызван с просьбой о плодородии. Знахарки (кьарт-кьуртхала) лечили бесплодие следующим образом: резали специально откормленную овцу определенной масти, в теплую, только

что снятую шкуру закутывали нижнюю часть тела женщины, а затем давали ей пить горький настой корней барбариса (тюртю). Иногда предлагали пить натошак воду, принесенную в ночь на новолуние мужчиной первенцем (тюн-гюч) непременно из желоба мельницы, расположенной у “семи дорог” или же из родника “Шийих-суу”.

Использовали также следующее средство. Жаждающая иметь ребенка женщина приходила в дом, где только что прошли роды, брала послед, относила на свое родовое кладбище и закапывала у наружной стены изгороди. А затем она имитировала сцену высиживания цыплят, веря, что этим самым свойства роженицы перейдут и на нее, а злые духи будут обмануты и тем самым “раскрывалась порча”. Основная часть информантов, пожилых карачаевок и балкарок, считают, что самой страшной порчей (хыйны этиу) являлись сломанные иглы, зашитые в шкуру лягушки и закопанные в семи шагах от дома, где родилась женщина. Порчу старались снять различными заклинаниями и приглашали эфенди прочитать суры Корана.

Рождение ребенка считалось великим событием. Задолго до его рождения будущая мать исполняла обряды для облегчения родов и благополучного разрешения от бремени. Например, не полагалось прятать что-либо на себе, а то появится родимое пятно, нельзя было трогать осла или бить его, в противном случае это могло привести к 10-месячной беременности. Чтобы это не произошло, беременная женщина должна была кормить его из своего фартука. О первых признаках беременности невестка оповещала заловку (къайын къыз) или свояченицу (апсын). Принесший первым весть (*суююмчю келтирген*) в таких случаях получал подарок (*суююмчюлюк*). С этого времени мать называли “*сылтаулу*” или “*сылтауу болгъан*” (букв. *с причиной*). А через шесть месяцев о ней говорили “*аур болгъан*” (тяжелая) и она, чтобы не было выкидыша, освобождалась от всех тяжелых работ по хозяйству. Ей запрещалось брать в руки острые предметы, особенно иглу. Если она брала в руки иглу, то полагалось принести в жертву покровителю шитья и инструментов шитья Барас-Бийче курицу. Кроме того, ей запрещалось смотреть на огонь, чтобы у ребенка не было пятен на лице (*аджам сурат*) и т.д. Беременная женщина надевала свободную одежду и старалась не показываться мужчинам на базаре, в торжественных мероприятиях, на похоронах.

Пища будущей матери обычно не отличалась от пищи остальных членов семьи, но полагалось исполнять ее прихоти и предпочтения в еде. Единственное, что ей не полагалось, так это есть красные яблоки, острую и “вчерашнюю” пищу. Все продукты были свежими. За это отвечала старшая женщина в доме, а в состоятельных семьях – старшая “гувернантка” (*дигиза баш* или как ее называли в Большом Карачае *къалпакъчы-къатын*).

Следует отметить, что в некоторых княжеских и дворянских семьях было по несколько жен, и они старались помогать друг другу. Самой старшей считалась *юй-бийче-къатын*, первой после нее шла *токъал-къатын*, затем *суюютке-къатын* и самой младшей считалась *гына-къатын*. Всех звали *хан-чахан-къатынла*. Такая градация была присуща исключительно для обществ Большого Карачая, тогда как в Малом или “Северном” Карачае, в Чегеме, Баксане, Балкарии, Безенги и Холаме многоженство не практиковалось, хотя и не запрещалось. Термин *къатын*, ныне понимаемый как грубое обраще-

ние, в прошлом был почетным и им запрещалось нарекать жен крестьян, последних называли *юйдеги* (тот, кто дома), *эрнек тиширыу* (?).

Беременной женщине не давали также есть “мужские порции”, например, лопатку и голову. Нарушающая этот принцип не могла родить мальчика. Важное место отводилось в этот период времени гаданию на лопаточной кости, бобах, камешках, которых не должно быть больше 41. К гадалщицам (таш-салгъан) обращались с целью помочь истолковать сны беременной женщины и оградить ее от козней злых духов – *алмасты* или *чачлы*, *Ал-Халасы* и *Бал-Халасы*, *Бастырык*, *Азмыш*, *обур* (оборотней), а также покровителей различных болезней – Наджиза, Азза и др. Боялись также духа, покровителя голосов умерших предков или обманного голоса Байчы. Если услышишь голос во сне, то нельзя отвечать словом “Ой”, а то Байчы проклянет тебя, говорится в преданиях карачаевцев и балкарцев. Священники истолковывали их при помощи специальных сонников “*тюш-китаб ачгъан*”. От сглаза и других напастей будущая мать носила амулет (дуа).

Роды происходили в родительском доме. После них молодая мать не могла брать на руки ребенка, не проведя очистительный обряд. Ее сажали перед очагом, чтобы она смотрела на огонь. Ее коленки смазывали топленым маслом и медом, посыпали мукой от очага до порога. Она же кидала сливочное масло в огонь со словами “Аджам-Къатынга бир юлюш, къалгъанлагъа минг юлюш” – “Аджам-Катыну ее доля, а живущим вечная доля”. Аджам-Катын почиталась покровительницей очага и огня. Ее же величали Тёрт-къачлы къатын – Госпожа с четырьмя душами. Первое молоко, называемое “ум-майчыкъ” или “уммай-сют” полагалось впрыскивать в рот младенцу. Если молоко молодая мать не могла сцедить, то говорили, что рассердилась Мать Уммай – Уммай-Ана и напустила на грудь болезнь. Полагалось распустить на грудь волосы и причесывать их со словами “Уммай-Ана, Хуммай-Ата”. Иногда перед матерью разбивали яйцо, которое называли “Байрым-гаккы” – “Яйцо Марии” с целью изгнания злых духов.

Через 40 дней после рождения ребенка молодая мать возвращалась в дом супруга. Традиционные роды происходили в жилище, на земляном полу, устланном соломой и кошмой или войлоком. Роды принимала повитуха (аначы). В комнату, где они проходили, не пускали женщин, чтобы не сглазили. Чтобы отогнать злых духов и предохранить от сглаза, у порога дома ставили железные и серебряные предметы, варили крутую кашу (джырна) из зерен кукурузы или ячменя, которую разносили по соседям. В качестве магического приема родовспоможения развязывали узлы, при этом открывали сундуки, открывали двери. Женщина, приглашенная к роженице, войдя в помещение, должна была потрясти подол платья или фартука и произнести слова “*дженгил этек бла къутулгъун*” – “разрешишь легким подолом”. Если женщину подозревали в дурном глазе, то выдергивали нить из ее одежды или отрезали волос и сжигали возле роженицы, чтобы она почувствовала запах дыма. Для облегчения родов иногда живот роженицы опоясывали или обвивали выползком змеи или проносили над ней петуха, или, пригласив тайком мужа, заставляли его перешагнуть через ее ноги.

Как только ребенок появлялся на свет, повитуха перевязывала пуповину волосяным жгутиком, а затем отрезала ее “*киндик кесиу*”. На ранку сыпали золу. Затем ребенка купали в теплой воде и заворачивали в мягкую ткань.

Сплав серебра клали в воду, а затем добавляли железный предмет. Только в такой воде можно было купать новорожденного. По форме слитого на дно посуды серебра или свинца определяли облик духа, который хотел задушить или причинить вред ребенку. После того, как пуповина засыхала и отпадала, ее зашивали в мешочек и вешали у колыбели. Через 40 дней ее отдавали матери для хранения в шкатулке (*кюбюрчек*). С этого времени на ребенка надевали первую рубашечку (итлик-кёлек).

Если у женщин часто умирали дети, то вновь родившегося купали в корытце, которое перед этим мыли песком, насыпали золу, клали металлические предметы. Считалось, что таким образом новорожденному оказывается меньше почести и злые духи подвергнутся обману. Если в семье рождались одни мальчики, а затем появлялась девочка и, наоборот, в знак благодарности Байрым-Бийче – Богине Марии за ожидаемое макали ногу предшествующего ребенка в мед (*аягъын балгъа салыу*). После этот мед давали вкусить присутствующим женщинам, чтобы обеспечить младенцу “сладкую жизнь”.

Ряд обрядов, проводимых с новорожденным, был направлен на сохранение здоровья младенца в первые месяцы жизни. Так, прежде чем дать грудь матери, пожилая женщина, долгожительница должна была произнести молитву-заклинание, дула через трубочку “быргъы” в ушко младенца, а затем куриным язычком касалась язычка ребенка и в рот ему вкладывала смесь меда и масла. В это время его нарекали именем, которое родители хранили в тайне до обряда “пеленания”. Верили, что выполнение подобного рода имитативной магии якобы обеспечивало раннее развитие речи, слуха и внимания, что приводило к пониманию “птичьего языка”.

Если ребенок часто плакал и неохотно принимал грудь матери, то это воспринималось как следствие сглаза. Дом посещали женщины, к пеленке пришивали яркие лоскутки материи, когти диких животных (волка, рыси), иглы ежа, перламутр и др. С подозреваемого в дурном глазе (аман кёз) незаметно брали нить или кусочек ткани и клали под голову ребенка, на его шею вешали амулет (дуа), заставляли смотреть в реку Кубань.

При этом произносили семь или девять раз заговор:

Суу ызында акъ-таш,
кёк-таш,
Тёреде темир бачхыч,
Аны бла кёкге ёрлеб,
Киштикле бла сабан сюрюб,
Чычханла бла ташыуул
этгинчин,
Сенге кёз тиймесин,
Тийген кёзда дженгил
чыкъсын.
Уф, тюу, тюу, тюу.

На берегу реки белый камень,
синий камень,
В суде (тёре) железная лестница,
По нему на небо, взобравшись,
С кошками поля вспахав,
С мышами пока урожай не собрали,

Пусть тебя не сглазят,
А если сглазили, то пусть он быстро
выйдет.
Уф, тюу, тюу, тюу.

(Каракетов, 1999. С. 189).

Иногда проводили обряд пеленания в том месте, где лежала собака. Для этого трое девушек поднимались на возвышенность, здесь к пеленке ребенка вешали амулет, косточку из собачьей челюсти (*ит-джаякъ балагъын*). Затем приходили к месту, где лежала собака и пеленали ребенка, несколько раз

раскутывая его и закутывая. В целях дарения благополучной жизни ребенку, в его одежду или пеленку зашивали в качестве оберега нить или кусочек ткани, оторванный (срезать было нельзя) с савана покойника.

При большой детской смертности в семье вновь родившегося ребенка, после обряда пеленания, тайно забирали у роженицы и относили к многодетной матери. При этом через несколько суток ребенка как бы выкупали. Это делалось для того, чтобы запутать путь к месту пребывания ребенка. Интересным для этнографов ритуалом является бытовавший до недавнего времени обряд протаскивания больного ребенка через пасть или под шкурой волка – *бёрю хамхотну юсю бла*. После его выполнения, кусочек шкуры и косточку из волчьей пасти подвешивали к колыбели ребенка. При этом знахарка произносила “Ауруунгу, кьоркьуунгу да ма бу алсын” – “Да избавит это твою болезнь и твой страх”. В качестве оберега использовали также просверленный волчий альчик, подвешивая его к колыбели. Девочек протаскивали через мостик, искусственно воздвигнутый на возвышенности из глины. Одним из наиболее действенных оберегов считали змеиный камень. Его добывали с помощью войлочной плети (кийиз-камчи). Он же использовался от простудных заболеваний мочевого пузыря.

Если ребенок сосал во сне пальчики, то говорили, что “Байрымдан сют излейди” – “От Марии молока просит”. Имя Байрым произносили с благопожеланиями также тогда, когда ребенок засыпал, питаясь грудью: “Байрымны кьойнунда чыбчыкь тенгли бир ёсер” – “Пусть он на груди Байрым вырастет величиною с птичку”. При различных заболеваниях, например, эпилепсии (джааш ауруу), которая исходила от духов черных дивов (къара деу), на шею ребенка вешали амулеты, составленные из долек чеснока, косточек из пасти волка, раковины каури.

При данной болезни врачевательница (демиучу) произносила девять раз заговор совсем не понятными устаревшими словами над больным:

Гаммалия Гауаса Гуса,	(Дух коровы) Гаммалия Гауаса
Окъя Элия – Байры-ай,	Золотой Элия – Главный месяц,
Гиди кока.	Гиди кока.

(Каракетов, 1999. С. 137).

При дефиците витаминов или малокровии ребенка относили на кладбище и, положив его на землю, делали семь шагов в сторону дома, затем, возвратившись, отдавали ребенка ожидавшей за кладбищем матери. Его же кормили в течение семи дней кашницей из фарша слабосваренной говядины. Обряд укладывания в колыбель (бешикге салыу) бытует и ныне. Перед торжеством готовили халву, пироги “бёрекле”, “чыкьыртла” и куски вареного мяса от жертвенного животного. Мать новорожденного обязана была приготовить свекрови и свекру подарки “*бешикге салгьанлыкь ючюн*” за пеленание. Затем обменные подарки делались между родителями отца и матери.

Для первенца колыбель и комплект принадлежностей к ней *бешик керек* должна была приготовить мать роженицы. Устройство люльки, именуемой и в Карачае и Балкарии *бешик* “колыбель”, было во многом аналогично люльке соседних народов Кавказа и Средней Азии. Она представляла собой доща-

тый ящик на четырех ножках, соединенных внизу попарно двумя дугообразными перекладинами для равномерного качания. В соломенном матрасе и в дощатом дне колыбели делались отверстия для мочи. Почти однотипным было и пеленание, но названия принадлежностей колыбели у балкарцев и карачаевцев – общетюркские (“сыппа” – костяная трубка для стока мочи, “тобукъ джастыкъ” – подушечка надколенная, “бешик бау” – широкая лямка для ног и рук, “джууургъан” – одеяло, “тешек” – матрасик и т.д.).



Карачаево-балкарская колыбель.
Из фотоархива А.И. Айбазова



Мочеспускательные трубки.
Из фотоархива А.И. Айбазова

В XIX в. отмечали, что у карачаевцев и балкарцев “подстилка в колыбелях бывает сообразно времени года; в более холодное время сначала стелят солому, затем тонкую полостенку, а сверху овечью шерсть, покрытую двумя пеленками; дитя же окутывается сверху еще такую же шерстью, а более состоятельные таким же теплым одеялом и все это сверху привязывается сафьяновыми мягкими бинтами... В более теплое время... подосланную и положенную сверху шерсть или одеяльце” заменяют более легким (Физическое воспитание... 1912. С. 191).

Укачивая ребенка, произносили колыбельную песню “Белляу”. Первый год младенец лежал почти постоянно в колыбели. В таком положении ребенок иногда находился не более часа или двух. После этого полагалось его развязывать и поочередно класть то на правый, то на левый бок с тем, чтобы его голова была не совсем круглой. В некоторых узденских фамилиях на голову ребенка надевали специальную шапочку (*дюркелик бокка*) с обручем из бересты (*тоз*) таким образом, чтобы она плотно прилегала вокруг головы, а затылочная часть оставалась покрытой мягким навершием данной шапки. Этот обряд преследовал одну цель – чтобы голова ребенка была чуть продолговатой.

Начиная со второго года, ребенок спал с матерью. Для кормления младенца мать садилась на корточки и наклоняла к себе на грудь люльку с ребенком. Двойни кормились одновременно, прислонив к себе с обеих сторон две люльки. Во время переездов люльку перевозили на арбе или же в привязанном виде к седлу коня, а ребенка на руках, а иногда сажали его в специальную корзину. Люлька передавалась из поколения в поколение. Ею могли пользоваться лишь самые близкие родственники.

В наши дни традиционная колыбель продолжает бытовать наряду с покупной детской кроватью. Хотя в настоящее время колыбель “бешик” не так распространена, но в прошлом, в суровых южно-климатических условиях, в жилищах с каминным отоплением способствовала сохранению ребенка в су-



Княгиня Гошаях Мырзакуловна Урусбиева (Крымшамхалова) с внуком (начало XX в.).
Личный архив Р.Н. Крымшамхаловой-Боташевой

хости и относительно тепле. Уход за ребенком был тесно связан с обычаями избегания. Мать не подходила к ребенку и не кормила его в присутствии гостей и старших родственников. Мать и особенно отец должны были делать вид, что не имеют никакого отношения к ребенку. Кормление ребенка происходило в отоу – в комнате молодых родителей. В ней выделили также помещение – “сабий иблик”.

Обычно в день пеленания происходило официальное наречение имени. Выбор его сопровождался различными магическими обрядами. Его выбирал кто-либо из родителей отца: девочку нарекала именем бабушка, мальчика – дедушка. Первым называл уже выбранное имя родственник по линии отца или кто-либо из атаула “эрке адам”. “Ат атагъан, ат береди” (нарекший имя дарит лошадь), гласит пословица. Нарекший имя обязан был сделать подарок новорожденному. В свою очередь мать новорожденного готовила ответный ход “крестному”. С этого момента “крестный” становился названным братом и по достижении 7–8 лет дарил коня или жеребенка, иногда барана, ягненка.

При выборе имени ребенку руководствовались религиозно-магическими действиями, призванными обеспечить ему желаемые качества. Стремясь связать имя с добрыми пожеланиями в жизни, мальчикам давали имена, отражающие мужество, силу, храбрость, а девочкам – имена, обозначающие красоту, нежность.



Девочка, 3 года (аул Карт-Джурт, XIX в.).
Личный архив М.Д. Каракетова

Согласно магическим представлениям, имя неразрывно было связано с существом или предметом, которому принадлежит. По тем же соображениям, в семьях, где часто умирали дети, старались дать ребенку такое имя, которое способствовало бы ему долгожительство. Имена иногда служили оберегом. Так, новорожденным наряду с реальным именем, давали имена, воспроизводящие названия животных, птиц: “Кёкюрчюн” (голубь), “Къаракъуш” (ворон), “Къарабабуш” (черная утка), “Тана” (теленка), “Бучар” (оленок), “Кючюк” (щенок), “Берюшай” (волчонок), “Тыйин” (белка) и т.д.

Если в семье рождались подряд только девочки, а сына не было, то ей давали “Болду” (хватит, достаточно), “Къызтума” (девочка, не рождайся), рассчитывая этим самым дождаться мальчика. Иногда заставляли девочку разговаривать “мужским” языком, считая, что таким образом можно будет добиться рождения мальчика. Если же в семье ожидали рождение девочки, то мальчика нарекали мужским именем Тохтар (остановиться, задержаться), Бурул (повернись) и т.д. Мужским именем Тохтар чаще всего нарекали ребенка, после которого родители не хотели иметь детей, или же в тех случаях, когда новорожденные умирали, как пожелание, чтобы ребенок остался в живых.

Среди собственных имен встречались также арабо-персидские, грузинские, еврейские, проникавшие к карачаевцам и балкарцам разными путями и в различные исторические эпохи. Наряду с официальным именем ребенку часто давали как бы “домашнее, обыденное” имя или имя-прозвище (чам ат): Къызчыкъ (девочка), Джашчыкъ (мальчик), Гиназ (князь), Кёккёз (голубоглазый), Айчыкъ (лунная) и т.п.

Через месяц-два у ребенка, говорили, “укреплялась шея” (сабий боюн къатдырады). В 6–7-месячном возрасте его начинали приучать садиться и прикармливать пищей взрослых. К 9–10 месяцам учили ходить. Каждое первое в жизни ребенка действие становилось небольшим семейным торжеством, которое сопровождалось соответствующими магическими обрядами. Большое значение придавалось появлению зубов, первому шагу, переходу через мост или речку и т.д. Когда у ребенка впервые стригли ногти, то тщательно собирали и прятали “от сглаза”. При появлении первых зубов, чтобы “помочь” их безболезненному и легкому прорезыванию, в семье варили из зерен кукурузы крутую “зубную” кашу (тиш джырна). Бабушка младенца брала горсть такой каши и посыпала ее на голову ребенка, приговаривая: “Муну кибик къуюлуб чыкъсын тишлеринг” (Пусть зубы твои выходят так же легко и дружно, как это). Затем ходили по соседским домам, где имелись



Карачаевская девочка, 10 лет.
Фото Ф. Энгеля, конец XIX в.

дети, и раздавали эту кашу как обрядовое угощение. Соседки благословляли растущего ребенка и, чтобы не возвращать чашку пустой, в свою очередь наполняли ее рисом, фасолью, ячменем и т.д.

Немаловажное место отводилось обряду первой стрижки волос. Обычно первые волосы ребенка стригли до того, как ему исполнялся год. Процедуру эту осуществлял молодой мужчина из членов атаула или сосед, обязательно первенец в семье “тюнгюч / тунгуч”. Но более всего предпочитали дядю по линии матери, а в его отсутствие старшего родственника по матери. Если волосы у ребенка росли густо, то говорили: “Ана-къарнашы бай болса, сабийни чачы къалын болады” (Если дядя по матери живет в достатке, то волосы у ребенка растут густыми). Для предохранения волос ребенка “от сглаза” проводили обряд, при котором к волосам на висках прикрепляли комочки теста или пчелиного воска. Любопытно следующее. Первые волосы у ребенка, как и рубашка, как бы предназначались собаке, с именем которой был связан ряд магических действий: эти волосы “итлик чач” (букв. “собачьи волосы”) заворачивали в первую рубашку ребенка, которую называли “итлик кёлск” (букв. “собачью рубашку”), затем все это зашивали в мешочек, который отдавали на сохранение бабушке. Было принято сохранять первую рубашку и первые волосы младенца вплоть до его возмужания. Особое семейное торжество с приглашением гостей устраивали по случаю первого шага ребенка (ал атлам/ биринчи атлам). Это событие нередко совпадало с годовщиной со дня рождения ребенка. Поэтому принято было в этот день проводить обряд выбора будущей “профессии”. На семейный праздник созывались соседские женщины и мужчины старшего поколения. Церемониал заключался в том, что на низенький столик “тепси” ставили мясные пироги “эт хычын”, а вокруг столика раскладывали различные вещи, если это мальчик, то нож, топорик, молоток, книгу, уздечку, плетъ, а если девочка, то куклу, зеркальце, ножницы, книгу. Затем ребенка подводили к столику с предметами и пристально наблюдали: к какому из них в первую очередь он протянет руку. Верили, что это предопределяет будущие наклонности ребенка к занятию. Наконец, отметим, что в прошлом в Карачае и Балкарии практиковался также обряд обрезания “сюннет этиу”. Этот инициальный ритуал пришел к карачаевцам и балкарцам с исламом.

Итак, мы проследили обрядность, связанную с рождением ребенка. В ней отчетливо выделяются обряды-заклинания, обеспечивающие, по народным поверьям, будущую жизнь ребенка, магия жизни, обряды, связанные с исцелением и др. Само обилие обрядов указывает на то, какое важное значение занимал ребенок в жизни его родителей. Карачаево-балкарский материал еще раз подтверждает тот факт, что анимистические верования принадлежат к числу наиболее устойчивых и консервативных. Этот древнейший пласт народных верований и суеверий зачастую играл значительную роль в повседневной жизни народа. С распространением ислама многие из этих древнейших верований получили новое осмысление, приобрели иную окраску, а многие, не вписываясь в мусульманскую идеологию, утратили свою силу и ныне воспринимаются карачаевцами и балкарцами как действия, идущие от язычества. Тем не менее приведенные обряды вызывают исследовательский интерес как в плане реконструкции мировоззрения карачаево-балкарского народа в прошлом, так и в отношении его этногенеза.

3. СВАДЬБА И СВАДЕБНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Изучение семейных обрядов карачаево-балкарского народа позволяет говорить о достаточно консервативном характере их бытования. Как показывают имеющиеся историографические обзоры и тематические обобщения (Смирнова, 1983; Она же. 1977. С. 88, 89) наиболее устойчивой к веяниям современного быта среди них оказалась свадьба и свадебная обрядность карачаевцев и балкарцев.

Изменения, происходящие в обществе, доминирование массовой внеэтнической культуры, несомненно, прямо и косвенно отражаются в обрядовой жизни. В то же время практика показывает, что массовая культура, не связанная с традициями, не приживается в карачаево-балкарской среде, где этнические ценностные ориентиры живы не только в народной памяти, но и в быту. Зачастую в их среде виден обратный процесс – отторжение “чужеродного”, воскрешение и укрепление старого. В целом же традиционный свадебный цикл служит необходимым условием сохранения этнографического облика, менталитета карачаево-балкарского народа.

Балкарцам и карачаевцам известны две основные разновидности заключения брака: брак по сговору (сёз таусхан адет бла) и брак похищением (къачыргъан адет бла) (Шаманов, 1979. С. 82; Карачаевцы. 1978. С. 239). Наиболее предпочтительной, сугубо традиционной считалась и считается первая, бытующая как “карачаевский обычай” (къарачай адет) или “тау адет” (горский обычай). Вторая разновидность имеет свои варианты: настоящее насильственное похищение, похищение с согласия девушки (брак уводом), похищение с ведома всех заинтересованных сторон (брак уходом).

Насильственное похищение невесты против ее воли (зорлукъ бла къачыру/къачырмакъ) всегда воспринималось как унижение достоинства девушки и оскорбление ее родных. В создавшуюся на этой почве конфликтную ситуацию втягивается широкий круг родственников с обеих сторон, активизируется и общественность. Все они прилагают усилия, чтобы уговорить и успокоить оскорбленных родственников невесты. К месту происшествия снаряжается делегация (*келечи*), в которой, наряду с ближайшими родичами девушки, принимает участие и ее мать. Делегация стремится внезапно проникнуть в комнату похищенной. Если похищенная не изъявит свое согласие на брак, то ее сразу же уведут из дома похитителя. В свою очередь, доверенные лица со стороны похитителя стремятся получить у похищенной письменное или при свидетелях согласие на брак. Неудачное похищение не только квалифицируется как противоправное действие, но и рассматривается как позор для жениха и его родни. В этих условиях девушка оказывается перед дилеммой: она может вернуться в родительский дом, передав тем самым похитителя в руки закона, но тогда и она наказывается презрительной кличкой “волоченная девушка” (*сюйрелген къыз* или *сюйрелиб къайтхан къыз* – девушка, вернувшаяся от волочения). Поэтому такая девушка в большинстве случаев соглашается на вынужденный брак или же договаривается о вторичном похищении – похищении по договоренности с невестой.

И противоположность насильственному похищению, два других вида похищения были в прошлом, как и сейчас, не редкостью. Родственники похитителя стремятся возместить “обиду” высокой денежной компенсацией за

невесту. Вот почему в условиях возросшего семейного достатка у карачаевцев и балкарцев наряду с браком по сговору (как наиболее престижным обычаем) бытует брак уводом, хотя последний и считается менее престижным. Похищение невесты против воли ее родителей, но по договоренности с ней самой хотя и носит обрядовый характер, а размеры стопорных денег, преподносимых при улаживании конфликтов, имели жестко определенный размер, в то же время следует отметить, что в семьях, стремящихся сократить свадебные расходы, практикуется брак уходом, правда, и в этом случае расходы бывают немалые.

Как при браке по сговору, так и при браке похищением большое значение в прошлом имел калым (к̆ьалын). В Карачае и Балкарии в прошлом он зависел от сословной принадлежности брачующихся. У биев (князей), например, Карачая он был равен от 800 до 2 тыс. и более руб. серебром, у высших узденей разных разрядов от 800 до 1500 руб., у чанков от 600 до 1500 и более руб., у караузденей разных разрядов 350–400 руб., у каракишей 300 руб., у “государственных” крестьян (азатов) – 200–220 руб.

В прошлом наблюдалась четкая дифференциация калыма на собственно калым (имущество, идущее в пользу семьи невесты) и “кебин хакъ” (имущество, предназначенное невесте на случай развода или вдовства). Следует отметить и то обстоятельство, что если у некоторых народов Северного Кавказа отмечалась сбалансированность калыма и приданого, то у карачаевцев стоимость приданого была намного выше. Иначе говоря, если калым князя был равен от 800 до 2500 руб. серебром, то приданое княжны равнялось от 1500 до 5 тыс. руб. серебром.

Выплата так называемых сговорных денег (*сѣз таусханлыкъ ючюн*) при заключении брака не воспринимается у карачаевцев и балкарцев как брачный выкуп, калым. В то же время в зависимости от материального достатка размеры этой суммы то увеличивались, то понижались. Правда, неизменным оставалось количество предметов, входивших как в калым, так и в приданое. Еще большего размера достигали, впрочем сохраняются и сейчас, другие свадебные расходы – на приданое “берне”, сый (букв. “почет, почетная доля от свадебного стола”), праздничное угощение.

Приданое невест, состоящее из предметов быта (*келинни кюбюрю*), не зависит от взаимных расходов, в частности, от стопорных денег, свадебных подарков и т.п. Считается очень престижным, когда сторона невесты отказывается от стопорных денег, а затем демонстрирует полный комплект приданого берне. Одновременно размеры, состав и качество приданого служат предметом внимательной оценки и недовольства или же восхищения. В тех же случаях, когда невеста оказывается вообще без приданого, ей не избежать упреков и насмешек, называя ее бесприданницей (*тюбсюз-башсыз, кюбюр-чексиз-кюбюрсюз*).

Размеры приданого берне всегда находятся в динамической зависимости от материального достатка семьи и ныне не регламентируются обычаем. В прошлом же число предметов, входивших в приданое, так же как денежные суммы, были жестко регламентированы по сословному признаку. Поэтому, если по дореволюционному периоду еще как-то можно проследить закономерность взаимозависимости свадебных расходов брачующихся сторон, то в настоящее время это практически становится невозможным. Тем не менее

число предметов, входящих в берне сохраняет свою актуальность и в наши дни. При сопоставлении размера и состава свадебных платежей в прошлом и настоящем, а также этих платежей у карачаевцев и балкарцев, убеждает в том, что в прошлом они были более обременительными, чем у соседних этнических общностей региона.

Собственно свадьбе предшествует предсвадебный цикл, центральное звено которого – выбор невесты и жениха. В большинстве случаев родители или другие родственники подыскивали молодому человеку такую жену, которая подходила ему по его общественному и имущественному положению, и в редких случаях молодой человек сам мог сообщить о своем выборе родителям через посредника (*сёлештирген адам* – человек, ведущий разговор). Сейчас все чаще практикуется свободный выбор самих брачующихся. Этому во многом способствуют изменения в условиях массовой коммуникации, завязывания знакомств и предсвадебного ухаживания.

Раньше знакомилась молодежь главным образом во время празднеств календарного цикла, на помочах, девичьих вечеринках-посиделках, на свадьбах и родинах. Устраивавшиеся там танцы были одним из любимых развлечений балкарцев и карачаевцев. В них участвовали все за исключением замужних женщин. Во время вечеринок танцы сменялись играми и песнями-состязаниями юношей и девушек. В устном народном творчестве карачаевцев и балкарцев богато представлена любовная лирика, в частности, лирические четверостишия – инары. “Без инаров не обходится ни одна свадьба, ни одно народное гулянье, ни одна молодежная вечеринка” (*Ортабаева*, 1977. С. 91). В карачаево-балкарской лирике “любовь трактуется как чувство сильное, властное, приносящее одновременно радость и страдание. В то же время она строго сдержанна (*Ортабаева*, 1977. С. 74).

Вот пример состязания юноши и девушки в паре “Играй играй, мой саз”:

Она:

Балалы таукъ сен болуб,
Чёблеб кетген сен болсанг,
Сапран чабакъ мен болуб,
Суугъа кирсем, не этерсе?

Он:

Сапран чабакъ сен болуб,
Суугъа кирген сен болсанг.
Айры къармакъ мен болуб,
Тартыб алсам, не этерсе?

Ну, а если ты превратишься в квочку,
И заклюешь меня (словно зерно),
Я превращусь в форель
И прыгну в воду, что же ты сделаешь тогда?

Ну, а если ты, превратившись в форель,
нырнешь в воду,
Я, превратившись в крючок-удочку,
вытащу тебя,
Что ты сделаешь тогда?

Во время календарных празднеств устраивались традиционные карнавальные шествия “Гюппе айлану”, напоминающие русские колядки (Русская народная поэзия. 1984. С. 26). В них молодежь и дети с пением ритуальных песен обходили дома, а хозяйева одаривали их обрядовыми пирогами. С этими дарами молодежь продолжала веселье и игры возле культовых камней, святилищ “Байрым Ташла” (святилище Марии). Здесь зажигали костры, через которые, состязаясь, перепрыгивали девушки и юноши, устраивались гадания – когда кому суждено выйти замуж или жениться. В завершение все вместе съедали собранные по дворам дары.

Дореволюционные бытописатели отмечали, что на подобного рода увеселительных сходках общение девушек и молодых людей было относительно свободным (Алейников, 1880. № 7; Чурсин, 1901. № 270). Многие наблюдатели выделяли у карачаево-балкаров такие черты характера, как общительность, кокетливость, но и жесткую приверженность к этикету и морально-нравственным установлениям: “Девушки не запирались под замок и в обыкновенной жизни пользуются некоторой свободой. Вечеринки, напоминающие несколько наши посиделки, в большом ходу в Карачае и на Баксане. Перед покосом парни и девушки особенно много гуляют, празднуют. Собираются в доме у одной из девиц и целые ночи проводят в танцах под гармонику. Хозяйка угощает гостей домашними произведениями: пирожками, сыром, бараниной, кашей из проса и т.п., парни же приносят девицам дешевые сласти” (Тепцов, 1892. С. 105, 106). В то же время ввиду кратковременности знакомства с горским бытом, они не могли заметить многих сторон проявления свободы в общении горской молодежи. Например, именно во время описанных выше гуляний и посиделок-вечеринок юноши и девушки находили различные формы выражения симпатии друг к другу. Молодые люди прибегали и к помощи посредников, обменивались залоговыми подарками (*белги*).

Но самым излюбленным местом встречи молодежи все же остались свадебные праздники, именуемые “той-оюн” (свадьбы-игры), которые были очень продолжительными и многочисленными. На них, как писал большой знаток карачаевского быта В.М. Сысоев, “молодые люди... веселятся, поют, танцуют и устраивают игры, старые в это время находятся в отдельном помещении” (Сысоев, 1913. С. 58).

Отношения между юношами и девушками повсюду предполагали исключительную сдержанность. Нормы адата и шариата не позволяли каких-либо вольностей в общении полов, не говоря уже о добрых связях. Хорошо известный в Карачае и Балкарии этикет *к̣ъарачай-намыс*, *к̣ъарачайлылык* (карачайство) строго регламентировал порядок общения полов вплоть до мельчайших деталей среди высших сословий. Он входил в единую правовую систему *К̣ъарачай-джол-джорук*, включавшую помимо указанного *к̣ъарча-намыс* (этикет князей), *чанка-к̣ъылык* (норов чанков), *ёзденлик-т̣ёреле/ёзден-т̣ёреле* (дворянские нормы права), *тау-к̣ъылык* (горский норов), *тау-адет* (горский обычай).

Характерно, что нередко брачные вопросы решались поспешно. Об этом свидетельствуют имевшие распространение браки уводом, когда девушка, познакомившись с юношей на празднике или где-нибудь на специально подстроенных смотринах, принимала предложение и соглашалась на увод, заранее зная, что ее родители не дадут согласия на данный брак. Каждое сватовство, от какого бы жениха оно ни исходило, превышало престиж девушки. В то же время неудачное сватовство (ср. карачаево-балкарскую поговорку: “Девушку сватает сто человек, а выйдет она за одного из них”). Отнюдь не превышало престижа молодого человека и его семьи. Поэтому они часто пытались обойтись без официального сватовства, или заранее принять меры к его благополучному исходу. Одной из таких мер, устраивавшей обе стороны, служил и продолжает служить обычай обмена залогами между юношей и девушкой. Получение залога от девушки было известной гарантией

успешного сватовства; если же ее родители не давали своего согласия, юноша легче отваживается на тайный увоз своей избранницы. Она же, как правило, решалась на такой увоз, будучи уверена, что недовольство ее семьи будет недолгим и между сторонами состоится примирение. Обыкновенно родители шли на мировую со словами: “кеси абыннган джыламаз” (сама споткнувшись да не заплачет). Ответное получение девушкой залога от ее избранника также в значительной степени гарантировало ей замужество. В этих случаях бывало, что девушки решались даже на такой шаг, как тайно от родных в сопровождении молодой родственницы войти в дом избранника и “объявить о своем замужестве”. Таким образом, даже в прошлом карачаево-балкарская молодежь располагала определенными возможностями добрачного общения и брачного выбора.

Добрачное знакомство считалось в прошлом, если не было похищения, непременным условием вступления в брак. В то же время возможности общения и взаимного выбора девушек и юношей теперь неизмеримо возросли по сравнению с прошлым. Совместные учеба в учебных заведениях, трудовая деятельность, посещения культурных мероприятий, встречи на общественных праздниках и т.д. — все это расширило рамки добрачных знакомств. Новой и довольно-таки активной формой проявления взаимного интереса и симпатии служит общение по интернету, мобильной связи.

В карачаево-балкарских селениях были заметны проявления обычаев ухаживания. При этом этикет не позволял, чтобы девушка одна, без сопровождающего ее родственника, оставалась в обществе молодых людей, а тем более, чтобы влюбленные назначали друг другу свидание наедине. Исключается также проявление чувств при встречах не только при родных, но и при знакомых, а равно в общественных местах. На такое поведение молодых людей решающее влияние имеют исламская этика и морально-нравственные нормы.

По-прежнему важную роль в общении влюбленных играют посредники или посредницы. Сохраняются залоговые (*белги бермеклик*), в качестве которых обмениваются кольцами, фотокарточками, именными часами, вышитыми платочками и т.д. Свойственный карачаевцам и балкарцам регламентированный в деталях брачный выбор с сильным социальным оттенком, несомненно, представляет собой отголосок норм феодального уклада.

Как в прошлом, так и ныне брачный выбор ограничивается фамилно-родственной экзогамией, но не в такой жесткой форме, которая исключала бы любую степень родства. С одной стороны, родители часто уже после того, как молодые люди решили вопрос о вступлении в брак, начинают сокрушаться, ссылаясь на родственные связи, с другой стороны, если выбор родителей устраивает, они призывают к тому, что родственные узы давно не поддерживаются по причине дальнего родства, о котором никто и не помнит. Другой пример: бывает, что родители, узнав о выборе сына или дочери, стараются его отговорить, ссылаясь на былую неродовитость фамилии и непрестижность брака. Вообще учет при заключении брака былой сословной принадлежности относится к числу наиболее устойчивых черт быта карачаевцев. Среди балкарцев такая практика отсутствует и проявляется только у тех фамилий, которые принадлежат к знатым в прошлом узденским подразделениям: Адурхасевичам, Будиановичам, Травовичам, Шатибековичам. Большинство

брачующихся сохраняют нормы, согласно которым высшие сословия биев и узденей заключают браки внутри своих сословий. Нет-нет да и проявляется элемент знатности и среди подразделений самих узденей – потомки древних знатных узденских родов стараются сочетаться с равными себе, тогда как с потомками, но уже возведенных в уздени в прошлом вольноотпущенников или каракишей, они стараются не родниться, называя их “ала сыйсыз ёзденледендиле” (они не от столбовых, а от без родовитости и почета дворян). При этом следует отметить, что имущественное положение вступающих в брак отнюдь не является аргументом в пользу нарушения сословной корпоративности.

Признавая достоинства невесты учитывается ее красота, здоровье, возраст, воспитанность, репутация ее и семьи. По-прежнему популярна поговорка: “Анасын кёр да, кызын ал” – “Приглядишься к матери и женишься на дочери”, выражающая расхожее мнение, что дочь наследует от матери черты характера и другие качества, а сын от отца.

Устное народное творчество карачаевцев и балкарцев хранит богатые образцы поэтических произведений “сүймеклик джырла” (любовные песни), в которых запечатлены идеалы возвышенных чувств юноши и девушки. Особенно оригинальны и образны такие жанры, как “айтьши”, “кюу”, “инары”. О некоторых из них уже шла речь выше. Здесь же отметим исключительную популярность в народе поэм “Хорасан” и “Айджаяк” (Хабичев, 1980. С. 102–120), а также “Гошаяк бийчени кюую”, “Къаншаубий”, “Кемисхан”, “Осият”, “Ахмат кыаяда”, “Маджир” и др.

Следует обратить внимание, что подавляющее большинство заключаемых карачаево-балкарской молодежью браков составляют браки по собственному выбору и объявления об этом своей родне. Право на бракосочетание было осложнено рядом запретов – смерть кого-либо в селении, родственников, дальнее родство, сословное различие. У родственников усопшего или своих родственников необходимо было взять *ыразылык* (разрешение). В многодетных семьях родители рано начинают готовиться к женитьбе или замужеству детей и, наоборот, если семья немногочисленна, то с этим не торопятся. В семьях второго типа чаще вступают в брак по выбору родителей либо по собственному выбору, но с учетом мнения родителей.

Свадьба (по-карачаево-балкарски – *той*) – наиболее яркое, празднично оформленное событие семейной жизни. Недаром в карачаево-балкарском языке существует понятие “оформление, наряджение свадьбы” (*тойну джасау*), которого мы не встречаем применительно к другим торжествам. Полнее, чем в других обрядах жизненного цикла, здесь проявляется народное творчество.

В настоящее время среди карачаево-балкарского народа распространены два вида свадеб: полная традиционная (*толу адет бла*), не полная традиционная (*джарты адет бла*). Каждая из них, в свою очередь, имеет локальные и иные варианты. В традиционной свадьбе ее центральному звену – свадебному празднеству – предшествует сватовство (*келечилик джюрютюу/джюрютмек* от “келечи” – посол). Оно состоит из двух этапов – неофициального и официального. Наиболее трудным этапом является первый. Прежде всего зондируется отношение к делу самого молодого человека. Это делается через его друга (*сёлештирген адам*), или старшей невестки дома. Если он,

отдавая дань традиции, заявляет через посредника, что у него нет на примете девушки (кеси сайлагъан, букв. “избранницы”), то происходит предварительное совещание родственников (оноулашыу) для того, чтобы сделать выбор и согласовать его с юношей. Бывает и так, что ни сам жених, ни его родственники не могут выбрать кандидатуру. Тогда ему “дают дорогу” (кесине бошлау). Но если выбор все же падает на определенную девушку, то кому-либо из родственников поручается сделать намек (*сагъыныу*) на предполагаемое предложение самой девушке или же ее родителям, чаще всего матери.

Первый визит наносится как бы случайно. И только при втором посещении открыто объявляется его цель. При этом не только первый, но и второй визит зачастую сводится к обыденной встрече во дворе дома или же где-нибудь в другом месте. И только после того, как сватовство начинает принимать официальный характер, сватов приглашают в помещение (ичкери). К этому времени стороны осторожно наводят нужные справки друг о друге. Наводить такие справки не прекращают и в дальнейшем, когда сватовство приобретает официальный характер. Обычно хозяева приветливо благодарят семью жениха за оказанную честь, но продолжают давать сватам уклончивый ответ: например, говорят, что им надо посоветоваться с кем-нибудь из отсутствовавших на семейном совете родственников или предлагают устроить смотрины жениха и невесты. Во время таких встреч девушка подчеркнуто выказывает свое почтительное отношение к родителям и другим родственникам, покорность их воле; поэтому она, если даже и принимает предложение, то отсылает жениха к своим родителям. В случае отказа, она передает свое решение через посредника.

Как видим, неофициальные посредники и официальные сваты (свахи) продолжают играть важную роль в предсвадебных отношениях сторон. От их умения и старания во многом зависит согласие на брак и предотвращение расстройства стопора из-за “злого умысла” посторонних лиц или же “порчи дела” (хыйны). Придавая исключительное значение искусству сватов, в народе говорят: “Келечи керти, келечи болса, бёрк-агъач къымылдар” – “Будет посетитель настоящим, заставит шевелиться и болванку”. Благополучное окончание неофициального этапа сватовства заканчивается обрядом “разламывания хлеба” (гырджын сындыргъан).

В случае, если вопрос о браке уже предreshен женихом и невестой (*сёз-тауусхан*), предварительное сватовство упрощается. Посредникам остается лишь договориться об организации свадьбы, о времени и порядке переезда невесты. Если же молодые сами решили и эти вопросы, то сватовство вообще отпадает. Но если жених лишь дает свое согласие на избранную советом кандидатуру невесты, то семья полностью берет на себя заботы и расходы по сватовству и устройству свадебного торжества.

Итак, заручившись предварительным согласием девушки на брак, сваты официально переступают порог дома невесты. До этого им приходилось бывать здесь по несколько раз, встречаясь то с матерью невесты, то устраивая свидание жениха с невестой. Поскольку подобные свидания носят тайный, неофициальный характер, то они устраиваются где-либо вне дома. Частота встреч молодых людей зависит от места их проживания, но скорее всего от того, насколько успешно прошло сватовство.

С первого дня официального сватовства сваты, переступая порог дома невесты, открывают “счет подаркам”. Чтобы не “сглазить” доброе начинание, они приносят коробку конфет. В дальнейшем процесс укрепления родственного союза предполагает обязательный дарообмен при взаимных визитах. Число сватов не является строго определенным. В большинстве случаев в роли свата выступает один человек, чаще женщина. Это обычно родственник или родственница одной из сторон, в то же время хорошо знакомые и другой стороне. В качестве сопровождающего выступает родственник жениха. Иногда сватами выступают и сами родители жениха, которые попеременно встречаются с матерью и отцом невесты. Последний вариант чаще всего практикуется в городской среде. Жених участвует в сватовстве только на его неофициальном этапе. При этом он посещает только невесту. Нередко это свидание носит характер смотрин. Предсвадебное посещение женихом и невестой домов своих будущих родственников не практикуется из-за обычаев избегания, хотя визиты юноши в дом избранницы в период ухаживания не возбраняются.

Видная роль в сватовстве и стопоре по-прежнему отводится дядьям жениха, а также его зятю – мужу сестры. Стараются, чтобы сватом был родственник, пользующийся авторитетом. Сватовство рассматривается как исключительно деликатное дело. Страх получить отказ ведет к тому, что в некоторых семьях не преодолено бывшее представление о порче, насылаемой в этих случаях завистниками и недоброжелателями. Поэтому сваты, прежде чем отправиться в путь, нередко прибегают к гаданиям на камушках (*таш салыу*), по лопатке (*джау-орун къалакъгъа къарагъан*). Раньше обязанности первого свата поручались человеку, умеющему гадать, ворожею. Опытные и удачливые сваты или свахи получали неплохие доходы. При успешном завершении дела сваха (*суйюткенек-къатын*) и сейчас вознаграждается (*ишни джюрютгени ючюн*) – обычно отрезом на платье или же шерстяным платком. Опытные свахи обладают удивительным даром красноречия (*сёзге уста, сёзешмекде уста*) – качеством, могущим послужить предметом специального изучения.

Свадьбу со сватовством называют “адетиндеча той” (свадьба по обычаю). Если же свадьба устраивается без сватовства, уводом невесты, то она считается не престижной и называется “келечисиз той” (без сватовства), а невесту нередко упрекают, что она переступила порог дома без сватовства (келечисиз келген). При положительном исходе сватовство завершается сговором (*сёз тауухсан* букв. завершение слов), который подкрепляется денежным залогом (*сёз таухсанлыкъ* букв. за завершение слов, т.е. сговорные). Договоренность может достигаться и без сватовства самими женихом и невестой. Однако и в этом случае существует брачная выплата родне невесты, которая совершается при улаживании отношений после совершившегося брака уводом или уходом. Она носит название “*джарашханлыкъ*” (за примирение).

Процедура официальной помолвки происходит в двух случаях: до переезда невесты в дом жениха или после. Второй обычно бывает при браке уводом или уходом. Для совершения церемонии сговора стороной жениха направляется 3–5 человек. Среди них обычно дядя жениха (глава делегации), зять жениха, младший брат жениха, иногда сват и еще кто-либо из родственников старшей невестки. Делегация везет с собой “сговорные деньги”,

коробку кондитерских изделий, овцу, напитки. Все это дается родителям жениха. От своего имени члены делегации подносят деньги; больше других дают глава делегации и брат жениха, за что им полагается берне.

В доме невесты гостей встречают в кунацкой. Вместе с ними за стол садятся не сами родители или другие члены семьи невесты, а приглашенные для этого родственники. В какой-то момент глава делегации в сопровождении одного или двух свидетелей входит в комнату, где находятся родители невесты, и передает им “стопорные деньги” и подарки. Если невеста еще оказывается в родительском доме, то перед отъездом гостей хозяева называют им приблизительные сроки, к которым они могут подготовиться к свадьбе.

Гостей провожают с ответными, приблизительно эквивалентными, подарками. Если делегации возвращаются “стопорные”, то одаривание в берне ограничивается преподношением одних сорочек. С этого момента дарение со стороны невесты носит название “ал-берне” или “албота-берне”. Подарки вообще обозначаются термином “саугья”. Если со времени сватовства не умер никто из близких родственников или же соседей, то до свадьбы проходит не более недели. Этого времени невесте оказывается вполне достаточно для снаряжения ее в замужество, а стороне жениха – для подготовки к свадьбе.

В предсвадебные дни сторона жениха посылает специальных представителей для приглашения гостей и готовит праздничное угощение. Режут овец (из расчета одна овца на 15 человек) или же хорошо откормленного быка, пекут ритуальные пироги (хычышла, чыкьыртла, бёрекле), варят бузу (боза), реже пиво (сыра) в некоторых семьях разных сортов (*ара-сыра*, *кьарча-сыра* и др.), иногда готовят вино (чагьыр) и раку (аракьы). Получив приглашение на свадьбу, наиболее близкая родня отправляется туда за день-два. Идут не с пустыми руками: с собой несут подарки – “алгыш керек” (букв. поздравления). Это деньги, предметы женского туалета, отрезки на платки, костюмы, кондитерские изделия, традиционная халва. Наиболее близкие дарят овцу.

Из числа их подарков для невесты комплектуют “кьол керек”, редко “кьол-кьачы” или “келинни кьобюрчеги” (невестина шкатулка), а наиболее ценные подарки идут для большого сундука невесты (келинни кьобюрю), куда вмещаются вещи, входящие в состав берне. При укладке вещей в сундук, что происходит накануне или в день приезда за невестой поезжан, они подвергаются скрупулезному обсуждению с точки зрения их престижности или непрестижности. Это – своего рода церемония, которой руководит кто-либо из старших женщин дома невесты, а в роли гида при демонстрации вещей выступает одна из невесток семьи. Первые слова, которыми встречаются друг друга соседки или родственницы, – это “Каков сундук?” (Кьобюрю кьалайды) или “Что уложили в сундук невесты?” (Кьобюрюне не салдыла?).

Процедура укладывания вещей выглядит обычно так. Первую, наиболее ценную, вещь берет в руки старшая женщина (юйде кьатынла тамадасы) и со словами благопожелания новой семье передает ее в руки представительницы семьи невесты, выступающей в качестве попечительницы последней (кьыз джёнгер кьатын). Та, в свою очередь передает вещь женщине, которая будет впоследствии “бернечи” (раздатчицей берне). Ей же выбирают помощницу (*шапунчу*), которая, кроме прочего, вышивала на подарочных передниках разные узоры для пожилых родственников жениха. Комплектование невестиного сундука завершает церемония подготовки к свадьбе в доме невесты.

В доме жениха за день-два до свадьбы происходит распределение ролей: назначается распорядитель свадьбы (*къяуанчны башчысы*), танцев (*бегеул*), продовольственной частью (*гёзен бийче/гумулиячы-къатын*), ответственные за столы (*тепси башчы*) и их помощники (*шапала*), определяются шаферы (*кюёу джёнгерле*) и т.д. Параллельно в доме невесты, кроме покровительницы “къыз джёнгер къатын”, определяется и свита ее сопровождаителей, шаферов “къыз джёнгерле” – 4–5 и более мужчин (юношей) из числа родственников со стороны матери и отца. Назначают старших – обычно зятя или неженатого брата невесты. Особо доверенная женщина (*къалпачы-къатын*) (обычно это одна из младших невесток семьи), выступает в роли наставницы. Они вместе с ней несут ответственность перед семьей невесты за соблюдение порядка и обычаев. В день свадьбы от стороны жениха к ним присоединяется несколько человек: один из них – наставник жениха (*джыграсы*), а двое других – молодые родственники невесты. При браках уводом или уходом невесту до примирения сторон сопровождает юноша из числа ее родственников. Комната, в которой размещается невеста со своей свитой, по традиции называется “отоу” (комната молодоженов). Она обставляется как можно наряднее и к нему приковано внимание на всем протяжении празднества. Если у жениха отсутствует промежуточный дом, где он находится во время свадьбы, то он также находится в *отоу* вместе со своим наставником.

В назначенный день (предпочтительным считается конец недели) с утра снаряжается свадебный поезд. Как и раньше, его стараются украсить как можно пышнее. Если раньше за невестой отправляли повозку в сопровождении всадников, численность которых вообще не ограничивалась, то теперь снаряжают нарядную легковую машину в сопровождении 5–10 и более других машин с друзьями и самим женихом. На главной машине везут так называемый флаг дома жениха (*юйню байрагы*). Этот комплект, в который входят нарядный девичий платок, мужская сорочка, отрез на платье и обручальное кольцо. Свадебный флаг крепится таким образом, чтобы входящие в его состав предметы, привязанные к древку или же к смотровому зеркалу автомобиля лентой (раньше галунами), непременно развевались по ветру. Иногда на капоте этой машины лежит коврик. В отдаленном прошлом флаг свадебного поезда под флагом женихового рода, о чем напоминало сшитое на нем тавро рода жениха над ним – рода невесты. В настоящее время мы имеем дело со вторичной традицией, генетическая основа которой утрачена. Остальные машины, как менее почетные, украшаются разноцветными лентами и плюшем, в некоторых случаях также полотенцем и сорочкой. Перед отправкой поезжан за невестой во дворе дома жениха устраивают “стременную” (*атланган аякъ*), т.е. легкое угощение. Почтенный представитель стороны жениха произносит напутственное слово, призывая соблюдать порядок и следовать указаниям главного шафера (*кюёу-джёнгер тамада*). Раньше в их числе находились гармонистка и наставницы (сестра жениха и старшая невестка). Теперь кроме них в состав свадебного поезда входят десять и более девушек. Что касается жениха, то раньше свадебный поезд отправлялся “большею частью без него” (*Алейников*, 1880. № 19), теперь же жених иногда принимает участие в мероприятии. Но отправляется он не с родительского двора, а как бы незаметно присоединяется в пути или же выходит из “другого дома”.

Из известных обычаев карачаево-балкарцев является временное поселение жениха в “другом доме” своих родственников или соседей. Сохраняется и сам термин для этого дома – “болуш юй”, от “болушуу” – помогающий и юй – дом. Хозяева дома называются “болуш ата” (ата – отец) и “болуш ана” (ана – мать).

Отправление свадебного поезда в прошлом сопровождалось пением свадебной песни, а на всем пути джигитовкой и стрельбой из ружья. Теперь эти игровые элементы поезда хотя и сохраняются, исключая стрельбу, но не имеют того обрядового содержания как в прошлом. Имитацией стрельбы как бы служат звуки клаксонов автомобилей.

При браке с фиктивным похищением интересно поведение родных и близких невесты. Если она “убегает” из дому или от соседей, то ее родители нарочно куда-нибудь отлучаются, другие же домашние (братья, сестры), а также соседи стараются держаться в стороне. Чаше уход устраивается из “чужого дома”, с места работы или же учебы. Иногда свадьбу невесты вместо ее родителей справляет ее бабушка, живущая отдельно. Она берет на себя все хлопоты, связанные с подготовкой свадебного костюма невесты, а также устройство праздничного стола.

В день свадьбы застолье в доме невесты отличается такой пышностью, каким оно обычно бывает в доме жениха. Здесь устраивается угощение. На стол подают традиционные мучные изделия, непременно баранина, соки и воды, сладости домашнего приготовления и покупные. Поезжан встречают звуками гармоники. Те, подъезжая к дому невесты, включают сирены автомобильных сигналов, а затем, оставив машины, с песней и танцами входят во двор. Затягивается свадебная песня “Орайда” (Малкондугев, 1985. С. 104).

Ой, келдик, келдик,
Огъур бла келеик!
Чыкъкъан джерибизден.
Огъур бла чыкъгъанек
Ой, ызыбызгъа да
огъур бла атланайкъ!

Ой, пришли мы, пришли,
Да будет к добру наш приход!
С добром мы явились.
Да Судет добрым
Наш обратный путь!

Поезжанам независимо от возраста отводятся наиболее почетные места за столом – поблизости от красного угла и вдоль фасадной стены. Один из родственников невесты, опытный в застольных церемониях, занимает место тамады. Рядом с ним садится главный шафер жениха. Под руководством тамады произносятся “алгышы” (здравницы). Если дело происходит в теплое время года, то гостей рассаживают во дворе, а женщины помещаются в одной из комнат, по соседству с невестой. Столы разделяются на мужские и женские. Накрывать женский стол во дворе считается неприличным. Если для молодежи устраиваются танцы, то женщины выходят во двор. Во время короткого застолья и танцев сторона (дружки) невесты старается всячески потешиться над поезжанами: юноши и девушки норовят незаметно что-либо подвесить к их одежде, снять с автомобиля колесо или подфарники, устраивают на обратном пути завалы, увлекают гостей в помещения и арестовывают, требуя за это выкуп и т.д.

Если брак совершается уходом, то свадебный поезд останавливается в стороне от места предполагаемого выхода невесты, и процедура усаживания ее и ее небольшой свиты проходит через парламентаров. Их пребывание в доме невесты длится недолго. Раньше, если гости приезжали издалека, то их оставляли ночевать. Бывали случаи, когда той продолжался целые сутки без перерыва. Правда, приличие требовало приезжать с таким расчетом, чтобы выехать в обратный путь в тот же день. К тому же в случае долгой гостьбы поезжане могли остаться без упряжи, которую выкрадывала молодежь.

После небольшого застолья старший шафер напоминает о цели приезда, благодарит за гостеприимство и направляется к выходу. Ему в аллегорической форме напоминают о старинном обычае: например, говорят, что из-за отсутствия регулировщика, который якобы отлучился в поисках одеяния, шлагбаум закрыт. Затем старшая из невестиных подруг объявляет об “открытии дороги”, за что на головы повязываются платочки, а ездовому флаг. До этого времени невесту одевают в специальный корсет (кюбе тюрб) с туго завязанными шнурами, которые должен будет развязать жених в первую брачную ночь. На голову поверх шапочки (окъа-бёрк) накидывают покрывало (ау-джаулуць). Старшая женщина (тамада-къатын) вместе с наставницами проводят ее на пьедестал, покрытый циновкой (джеген).

Доверенные жениха с “флагом дома” вместе с глашатаем поезжане со стороны жениха с пением Орайды начинают путь к дому, где находится невеста. Здесь начинается обряд “эшик бегитгенлик адет” – “укрепление дверей” (затворничество). Перед дверью выстраивается стража (*сакълаулла*) с мальчиком и молодежью, требуя от купцов (*непечиле*) покупки товара. Им приходится здесь прежде всего одарить мальчика, охраняющего двери. Тогда их впускают в помещение, где стоят с покрытыми платками лицами обряженные девушки – невеста и ее подруги. Иногда забавы ради и для маскировки невесты в девичий наряд облачают юношу. Поезжанам предлагается угадать, которая из девушек невеста. Если им с первого взгляда не удастся это сделать, то они попадают в “штрафники” (*тазир*). Зачастую здесь не обходится без подсказки “подкупленной” девушки. После обнаружения невесты предлагается совершить обряд “джегенден тюршюрюу” (снятие с циновки). Шафер продает платок-покрывало “ау джаулуць” в обручальное кольцо (часть “флага”), а подруга невесты одаривает кондитерскими изделиями. Затем предстоит невесте совершить обряд первого шага. Близкие родственники невесты и жениха, обычно их младшие братья подходят к невесте, берут ее за руку и со словами: “Келинчигим, джаным, огъур аякъ бла атлайыкъ” (Невестушка, душенька, я помогу сделать шаг, сопровожу тебя в добрый путь), делают несколько шагов, повернувшись спиной к выходу. В этот момент провожатые затягивают свадебную песню “Орайда” и под звуки гармоники выводят невесту во двор, где сажают ее в автомашину с “флагом невесты” (келинни байрагъы). Здесь начинаются ритуальные причитания родственников невесты. После отъезда невесты ворота запрещалось закрывать до вечерних сумерек.

Рядом с невестой, по правую руку, садится ее наставница, а по левую – сестра или же невестка жениха. Кроме того, с невестой находится кто-либо из ее дружек (къыз джёнгер джаш). Жених вместе со своими друзьями и дружками невесты следуют к соседней машине. На обратном пути веду-



Заброшенный старинный каменный дом с каменной изгородью для молодоженов (отоу) (Карачай, XVIII–XIX вв.) (Реконструкция М.Д. Каракетова)

шая (флагманская) машина взамен “флага” жениха получает “флаг” невесты и украшаются новыми подарками (полотенцами, сорочками), а также и сопровождающие, ведущие машину. При выезде со двора и на всем пути следования устраиваются препятствия и происходят шуточные обрядовые выкупы. Особенно учащаются они перед въездом во двор дома жениха. Для задержания процессии используются камни, жерди, веревки. Претендующие на выкупы мужчины и женщины выступают в лице ряженных в вывернутых наизнанку шубах и масках.

Во дворе дома жениха процессию первыми встречают женщины и дети. Они окружают экипаж в ожидании выкупа. Какая-нибудь многодетная женщина подносит ему выкуп, а к ногам невесты бросает горсть хлебных зерен (иногда стелится коврик). Первым к невесте подходит ребенок, затем ее обнимают пожилая женщина, бабушка жениха и присутствующие женщины по старшинству. К невесте подходит женщина из числа многодетных (“эки насыбы болгъан тиширыу” – “обладательница двухпоколенного семейного счастья”), которая берет ее под руки и они вместе с наставницей медленно направляются в комнату новобрачных *отоу*. Их сопровождают свадебные дружки.

Ввод невесты в *отоу* – один из важнейших моментов свадебной обрядности. Первым, как отмечалось выше, невесту обнимает мальчик, затем ее бабушка. Перед входом в *отоу* невесте на голову бросают мелкие монеты, конфеты, чтобы, как говорят, “во всем было изобилие и богатство”. Заводят невестку спиной к помещению. Когда она переступает порог, непременно с правой ноги, на него стелят кошму или овечью шкурку.

В прошлом, как только экипаж подъезжал к воротам жениха, вперед вырывались всадники с повязанными в гриве лошадей полотенцами или сорочками и исполняли круговой конный танец. Затем они на разгоряченных конях под песню “Орайда” устремлялись в помещение. Опытному наезднику на тренированном коне нередко удавалось совершить этот трюк. Всадник одаривался специальным флагом “отоутъа киргенлик” или “байракъ алыу”

(взятие флага). Данный древний обычай продолжает бытовать во многих селениях Карачая и Балкарии.

К числу исчезающих из быта традиционных элементов свадьбы следует отнести шуточную сцену с бабкой жениха (или соседской пожилой женщиной), которая разыгрывалась у порога дома. Она, подойдя к невесте, громко голосила: “Ий медет, арбазыбызгъа бир джигит тиширыу келиб киргенди. Аны омакълыгъы, ехтемлиги мени чюйретон къарт-къуртханы къайдан тезюб турсун. Хайдагъыз, марджала, мен джииргешлини къюрчегин табдыра къюришигиз къолума, таугъа-ташха кетмей эсем энди джашау къалмады маннга; ах мен джазыкны къыстадыла, четеннге атдыла!” (аи да, в нашем арбазе (дворе) откуда-то появилась бойкая женщина. Вся в пышном наряде, горделивой осанке – да разве не возлюбит она меня, бабу в шубе наизнанку. Добрые люди, разыщите и подайте мою шкатулку, нет теперь для меня приюта, разве только в горных трущобах; сжальтесь, меня несчастную прогнали, выбросили в плетеную корзину). С этой жалобой на пришедшую молодую она разбрасывала в толпе собравшихся свои пожитки – рукоделия, а приспособления для шитья преподносила наставнице невесты. Тогда к бабке подходил мужчина и начинал хвалить невесту, заверяя бабу, что та будет почтительной и любящей стариков и старух. Как поруку тому, он вручал первый подарок невесты – наперсток, завернутый в “чебкенлик” (отрез на платье). После этого бабка меняла тон, обнимала невесту, высказывала ряд напутственных благопожеланий и, уступив дорогу, просила широко открыть двери в комнату новобрачных.

При браке уводом соблюдение многих церемоний традиционной свадьбы, естественно, отпадает, но зато все больше возрождается старый обычай временного поселения невесты в “чужом доме”. Интересно поведение жениха в момент водворения невесты в комнату для новобрачных. До сих пор его участие в свадьбе оставалось довольно-таки пассивным. Постепенное превращение жениха и невесты из пассивных (а на определенных этапах цикла даже как бы незримых, скрывающихся от окружающих) зрителей в активных участников свадебного праздника и стремление ускорить свадебное скрывание новобрачных от их старших родственников и свойственников (Смирнова, 1978; Она же. 1983. С. 62–64, 101, 102, 154, 155, 197, 198). С момента поселения невесты в комнате для новобрачных родственники жениха и приглашенные, особенно женщины, не успевшие приветствовать невесту во дворе, поочередно заходят к ней и просят показать им свое лицо. Прежде чем войти в комнату, они просят разрешения у дружков невесты, регулирующих приток посетителей. Иногда они заходят к невесте с подарками.

Невеста в первый день своего пребывания в комнате, в прошлом – в отдельном доме для новобрачных, по давней традиции располагается вместе с наставницей в сторонке, ближе к углу, где ставят маленький обеденный столик “тепси”. При посещении ее кем-либо из присутствующих на свадьбе, ее голову и лицо ее закрывают большим газовым, реже шелковым платком (*чилле джаулыкъ*). Здесь же за большим столом располагаются свадебные дружки, иногда и жених со своим наставником. В прежнее время невеста на протяжении нескольких дней находилась в углу, отгороженном ширмой (*шымпылдыкъ*), а жених пребывал в “чужом доме”. Это было так называемое свадебное скрывание, дававшее начало обычаям избегания. Позднее стали

совмещать отдельное застолье жениха в “чужом доме” с отдельным застольем невесты, устраивать совместный стол, что явилось одним из важных моментов ослабления свадебного скрывания новобрачных и их активизации в свадебном торжестве.

Джыйын прибывала спустя несколько дней после привоза невесты в дом жениха: требовалось время для собирания невестиного сундука. Теперь, в связи с возросшим материальным достатком, общим сокращением свадебного цикла, она прибывает к вечеру того же дня либо скорее всего на второй день. Сторона жениха тщательно готовится к приему джыйын: заранее заготавливает мясо другие продукты для стола, приглашает в гости как родственников, так и соседей. Получившие приглашение семьи, за исключением близких родственников, снаряжают по одному человеку от семьи, кроме персонально приглашенных. В гости идут с подарками. В зависимости от степени родства дарят от кондитерских изделий до овцы, гости из отдаленных селений предпочитают давать деньги. Подношения называются “кьол гырджын” (букв. хлеб рукам) и предназначаются для невесты и для свадебного застолья.

Ко времени прибытия джыйын совершают ритуал “неках”. В прошлом неках у балкарцев и карачаевцев, как и у других мусульманских народов, совершался во время сговора, перед тем, как условиться относительно калыма. С отменой калыма неках приспособился к новой ситуации, сместившись ко времени свадьбы. Процедура его в основном сохраняется в том виде, в каком она была описана в дореволюционные годы (Шукин, 1913. С. 59). Важнейшая отличительная особенность некаха в наши дни состоит в том, что совершается обязательно эфенди. Никакого брачного контракта, как это положено по шариату, при этом не составляется и никакие записи не ведутся. Традиционно существовал только устный уговор. Правда, при некоторых “фамильных” Коранах в прошлом велась запись бракосочетания по шариату с обязательствами брачующихся друг перед другом.

Как и раньше, в церемонии совершения обряда сами молодожены не участвуют. Они представлены их доверенными по двое молодых людей с каждой стороны. Совершающий обряд вместе с доверенными уединяются куда-либо в укромное место и, взявшись за приставленные друг к другу большие пальцы двоих доверенных, а иногда просто усадив их перед собой, троекратно спрашивает о согласии на брак доверителей. Затем он произносит краткое благопожелание молодой чете. В это время двое других доверенных, стоя, разбивают какой-нибудь сосуд, уронив его на пол.

Вернемся снова к джыйын. Его основная задача раскрывается в народном выражении “кьызы башына бош этиу” (освобождение девушки) путем ввода ее в большой дом и демонстрации приданого (юй керек) и даров (берне). Что же касается участия в свадебном застолье, то ему в настоящее время придается прежнее значение.

Карачаево-балкарский “приводной стол” довольно пышен. Об этом свидетельствует число приглашенных от нескольких десятков до нескольких сотен гостей. Для приготовления одних только мясных блюд забиваются специально выращенные бычок и десяток овец (валухов). Кроме того, для устройства торжественного стола и снаряжения *сый* заготавливаются десятки килограммов сливочного и постного масла, выпекается сотня—другая праздничных пирогов (бёрекле, хычынла, чыкьыртла), готовятся различные

виды халвы, закупаются торты, пирожные и другие кондитерские изделия, фрукты, овощи, несколько мешков муки, сахара и т.п. Оставшиеся от торжества продукты (мясо, масло, мед, пироги и т.д.) отправляются с джыйын (четеннге салыу), а затем эта провизия доукомплектовывается состав большого сыя (уллу сый), или “юй юлюша” (букв. доля дома).

Для свиты невесты, прибывшей на свадебный пир, накрываются обычно два длинных стола – для мужчин и для женщин. Женщин в составе джыйын, как правило, бывает от 20 до 30 и более человек; они находятся в комнате новобрачных вместе с друзьями невесты. При тесноте мужчин размещают за столом вместе с гостями хозяев дома. В этом случае поместить гостей в одном доме жениха бывает затруднительно, нередко приходится сколачивать столы под навесом во дворе или нанимать помещение у соседей. Застолье длится несколько часов с перерывами для танцев, песен, а главное – для исполнения обрядов снятия покрывала (ау алыу – букв. снятие пелены) и раздачи части приданого “юй керек”, а также берне.

Приданое состоит из двух частей: личные вещи и обстановка комнаты новобрачных (отоу керек) и другие вещи домашнего обихода. В первую часть входят комплекты постельного белья, подушки, одеяла, занавески, кийизы (войлочные ковры), ковры, скатерти. Вторая часть выдается через 1–2 года. К ним относятся кровати, трюмо, шифоньер, холодильник, пылесос, у более состоятельных – гарнитур жилой комнаты.

Берне по своему составу также делятся “юй кьач” (букв. содержимое дома) и “юйню бернеси” (берне дома). В юй кьач обычно входят ковер для родительского дома жениха, пуховый платок для свекрови (аналыкъ джау-лукъ), золотое кольцо для нее же (аналыкъ джюзюк – материнское кольцо), отрез на костюм или костюм для свекра, пуховое одеяло и матрац для него же. Именными подарками одариваются ближайшие родственники жениха: дед, бабушка, сестры, зятья и невестки дома. Исторически институт берне возник как форма демонстрации мастерства девушки в искусстве рукоделия. Выходя замуж, она одаривала своими изделиями родственников жениха, которые судили о мастерстве невесты по подаркам.

Обряды ввода невесты в “большой дом”, т.е. в помещение родителей жениха (уллу юй) и снятие покрывала имеют несколько вариантов, во многом зависящих от формы заключения брака – по сговору, уводом, уходом. Варьирует прежде всего полнота обряда, а также и последовательность его элементов. Зачастую невесту приводят в родительский дом раньше, чем в комнату для новобрачных. При браке уводом иногда происходит раздача части приданого и берне.

Типичный традиционный вариант заключается в следующем. Специально назначенная со стороны невесты опытная в обрядах женщина, обычно именуемая “бернечи” (раздатчица даров), снабжает невесту несколькими платками (шалями) и сообщает о готовности к вводу в “большой дом”. К дверям молодоженов (отоу) с пением “Орайды” подходят несколько молодых мужчин. Заплатив выкуп исполнительницам обряда за вывод невесты из отоу, они выводят обряженную невесту и под звуки гармоники направляются в комнату, где, стоя вдоль стен, находятся родственники жениха. Впереди процессии идут мужчины – представители жениха, за ними ведут под руку невесту ее наставница, сестра и сноха жениха, а также другие сопроводи-

тельницы. Шествие замыкают дружки невесты, которые несут большой кованный сундук с приданым, чемоданы и узлы с подарками. При появлении процессии на пороге комнаты песни и звуки гармоники умолкают и раздаются приветствия – благопожелания.

Процессия останавливается в центре комнаты, в том месте, где с потолка свисает фигурный пирог – символ благополучной жизни. От присутствующих на церемонии подходит почтенный старец (сыйлы адам), которому подают чашу медового напитка (алгыш аякъ). Держа чашу обеими руками, он произносит здравицу (алгыш) в честь молодых. Затем он преподносит чашу для первого глотка “счастливого растущему мальчику”, после него пускает чашу по кругу, а сам отламывает кусочек ритуального пирога или халвы. В это время какая-нибудь почтенная женщина осыпает голову невесты сладостями и мелкими монетами, “чтобы у молодой четы была жизнь в достатке”. Такой ритуал соблюдается во время ее ввода в “большой дом” (Чурсин, 1913. С. 130).

Отпивая из чаши и закусывая пирогом, присутствующие высказывают благопожелания молодым и их родителям. Наиболее употребительно древнее благопожелание, которое начинается с обращения-гимна к верховному божееству Тейри: “Тейри онгартсын, Тейри джалбарсын, Онг джюрютсюн, Онг айландырсын, Игилик бери болсун, Аманлык кери болсун” – “Пусть Тейри благословит, Пусть Тейри благосклонится, Пусть Тейри защитит в жизни, Да пребудет благополучие, Добром пусть оплатит, А зло пусть отступит”.

В некоторых новых вариантах имя Тейри опускается, а упоминается Аллах. В них заключены наставления молодым “как жить”, к чему стремиться, чего остерегаться”:

Да будет счастливая наша сноха,
Не слишком шумлива, не слишком тиха.
Пусть озарит она радостью дом,
Как солнышко землю безоблачным днем

Чтоб мужа – побила,
С роднёю сжилась,
Как мясо и жилы,
Как щека и глаз...
Детей пусть родит она самых счастливых,
Самых здоровых, самых красивых,
Душою белых, волосом – черных...
Пусть дочери будут чесальщицы шерсти,
А сыновья пастухами...
Да будет юнец у старших учиться,
Да будет мудрым совет их и суд,
Жили, по-горски – значит трудиться,
Жить по-горски – дружба и труд...
(Сто истин. 1984. С. 108–111).

Во время благопожеланий присутствующие повторяют: “Пусть будет так” или “Амин Аллах”. Затем приступают к обряду “открывания лица” молодой (ау джаулугъун алыу – букв. снятие шалей, которых обычно бы-

вает несколько). Проведение обряда в одних случаях поручается пожилой родственнице, называемой “матерью счастливой семьи” (насыблы юйдегини анасы), в других, по более древнему обычаю, – мужчине, приходящемуся дядей. Со словами благопожелания молодой человек, открывающий лицо (ауун алгъан) подходит к ней и обеими руками поочередно снимает с ее лица платки. При этом он, обращаясь к присутствующим, спрашивает: “Если решаете, то я позволю себе первым взглянуть на лицо нашей невестки” и “Хороша ли невестка?”. В ответ слышатся возгласы: “Красивая невестка!”, “Да не сглазить бы!”, “Молода, хороша!”. Или же иначе: “И стоило нам убиваться с почестями? Наш сын красивее”. Затем кто-либо из родственников невесты произносит ответное слово, в котором благодарит собравшихся за оказанную честь. Наряду с описанным церемониалом имеются его другие, несколько упрощенные варианты. Например, у порога “большого дома” невесту встречают родители жениха, затем к ней поочередно подходят другие родственники. При этом лицо ее слегка приоткрыто, а на голове вместо нескольких покрывал – одно единственное. Когда ее представляют родне, она легким кивком головы выражает свое почтение. В это же время к ней подводят ребенка. После этой церемонии молодая, с сопровождающими лицами возвращается к себе в комнату. Отныне она навсегда остается с закрытым лицом перед родителями жениха и другими его родственниками.

Наличие вариаций в одном и том же элементе обряда говорит о процессе его видоизменения, в данном случае в сторону его упрощения. На это указывает и следующий за вводом невесты в “большой дом” осмотр ее приданого и подарков. Это как бы второе отделение всей церемонии. Невеста возвращается к себе в комнату, а в комнате родителей начинается демонстрация приданого и подарков невесты. На авансцену выходит “бернечи”, руками которой вещи сложены в определенной последовательности, с учетом степени родства и их свойства, сундуки, подходит ребенок, которого усаживают на него. Бернечи вручает ему первый подарок – игрушку за “разрешение вскрыть сундук”. Затем из раскрытого сундука он достает наперсток для бабки дома, это называется “кюбюрчек ачханлык” (за вскрытие шкатулки). Потом в последовательном порядке вынимаются по значимости подарки “юй къач”. Вслед за этим идет распределение менее престижных подарков. Бернечи исполняет свои обязанности с особой тщательностью. Взяв в руки тот или иной подарок, она подробно характеризует его качество и называет одариваемого, его естественное отношение к семье и т.д. При этом подарки передаются сначала молодой женщине из дома жениха, которая, в свою очередь, отдает их сидящей чуть поодаль самой старшей женщине. Та, как бы проверяя свертки, складывает их горкой рядом с собой. Затем происходит показ части приданого “юй керек” – пуховых одеял (инайлы джабыу/пух джабыу), подушек (джастькы), ковров (кюйюз), в том числе войлочных кийизов и т.п. В отдельном чемодане или узле собраны девичьи наряды невесты, предназначенные для “снятия” их в новой семье. Обычно демонстрируется одно выходное платье (*баш чепкен/джыйрык/жыйрык* – главное платье), а все остальное, в количестве от пяти до десяти и более вещей, передается без демонстрации. Чем больше молодая снимает платьев, тем похвальнее о ней отзываются. Девичьи платья невесты разбираются потом молодыми девушками-родственницами и знакомыми жениха. В свою очередь родители жениха

преподносят невесте новые наряды: костюм, платье, туфли и т.п. Церемония завершается одариванием присутствующих небольшими сувенирами. Для этого в дом невесты для женщин передают передники (хотала/албота), а для мужчин – несколько сорочек и полотенец. Из отдельного чемоданчика (къыз кюбюрчек) одариваются дети. Им достаются носовые платочки, туалетное мыло, гребешки, расчески, зеркальца. Два-три специальных подарка выделяются “держателям шеста” – “къурукъ тутханлыкъ ючюн”. Последние – это двое или трое молодых людей, которые держат над головами сидящих и в сторону бернечи тросточку или шест. Та в результате благодарит их за его труды и “украшает” шест (къурукъ) подарками.

Под конец своей гостьбы джыйын уведомляется о проведении обряда неких, некоторые из близких родственников невесты встречаются с женихом, а тем временем женская часть свиты, готовясь к возвращению, собирает и укладывает кушанья со свадебного пира в специальные короба. Это – пироги, сладости, куски мяса. Семья жениха готовит особые короба с продукцией поручительнице и наставнице, как главным персонажам обряда снятия покрывала. Сюда обычно входят не менее 60 пирогов “берекле” и слоеных пирогов “кърым хычынла” или “хоздархан-хычынла”, не менее 50 штук песочной халвы (*хурбай халуа*), сахарной халвы (*сахан халуа*), коробки конфет, часть овечьей туши (*кесген малны учасы*).

По возвращении джыйын все привезенное распределяется между ее участниками, а они, в свою очередь раздают доли (*юлюшле*) соседям. В разных местах обычай распределения кушаний со свадебного стола называется по-разному: “ау алыргъа баргъанланы гырджыны” (хлеб снимавших покрывала), “джыйынны гырджыны” (хлеб джыйына), “джел гюттю” (ветряная пышка) и т.д. Ветряную пышку использовали и для других обрядов: завернув ее в ковер, передавали в дом невесты с вестью о том, что дочь такого-то увезена. В прошлом такой обряд сопровождали еще и пятью маленькими пышками (хам-балатдюу), пятью кусками кольчуги (беш кюбе бусхул), пятью сломанными наконечниками стрел (хомпарачылыкъ). Всего полагалось передать 15 вещей. Подобный обряд существовал у князей и узденей.

И хозяева, и гости стараются провести застолье большой свадьбы (*уллу той*) чинно, в духе народных традиций. Этому во многом сопутствует следование традиционному этикету, известному в народе *къарачайлылыкъ* или *къарачай-намыс, тау-адет*. Умеренность в пище и питье, учтивость и корректность к тамаде, сотоварищам по столу считаются главными добродетелями поведения. Напротив, чье-либо опьянение, как и непослушание старшему за столом является позором для всех присутствующих.

В основном новобрачные в первую ночь после приезда невесты не видятся. Молодой приходит к жене во вторую или же третью ночь после отъезда джыйын. Его приводит кто-либо из родственников, выступающий в роли наставника. В старом свадебном обряде молодежь устраивала шумную абстракцию, испытывая терпение новобрачных. Это были игровые действия, связанные с былой половой табуацией. Теперь они утрачены. Молодой в сопровождении наставника чувствует себя абсолютно свободно. Открыв двери, наставница невесты, подготовившая помещение, удаляется вместе с наставником жениха, оставив молодых наедине. С рассветом наставник будит молодых и уводит жениха. Благополучное окончание первой брачной ночи как

начала совместной супружеской жизни означает, что функции наставницы выполнены, и она вместе с друзьями готовится к возвращению. Наставник и наставница, провожая жениха на утренний чай, первыми узнают, сохранила ли невеста девственность. После брачной встречи невеста взамен свадебного платья надевает нарядную одежду или костюм, подаренный семьей жениха – “юч чебген”.

Прежде чем перейти к послесвадебным церемониям, вернемся к устройству большой свадьбы, сопряженному с приемом многочисленных гостей. Устройство свадебного стола требует от семьи жениха больших расходов. Правда, гости (преимущественно женщины) не приходят с пустыми руками. Дальние родственники и соседи приносят кондитерские изделия, а теперь все чаще делают денежные взносы, в селах близкие родственники дарят по овце или же соответствующую сумму денег. Карачаево-балкарский стол издревле был богатым и разнообразным по количеству блюд (хычын, бёрек, халуа, чыкьырт, эт, сохта, джерме, боза, джапу и др.). К угощениям относились также фрукты, соленья, варенье, соки. По традиции самые большие расходы идут на мясо. Например, для устройства большого свадебного стола приобретаются до 10 валухов и специально откормленный бык. Часть свадебного стола, как мы отметили выше, отдается свите невесты. Еще одна часть составляет так называемую долю родителей (юй юлюш) или “уллу сый”, которая отправляется им через 5–7 суток по завершении свадьбы.

В состав большей части (уллу сый), снаряжаемой в качестве подарков от свадебного стола из дома жениха в дом невесты, входят несколько голов овец (наставнице, снохе или зятю) и обязательно задняя часть туши быка (родителям). Иногда вместо этого дарится бычок. Обычный состав большого сыйя, кроме мясной части, включает в себя несколько мешков высокосортной пшеничной муки, мешок риса или пшена, сахар, ведро топленого или сливочного масла, ведро меда и множества кушаний с праздничного стола. В основном это те продукты, которые не подвергаются порче, находятся в доме родителей невесты, другие же раздаются родственникам и соседям.

К числу важнейших послесвадебных церемоний, совершаемых с участием наставницы и дружек невесты, относятся обряды перевода жениха из “другого дома” в комнату новобрачных, а затем в “большой дом”. Первый из них факультативен: он зависит от того, скрывается ли новобрачный в “другом доме”; второй бытует всегда. В своей совокупности они называются “джашны башына бош этиу” (вызволение юноши перед родителями, т.е. снятие скрывания).

Реликт древнего обычая поселения новобрачного в “другом доме” среди карачаевцев и балкарцев продолжает существовать повсеместно. Принятие на себя обязанностей хозяев “другого дома” влечет за собой соучастие в свадебных расходах. Хозяева “другого дома” должны устроить угощение друзьям и молодежи, которые приходят сюда со свадьбы. Если “другой дом” как бы неофициальный, то у его хозяев расходы на угощение бывают минимальными, зато они лишаются обрядовых подарков “болуш юйню бернеси” (берне дома болуша). В свою очередь получение берне влечет ответную реакцию одаривать невесту, а иногда и жениха. Такое взаимоодаривание, естественно, укрепляет отношения искусственного родства. Молодые называют этот дом “болуш юйюбюз” (наш дом болуш), его хозяина – “болуш ата” (отец болу-

ша), хозяйку – “болуш ана” (мать болуша). Члены дома, в котором находился жених, называют его “болуш джаш” (сын болуша).

В день выхода из болуша хозяева дома готовят праздничное угощение – “выводной” стол. Дружки невесты в полном составе приходят к ним, прихватив с собой “долю жениха” от праздничного стола и подарки хозяевам дома. После недолгого застолья, в котором непременно принимают участие хозяин дома, жених в сопровождении дружек невесты и хозяев дома, с пением и танцами направляются в родительский дом. В начале они без особых церемоний входят в него, затем довершается обряд ввода молодожена в “большой дом”. Данная церемония во многом повторяет ввод в “большой дом” невесты. Инициаторами его выступают дружки и наставница невесты. Они возглавляют процессию: впереди идет главный дружка невесты “къыз джёнгер тамада”, за ним, в окружении свиты, жених и наставница невесты, а также названные родители из “чужого дома”.

Переступая порог дома родителей жениха, дружки заводят свадебную песню “Орайда”, пускаются в пляс, начинают шутить. Хозяева встречают гостей стоя с подносом ритуального кушанья и чашей для здравницы “алгыш-якъ”. Сделав почетный шаг в танце, глава дружек обращается к собравшимся со словами: “Да будут у вас дни и ночи в празднестве!”. Собравшиеся отвечают: “Да будут вам сопутствовать блага и долгая жизнь!”. Затем он, а следом и другие дружки обходят круг родственников жениха, пожимая руки. Старший в доме, которому передают чашу благопожелания, произносит приветственное слово, с ответным выступает главный дружка. Старший в доме первым пьет из чаши, затем – главный из дружков, и чаша вместе с пирогом пускается справа налево по кругу. Дают отведать и возвратившемуся домой новобрачному, который стоит, не поднимая глаз, и его родителям. Церемонии возвращения домой новобрачного и ввода невесты в “большой дом” символизируют снятие запретов скрывания новобрачных от старших родственников, которое, таким образом, в основном совпадает с завершением свадебного торжества.

После обряда “помилования” новобрачного, его ведут к молодой. Здесь наставница дает ей последние советы как себя вести в новом доме, помогает украсить интерьер комнаты новыми занавесями, покрывалами и т.д. Ближится час прощания с дружками и наставницей. Но прежде коснемся некоторых моментов поведения дружек невесты, носящих обрядовый характер. По традиции, все время своего пребывания в доме жениха дружки невесты считаются самыми дорогими гостями. Чтобы они ни говорили, как бы требовательно и вольно ни вели себя – им все позволено. Особенно трудно приходится с ними обслуживающему персоналу (отоуну шапалары), в обязанность которого входит всяческое им угождение. Так, во время застолья младшие из дружек с разрешения старшего могут проявить недовольство количеством и качеством блюд на столе, потребовать, чтобы теплая пища была горячей, тарелки или пиалки заменены, приготовлено какое-нибудь новое блюдо и т.д. В перерывах между застольями дружки устраивают игры, состязания в пении, танцах под гармонику. Особенно насыщены игровыми моментами взаимоотношения дружек и девушек. Дружки прикидываются при них больными, ранеными, хромыми и т.п., требуют, чтобы в танцах или играх

присутствовала та или иная приглянувшаяся им девушка, чтобы именно она, а не какая-нибудь другая, приготовила и поднесла заказанное кушанье.

Какие бы игры и даже скабрёзные шутки не позволяли себе дружки, хозева обязаны проявить терпение и всячески демонстрировать готовность к послушанию. Из числа распространенных традиционных игр дружек, сохраняющихся в наши дни, назовем “кражу жениха” из болуш юйя, “кражу курицы” из невестиного дома, “заключение” дружек в курятнике или в хлеве. Так, “кражу курицы” совершают кто-нибудь из дружек в сговоре с девушкой – родственницей жениха. При этом она может воспользоваться нерасторопностью “вора” и запереть его, а затем сообщить об этом другим дружкам. Ловят курицу или предпочтительно петуха, связывают им ноги и с песней вносят в дом, а затем, выпустив кровь и обвязав место пореза бантом, передают девушкам для “излечения”. Девушка, продемонстрировав свое искусство в кулинарии, получает от дружек подарок.

Наконец, отметим, что в ряде случаев сохраняется обычай “благодарения покровителей” молодоженов. Прощаясь с комнатой новобрачных, дружки снимают обереги молодых – фигурные печенья, которыми молодежь разукрашивает стены и потолки, а в знак признательности за “честность и чистоту” невесты в присутствии молодого мужа разбивают тарелку и растаптывают ее ногами. Сохранение древнего обрядового мытья посуды, связанного с демонстрацией девственности новобрачной, является отголоском того былого значения, которое эта демонстрация имела в свадебных обрядах карачаевцев и балкарцев. Провожая дружек, родители новобрачного одаривают их сорочками и яствами со свадебного стола. Наставнице дарят отрез на платье, туфли, полотенце. Эти дары носят название “къыз джёнгерни бернеси” (берне дружек невесты). Новобрачный провожает гостей до дома родителей новобрачной.

В первые дни после отъезда дружков молодая пребывает у себя в комнате вместе с сестрой мужа или же с родственницей. Частыми гостями здесь бывают дети, которым она дарит носовые платочки, туалетное мыло, зеркальце и т.д. Не принято, чтобы до возвращения в родительский дом молодая оставалась в своей комнате одна. Ее всячески стараются окружить вниманием.

Срок до отъезда в родительский дом теперь значительно сократился. Перед этим молодую вводят в кухню. Здесь происходит церемония снятия разговорного запрета в отношениях со свекровью (келинни сёлештиргенлик) и другими членами семьи. Для этого накрывается небольшой обеденный стол, и свекровь собирает вокруг себя членов семьи, кроме хозяина дома. Молодая робко произносит одно или два-три слова, например, “садитесь”. По обыкновению она не должна реагировать на шуточные разговоры, которые в это время ведутся за столом. Подарок, которым свекровь или кто-нибудь другой одаривают молодую за то, что она заговорила, называется “тил тутханлык/ тил ачдыргъанлык” (за снятие языка). При возвращении молодой из родительского дома, она, в свою очередь, преподносит свекрови специальный подарок “селештиргенлик” (за разговор).

Бывает, что молодая вступает в разговор со свекровью уже до того, как она выходит из брачного помещения. Тогда в кухне снимается разговорный запрет со всеми другими членами семьи, в том числе и со свекром. Последнее очень показательно. Раньше “держание языка” (тил тутуу/тутмакъ) в от-

ношении свекра продолжалось годами. Теперь упростилась сама традиция, сократились дары, а главное – срок запрета.

Заговорив с членами семьи жениха, молодая постепенно втягивается в повседневную жизнь семьи. Свои хозяйственные навыки она начинает с демонстрации правил обращения с метлой, уборки обеденного стола. Затем круг хозяйственных занятий расширяет: убирает в доме, готовит пищу, стирает белье, начинает выходить на работу. Ее первые шаги за пределы дома, будь-то по воду или на огород, на работу или в кинотеатр, всегда проходят в сопровождении кого-нибудь из членов семьи. К ее поведению продолжают внимательно присматриваться. В семье ее называют словом “келин” (сноха, невестка). Это название сохраняется за ней на всю жизнь. Только младшие называют ее по имени. Сама она называет словом “келин” всех старших снох этого дома, а младших – по имени.

Обычно через день-два после свадьбы молодую навещают из родительского дома. Это или дружки, или же кто-нибудь из близких родственников – брат, сестра, дядя. Они приходят с подарками молодой и хозяевам дома. Гостей принимают радушно, устраивают для них танцы с приглашением соседских девушек. Визит преследует двоякую цель: эмоциональную – навестить молодую и тем самым оказать знаки внимания к ней и новым родственникам и психологическую – узнать впечатление новой родни о невестке, отношение к ней, разведать, какие разговоры ведутся о породнении двух семей и дарообмена. Во время этого посещения решается также вопрос о приезде молодой в родительский дом и связанном с этим визитом молодого и его родителей.

Эти элементы после свадебного цикла реализуются теперь в различных вариантах. По традиции молодая уезжала в родительский дом в сопровождении кого-либо из близких родственников мужа. Теперь нередко вместе с ней идут также отец и мать жениха и еще 2–3 человека из ближайших родственников. Традиционным было также отправление накануне визита молодой в родительский дом подарков (*сий*). Теперь нередко происходит совмещение раньше разновременных церемоний в одну: вместе с отправкой *сыя* происходят визиты зятя и его родителей к родителям новобрачной. При свадьбе по укороченной схеме (при участии жениха и его родителей в переезде невесты в дом жениха), молодая едет к родителям в сопровождении кого-нибудь из близких родственников. В дом родителей новобрачной отправляют подарки “кьол гырджын” – пироги или коробку конфет, а также личные подарки родителям невесты. И то и другое вместе называется “юйге киргенлик” (за посещение дома). Родители молодой устраивают для гостей небольшое застолье с приглашением нескольких родственников или соседей. Считается очень престижным, если специально закалывается животное – “кьурманлык”. Правая часть (*бут*) преподносится гостям, провожая их в дорогу.

Обычай “возвращения домой” или “после-свадебный отголосок” называется “ызына кьайытыу” (возвращение), но большей частью с конкретизацией “ата юйюне” (в отцовский дом). Совмещение элементов свадебной обрядности (возвращение молодой домой через несколько дней после свадьбы, присоединение к ней родителей жениха и т.д.), несомненно, имеет положительный оттенок, связанный с повышением семейного статуса женщины.

горянки. Молодая в ускоренном темпе приобщается к хозяйственной жизни семьи, проходит этапы традиционных запретов.

Ко времени пребывания молодой в родительском доме обычно приурочивают и обряд приглашения зятя. Приглашение зятя (кюёу чакъырыу) и устройство его “смотрин” (кюёу кёргюзтюу – показ зятя) вместе называются в семье молодого “вхождением зятя” (кюёулеб барыу), а в семье молодой – “пробыванием зятя” (кюёулеб кёзюу).

Официальное приглашение зятя к родителям молодой и вообще гостьба молодых у ее родителей зависят от многих факторов и имеют существенные различия по районам. В одних случаях наносится как бы неофициальный визит с относительно небольшим числом участников, родственников новобрачных, в других – как бы официальное посещение с многолюдным празднеством. Если жених принимал непосредственное участие на свадьбе и успел пройти смотрины в доме невесты в день свадьбы, то приглашение зятя носит менее формальный, семейно-интимный характер. К менее заметному “вхождению зятя” в семью свойственников прибегают и в случае траура в одной из семей.

Обряд приглашения зятя во многом способствует налаживанию дружественных связей между семьями. Напротив, в тех случаях, когда родители молодой, не мирясь с поступком дочери, самовольно вышедшей замуж, годами не приглашают зятя к себе и не знакомятся с его родней, между семьями нет нормальных отношений. Бывает, что связи между ними осуществляются через посредников. Во всяком случае взаимные визиты родителей молодых наносятся в зависимости от приглашения зятя к родне новобрачной. Зять приезжает к родителям жены в сопровождении друзей, число которых варьируется в пределах 5–20, реже – больше. К приезду зятя накрывают стол, по богатству соперничающий со свадебным в доме жениха. С гостями за стол садится такое же количество своих людей (кесини адамы). Отдельное застолье устраивается для старших мужчин и женщин.

Дело происходит вечером. Гостей встречают музыкой, танцами, шуточно-скабрёзными играми молодежи. После приветствия и рукопожатия во дворе их заводят в гостиную, где уже заранее накрыт праздничный стол, главным украшением которого служит целиком сваренная туша ягненка. Она занимает “красный угол” стола и как бы демонстрирует умение устроительниц угощения – подруг невесты. Здесь же лежит конверт с поэтическим текстом шуточного письма, адресованного зятю и его спутникам.

Вареный ягненок называется “кюёуню учасы” (доля зятя). “Уча” – задняя часть жертвенного животного у тюркских народов Алтая, Средней Азии и Казахстана, некогда представлявшая собой почетную долю охотничьего трофея. Этот древний обычай одаривания частью туши сохранился в виде импозантного блюда с целым ягненком. В языческие времена тушу жертвенного животного (Чоппаны улагъы/Чоппа-улакъ) использовали в календарных празднествах Чоппа-Той или Эллири Чоппа-Той, носивших сакральный характер и посвященных громовежцу Чоппа. Согласно застольному этикету, *уча* (доля) остается украшением стола до самого конца застолья. Его не трогают даже тогда, когда гости по указанию тамады знакомятся с ответом молодого на шуточное письмо девушек и дарят ему сувенир “учаны саугъасы” (подарок уча).

Прежде чем покончить с блюдом уча, гости устраивают смотрины зятя, которого приводят в гостиную под охраной его друзей. Все-таки кое-кому

удается выхватить у него шапку, и тогда один из охраняющих снимает свою шапку и надевает на оплошавшего зятя. Однако за потерю шапки тому приходится одаривать девушек. Для устройства привода зятя на смотрины тамада назначает состав участников церемониала. По традиции не принято оставлять стол без гостей.

Как и при появлении гостей во время привода зятя в гостиную, молодежь образует живой коридор и сопровождает шествие играми “бёрк алыу” (снятие шапки), “кюёуге минюу” (оседлание зятя) и др. Зять и его друзья “испытывают” также шутками в их адрес. Поэтому на роль “телохранителя” молодого стараются подобрать юношу рослого и острого на язык. Зять, как бы над ним ни тешилась молодежь, должен, не теряя самообладания, молча следовать за тамадой. Тесть и теща не обходятся без того, чтобы не обнять зятя, а свита останавливается в центре комнаты в окружении стоящих женщин и мужчин. Стороны обмениваются здравицами. Первую роль, как и всегда при здравицах, играет старейший из хозяев. Правда, теперь избранниками все чаще выступают мужчины средних лет, хорошо знающие народные обычаи. Зять подходит к произносящему здравицу, берет из его рук чашу с медовым напитком (бал аякъ) и передает своему тамаде, выступающему с ответным словом. Отпив из чаши, он передает ее по кругу справа налево. На этом смотрины зятя завершаются и начинается вторая половина празднества. Часть молодежи переключается на увеселительные мероприятия – песни и танцы, другая, во главе со старшим свиты, остается в комнате и приступает к шуточно-игровой раздаче подарков. В других случаях чемоданчик с подарками передают в конце застолья без какой-либо их демонстрации.

В набор, привезенный зятем, в основном входят денежный дар от его семьи хозяевам дома (юйню ахчасы), подарки сестре и брату молодой (сестре – кольцо или серьги и модные туфли, а брату – сорочку), а также къол гырджын – хлебное приношение всей семье. Далее следует денежный дар старшего свиты, собираемый с ее членов вскладчину. Отдельно одаривается молодежь за “снятие с зятя шапки”, увеселительные игры (чурумлары ючюн), а главное – за украшение стола подносом с ягненком уча.

Под конец застолья хозяева передают свите зятя поднос с уча, что служит поводом для еще одного небольшого застолья в доме молодого. Обычно это делается через день-два после визита в дом родителей жены. Но его до этого, на утро следующего дня, повторно посещает зять родителей жены. После этих “малых смотрин” зятя снимается избегание между ним и родней жены. На “малые смотрины” его сопровождает кто-нибудь из родственников, чаще из чужого дома (болуш юй), с которым во время свадьбы произошло искусственное породнение. Гостьба проходит в первую половину дня.

В ряде случаев повторный визит молодого к родителям жены совмещают с приездом к ним его родителей – “джууугъун чакъыруу”. Такой обычай сейчас находит все больше приверженцев. Вместе с родителями новобрачного едут хозяева болуш юя. Помимо традиционного “хлеба в руках” (къол гырджын) – коробки халвы или же кондитерских изделий домашних или покупных, они несут с собой подарки – “юйге киргенлик” (за вход в помещение). Как правило, это отрезки ткани на костюмы хозяину и хозяйке дома и что-нибудь старшим членам семьи. Особенность этих послесвадебных обрядов



Карачаевец с супругой (конец XIX в.)

Фото Д.И. Ермакова

состоит в упрощенной церемонии. Гостей обычно принимают в домашней обстановке, за чаем и пирогами.

Через несколько дней после визита зятя к родителям жены, а иногда и в день его “малых смотрин”, новобрачная возвращается в семью мужа. Раньше она оставалась в доме отца довольно продолжительное время, теперь же – не более десяти дней. В этот промежуток времени к ней приезжает муж часто с ночевкой. Но если она гостит у родителей долго, то ее из дома мужа забирает кто-нибудь из его родных. Возвращается молодая обычно в сопровождении брата. При отъезде родители дают ей что-нибудь из приданого и других вещей (подарки, преподнесенные ей родственниками и знакомыми), а также собирают берне “ызына къайытханлыкъ” (за возвращение). Более архаичное его название – “баш байлаб къайытханлыкъ” (за возвращение с завязанной головой). По составу и ценности это берне не намного уступает тому, которое было дано во время ввода невесты в “большой дом”. За вычетом же из того берне “юй къач” “берне за возвращение”. Одариваются члены как семьи мужа, так и семьи, в которой скрывался жених во время свадьбы.

4. ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ

Предсмертный этап в Карачае и Балкарии сопровождается различного рода церемониями. Смертельно больного или раненого человека, по обычаю, никогда не оставляли одного. В таких кризисных ситуациях говорили: сакълайдыла “охраняют, ожидают”. По очереди родственники и близкие люди охраняли больных – мужчин – мужчины, женщин – женщины. Смертельно больного человека, искупав и одев в чистое нательное белье, укладывали в нарядно убранную постель. Простыни, наволочки меняли и меняют ныне часто. Скот старались не пускать на высокогорные пастбища с целью справиться поминки. Каждый смертный старался на такой час подготовить все необходимое от белья до поминальной пищи. Умиравшего беспрестанно посещали соседи и родственники, старавшиеся хотя бы раз показаться на глаза умирающему.

Согласно мусульманскому обычаю, каждый верующий обязан был еще в здравом состоянии сделать завещание (карач.-балк. *осият/осуят* от араб. *уассият* “завещание”), при изложении или записи которого должно было присутствовать не менее двух свидетелей. Однако на практике завещание составлялось при болезни, явно угрожавшей жизни. Еще до наступления агонии умирающему читали напутственную молитву (*иман чакъырыу*), ему предлагалось высказать последнюю волю (*ахыр сѣз* букв. “последнее слово”) (Карачаевцы. 1978. С. 259). При этом было немало случаев, когда сам больной, понимая, что уходит в мир иной, трогал свое правое ухо. Это означало, что необходимо пригласить священника для чтения молитвы. Кроме того, он должен был успеть до агонии засвидетельствовать свое мусульманское вероисповедание; это делалось обычным для правоверных образом: оглашение более-менее внятного высказывания формулы *шахады* букв. “свидетельства” (*ашхаду ан-ля иляха илл-ллах уа ашхаду анна Мухаммаду-р-расулюллах*).

Наряду с исламской традицией бытовало и своего рода “гадание на смерть”, являющее собой сугубо доисламский реликт предсмертной обрядности. При тяжелой болезни, одетый в обрядовое платье, человек брал в руки лапу рыси или барсука, которую подносил к глазам больного и спрашивал: “Тебе видится что-нибудь?”. Если ответ был отрицательным, считалось, что больной еще поживет, а если положительным, то полагали, что пришел тот, кто забирает душу (*джан алыучу*). В один из таких дней, когда пребывающий в агонии старый человек не подавал признаков жизни, одна из старых женщин надела обрядовое платье и, взяв в руки лапу какого-то животного с когтями, сказала:

Джер анасы сени кѣрге чакъырады,
Умай къызы кѣр тѣрюнде турады.
Атлан, атлан, атлансанг а,
Джансыз атха къаплансанг а.

Хозяйка земли тебя в могилу зовет,
Дева Умай во главе могилы находится.
Шагай, шагай, шагая,
На коня без души (эвфемизм:
носилки для покойника) ложись.

(Къарачай-малкъар фольклор. 1996. С. 52, 53).



Резные надгробные стелы (по А.Я. Кузнецовой)

При агонии проводник обряда брал в руки лапу рыси и произносил такую молитву:

Аулар-аулар, ауларгъа,
Сохан чачдым таулагъа.
Ёлгенлеге къошугъуз,
Къошулмайды саулагъа,
Кирсин джылы кёрюне.
Барсын тейрисине, кёрюне.

Кёмюр болсун къатында,
Ашы болсун башында.

Обходил-обходил, обходить,
Лук насыпал я на горы.
Присоедините к мёртвым,
Он не присоединяется к живым,
Пусть войдет в теплую могилу.
Пусть пойдет к своему богу (тейри), в свою могилу.

Пусть рядом с ним будет уголь,
Пусть будет пища у головы.

(Там же. С. 53).

Существовал также обряд вопросов (соргъан оюм), согласно которому больного спрашивали “Прилетали ли к тебе Гуммай и Хуммай”. Если больной отвечал, что прилетел филин (уркъу или байкъуш, уку) и дотронулся своим крылом до моего лица, то начинались приготовления к похоронам. Хуммай по представлениям карачаевцев и балкарцев был вестником жизни, а Гуммай – смерти. Полагалось начать писать завещание (*сырыкъ сёзешгенлик, сагъыш-ойлукъ*, позже *осият*).

До принятия христианства, а затем и ислама почитали владыку, духа поминок *Ыстырыууай*, в честь которого проводили поминальные обряды *ыстырыууай табула*, *Ыстыр* или *Астар/Астал* – покровитель смерти и др. Теоним *Ыстырыууай*, как и название поминок, известен как древним, так и современным народам мира (Свод древнейших письменных известий о славянах. 1991. Т. I. С. 161–169). Слависты считают гуннское поминальное понятие “страва” древнеславянским. Вполне возможно, что карачаево-балкарское *ыстырыулагъан* – погребать также восходит к тому же источнику.

Поминки *ыстырыуу* карачаевцы и балкарцы устраивали около селения Кара-Кент, близ камня Сосурки (*Сосуркъаны ташы*). Считалось, что некогда, в годы нашествия черных и красных пауков, все люди сбегались в это место, отчего его называли еще *ышхуммара*, а живших в этих местах людей – *ышхуммарачы* или *джыйымдыкъ* – скопище людей. И эти люди днем и ночью проводили поминки по умершим сородичам, называя этот обряд *ыстырыууай-аш*. В мифе говорится о том, что оставшиеся от нашествия упомянутых пауков в живых люди разделились на тех, кто составил дружину – *ысхылты-къауум* (группа *ысхылты*) и тех, кто работал на земле – *хуркиши-къауум* (группа *хуркиши*) (ПМ. 1990 г., инф.: М.Х. Биджиев, 1914 г. р., г. Карачаевск).

Предпохоронный этап. С кончиной к умершему спешили ближайшие родственники, соседи и односельчане. Покойнику закрывали глаза, подвязывали челюсть (дабы не открывался рот), вытягивали руки и ноги, стараясь успеть сделать это до того, как наступит посмертное очождение. На живот покойного клали и ныне кладут камень, ножницы или соль, чтобы тело не опухло. Тело, так же как и лицо, накрывали простыней. Приходящие, приоткрыв ее, могли попрощаться с умершим.

Здесь необходимо указать, что даже в смерти люди были не равны. Некоторые виды смерти – например, гибель на войне, удар молнии, эпидемия,

падение со скалы или в воду – приравнивались к смерти сакральной или шахида, т.е. мученика за веру (*шейит*). К ним применялись слова: *шейит юй ахлуларындан джетмиш адамгъа шапагъат этер* (“шахид сможет сделать заступничество [в судный день] семидесяти своим людям”, очевидно, родственникам) (Мухаммад файгъамбар... 2005. С. 73). По отношению к умершему – даже если он не был уважаемым человеком – считалось предосудительным высказывать порочащие слова: “*сиз ёлгенлени сёкмегиз, нек десенг ала этгенлерин табхандыла*” – “не осуждайте умершего, потому что он пришел к тому, что сделал” (Там же. С. 76).

Как правило, вплоть до омовения трупа, место близ покойного занимали женщины. Духовенство допускало плач по покойнику, но категорически осуждало рыдания, громкие причитания (*сарнау*). Считается, что от рыданий покойник мучается в могиле (*сарын айтылгъан ёлюк къабырда азабланады*) (Там же. С. 73). Тем не менее причитания не только широко практиковались, но существовала целая категория плакальщиц (*сарнаучула*). Еще в предшествующую эпоху сложился целый жанр ритуального оплакивания (*сарын*) и поминального песенного творчества (основано на песне-плаче *кюу*), продолжавший бытовать и в рассматриваемое время. Сарын (оплакивание) делился на княжеский – бий-сарын/хан-сарын и дворянский – ёзденле-сарын. Если умирал князь, то девушки из дворянских родов, построившись гуськом за главной плакальщицей, наклонившись и взяв за полы платья впереди идущего, шли ко двору покойника.

Плакальщица *сарынчы абай-кюмюш* начинала причитать:

“Ай бийибиз, ханыбыз,	“Ай, князь наш, хан наш,
ай-бай сенге джаныбыз”.	Жертвуем тебе наши души”.

После этих слов девушки отпускали полы впереди идущего и начинали имитировать плач.

Шапку князя полагалось положить в пещере со словами “Эркли Ыстырханны юлюшю”. Считалось, что таким образом, обманывают царя подземного мира. Покойного на сандыке (гробу), положенном на похоронные носилки (*сал-агъач*), несли до могилы, рядом вели его лошадь, которую до совершения погребения полагалось провести вокруг могилы 6 раз и постараться посадить на заднюю часть. По приметам, если лошадь села, то считалось это к смерти хозяина дома. Предвестником смерти считался лай собаки в сторону дома, петушиный крик курицы. Такую курицу необходимо было бросить через крышу дома и порезать.

Во время возвращения с похорон молодые мужчины бросались с возвышенности, расцарапывали себе лицо, ремнями стегали свою спину до крови, а затем уже в доме покойного устраивали скачки в его честь. Особенно этот обряд проводили тогда, когда человек умер от удара молнии. Подобная смерть являлась почетной. Считали, что Тейри своей рукой (молнией) выbral его из всех людей.

Еще более сложными были похороны узденей. Со смертью дворянина начиналось оповещение о смерти (*сыйыт этмек*). На смертном одре было обязательным присутствие князя, великого узденя (*хан-билитли*), судьи – *тёрачи*, жреца (*табалтайчы-киши/табалтай киши*), а позже муллы. При этом они должны были стоять до выноса тела из дома. Рядом с покойником хоро-

нили конечности его лошади. Добавим, что сарыны – плачи, в экспрессивной форме повествующие о хорошем нраве, благородстве, незаменимости умершего и горечи утраты, исполнялись с причитаниями над самим покойником, а кюу – песни-плачи сочинялись после похоронных процедур – как правило, заказывались родственниками покойного народным певцам – *джырчы*. Старейшины, особенно муллы, соболезновали членам семьи умершего, утешали, говорили слова пророка, по которому каждый будет воскрешен сообразно тому, в каких обстоятельствах и с какими намерениями принял смерть (*Ким не к'айггыда, к'аллай ниетде ёлген эсе, Аллах аны ол халда тирилтир*) (Там же. С. 71).

О смерти оповещались в первую очередь соседи по кварталу-тийре, ближайшие родственники и, естественно, квартальный или сельский мулла. Последний или, как правило, по его поручению, муэдзин (*азанчы*) с минарета произносил громкое оглашение о смерти такого-то (*салах тартуу*). В прошлом существовали и другие, невербальные способы оповещения о кончине. Так, в том случае, если печальное сообщение (например, в другой населенный пункт) приносил всадник, то последний, придя к месту назначения, сходил непременно с левой стороны лошади. В случае, если человек умирал вне дома (например, погиб на охоте в лесу или горах, утонул в реке), товарищи умершего возвращались в село с посохами на плече, тем самым без слов оповещая односельчан о печальном событии (Къарачай-малкъар фольклор. 1996. С. 62).

Следует отметить, что население охотно принимало шариатские нормы похоронно-поминальной обрядности, поскольку они – по сравнению с языческими – были изначально сравнительно просты и необременительны. Похороны должны были состояться не позднее второй половины дня, если смерть наступила в первой половине дня или не позднее полудня следующего дня, если смерть наступила во второй половине дня (вечером или ночью). Тело умершего омывалось водой, взятой из реки (*Дьячков-Тарасов*, 1898. С. 58; *Городецкий*, 1915. С. 305). В доме закрывали все емкости и зеркала.

До принятия ислама карачаевцы и балкарцы считали, что люди, погибшие от молнии, упавшие со скалы, не будут их спрашивать на том свете. К этой же категории причисляли умершего в вечер святого Георгия – Гюргекече ёлгенге ол дуньяда соруу джокъ – У умершего в день Георгия спроса на том свете не будет.

Похороны. После ритуального омовения тела покойного, включающего весь обряд омовения перед молитвой и полное омовение, а затем облачения его в саван, муллой и его помощником читается в доме над телом “отходная”, 36-ю суру (“Йа-Син”). Обряд омовения производится на специальной доске – сал-къанга. Купает умершего один из сыновей в присутствии муллы. Тело и саван смазывается благовониями и посыпается приятно пахнущей травой. В установленное время покойника выносят во двор, где у собравшихся муллой обязательно испрашивается от присутствующих благословение (*разылыкъ*), основанное на свидетельстве (*шагъатлыкъ*) в том, что он был правове́рным, порядочным человеком. Считалось, что если об умершем положительно засвидетельствует не менее 40 человек, то Аллах отнесется к нему соответственно (*Бир бёлек адам бир ёлгеннге шагъатлыкъ этселе, кеслери да 40 неда андан аслам болсала, Аллах аланы шагъатлыкъларына кёре, аны ишин этер*) (Мухаммад файгъамбар... 2005. С. 11).

Затем мулла читает короткую молитву, после чего процессия быстрым шагом направляется к кладбищу. Считалось, что нельзя злоупотреблять терпением Мункара и Накира – ангелов могилы, которые ждут покойника для своего рода “малого суда” (большой – в День Воскрешения). На кладбище перед захоронением проводился *джаназы-намаз* – коллективная заупокойная молитва, которой, как правило, руководит мулла (допускалось, что джаназы мог вести тот человек, которого определил по своему завещанию умерший).

Мулла опрашивал присутствующих о том, знает ли кто-нибудь о долгах покойного, поскольку их уплата должна была предшествовать погребению. Бытовало поверье, что умерший должник заключается в могиле в оковы, в которых пребывает до той поры, пока долги не будут уплачены (*Ёлген борчу ючюн кьабырда бугьоуланыр, борчу тёленгинчи ол тешилмез*) (Там же. С. 46). Кроме того, считалось, что даже человеку, умершему шахидом на земле, прощаются все грехи, кроме долга и залога. Единственное, на кого это не распространялось по шариату – это погибшему в воде (*Джерде шейит болгъан адамны борчу бла аманатдан кьалгъан гюнахы кечилир. Сууда шейит болгъанны уа – борчу да, аманаты да, гюнахлары да кечилир*) (Там же).

Перед самым погребением священнослужитель проводил обряд выкупа грехов покойного; сама традиция и предметы выкупа (деньги) именовались *деур* (Карачаевцы. 1978. С. 261). В первой трети XX в. его сумма составляла 100–200 руб. для каждой семьи умершего; они раздавались муллам, беднякам, ученикам медресе (*Алиев*, 1927. С. 149). После этого проводилось погребение, затем мулла читал над могилой особую молитву (*талкъан*), после чего похороны считались завершёнными. Мулла давал слово представителю семьи умершего, который, поблагодарив присутствующих за соучастие, разрешал им разойтись по домам, хотя большинство этого не делало и направлялось к дому покойного. Существовало поверье, что в момент, когда последний из уходящих с кладбища людей делает седьмой шаг от могилы, в нее входят упоминавшиеся ангелы “малого суда”. Вернувшись к дому покойного, участники похорон еще раз получали благодарность от его семьи. Приезжие из других аулов могли уезжать, а односельчане, особенно соседи и родичи, оставались у дома допоздна.

Поминальный этап. В первые три дня (после погребения), точнее до восхода солнца, в мечети проводились поминальные молитвы, после чего даже ближайшие родичи были свободны до сороковин, как говорили (в действительности 52-го дня), когда проводились большие поминки. Карачаевцы и балкарцы хотя и справляют поминки на 52-й день после смерти человека, в то же время они называют их *кьыркъынчы* (сороковины), а почему проводится именно через данное число дней, объясняют тем, что с этого периода начинают отделяться один от другого суставы покойника и душа полностью освобождается от тела.

До принятия ислама проводили достаточно обременительные поминальные обряды, называя их “кьонакъ кечеде чёк этмек” – “поминовения во время посещения своих домов умершими”. Им готовили специальную пищу, куклу, олицетворяющую умершего, надевали его одежду и усаживали за стол, а затем оставляли его в покое, чтобы он отведал пищу. В кьонакъ-кече полагалось посещать могилы умерших, кладбища, взяв с собой поминальную пищу. Как правило, в домусульманский период не возбранялось

употребление пива, вина, араки и других хмельных напитков. Обязательным было употребление поминального вина – *дарийгъын-чагъыр*. Им же полагалось жрецом окроплять надгробный камень, а присутствующим при этой церемонии близким родственникам произнести особую клятву “благодетную” у могилы умершего – *даркъан-ант-этмек*.

Траур (*къара кийиу* букв. “одевание в черное”) начинался до поминок, в течение которого члены и близкие родичи покойного не брились, не проводили и не посещали увеселительных мероприятий (например, свадеб). Некоторые семьи придерживались траура до года, хотя шариатом это не одобрялось. Каждый вечер перед пятницей родственники собираются в доме умершего и читают молитву за упокой его души.

В этот период приносились поминальные пожертвования – *схат*, сумма которых в 1840-х годах составляла от 10 до 300 руб. серебром (Леонтович, 2002. С. 252). В записях карачаево-балкарских адатов сообщается, что мุลлы читают Коран в течение 40 дней или менее, согласно воле, выраженной в завещании покойного (Там же. С. 252).

По завещанию покойного, вплоть до 1920-х годов, иногда накапливали сумму (около 500 руб.), чтобы кто-нибудь, уже побывавший в Мекке, совершил за него хадж. Кроме того, по установившемуся обычаю, в память умершего его семья раздавала мullaм одежды покойника (Алиев, 1927. С. 149). Здесь уместно остановиться еще на одном обычае, не имеющем непосредственного отношения к шариатским установлениям. Поскольку смерть человека, прожившего долгую, благопристойную и сравнительно благополучную жизнь, рассматривалась как *насыбын табхан* букв. “нашедший счастье”, то его одежду разрывали на мелкие кусочки и раздавали многодетным матерям (Леонтович, 2002. С. 221). Это был, конечно, сугубо архаический магический прием, направленный на то, чтобы дети прожили аналогичную жизнь. Особенно это проводилось с одеждой людей, проживших более 100 лет. При этом в народе полагали, что с человека, дожившего до этих лет, снимаются все грехи. Об этом в прошлом торжественно объявляли при проведении обряда “Джюзэллей-Той”. Приносили в жертву Хан-Джюзэллею – покровителю долголетия белого быка и просили его, чтобы он даровал всем по 100 лет жизни.

Со временем обряды поминального цикла, не без инерции доисламских традиций, наносили ущерб семейным сбережениям. К 1920 г. они были “большим разорением для бедного горца в его и без того слабом бюджете” (Карачаевцы. 1978. С. 260). По словам У.Д. Алиева, в память умершего его родные иногда делали какое-нибудь общепольное дело (карач.-балк. *суаб*), например: строили мост через реку, проводили оросительные каналы или часто жертвовали в мечеть ковры (Алиев, 1927. С. 149). Следует также отметить, что значительная часть тухумов, а иногда и внутритухумных подразделений (атаулов), имела свои родовые кладбища, куда не допускали хоронить инородцев. Более того, и тех, кто умер вне родных селений, даже за пределами самого Карачая и Балкарии, родственники привозили домой для похорон на родовых кладбищах (Иваненков, 1912. С. 29). Правда, были кладбища всего общества. В Большом Карачае каждое общество имело свое общественное кладбище (джамагъат къабырла/эль къабырла), среди которых наибольшим почетом пользовалось Картджуртское.



Изображения на тимпанах резных каменных надгробий Карачая и Балкарии
(по А.Я. Кузнецовой)

По обряду могила обозначалась камнем: первоначально безымянной глыбой или куском плиточного камня, надземными склепами, полуподземными склепами, подземными домиками, каменными ящиками, а затем каменными стелами с надписями и орнаментом. Номенклатура изображений на надмогильных камнях диктовалась полом покойного: если это был мужчина, то изображались газыри, кинжал, шашка, пистолет, ружье, пороховница, часы, наборный пояс и т.п., а если женщина – ножницы, кумган, четки, тазик для ритуального омовения и т.п.

Знать маркировала свой сословный приоритет монументальными сооружениями типа надземных усыпальниц (*кешене*) или полуподземных и подземных “домов” (*шыякы*), которые фиксируются у князей Крымшамхаловых в XVII в., т.е. тогда, когда они уже являлись мусульманами (*Лавров*, 1978. С. 78; *Мизиев*, 1970; *Биджиев*, 1979. С. 45). Данное обстоятельство показывает, что аристократия поначалу придерживалась “мягкого” (для себя) толкования шариатских запретов. Известно, что возведение сооружений над могилой считалось предосудительным (*к̆абырны юсюне джукъ ишлеуден тыйды расул*) (*Мухаммад файг̆амбар...* 2005. С. 74). Но в карачаево-балкарских некрополях XVIII–XIX вв. крытые усыпальницы встречаются редко, что, очевидно, указывает на укрепление шариатских позиций в обрядово-культурной жизни. В то же время продолжались захоронения в открытых склепах (или, по терминологии некоторых археологов, полусклепах), которые представляли собой огражденный высотой в человеческий рост каменной стеной участок, где хоронили представителей одного тукума. В селении Карт-Джурт по

сей день существуют такие фамильные склепы старейших фамилий – князей Крымшамхаловых, первостепенных узденей Боташевых и других, а в ауле Каменноостском – аналогичный склеп князей Карамурзиных. Эти строения также именовались “кешене”.

С кладбищем был связан целый ряд ограничений, привнесенных в основном шариатскими установками. Во-первых, запрещалось делать намаз на кладбище (Там же. С. 73). Во-вторых, запрещалось садиться на могилу, разговаривать, возводить что-либо над могилой, которая обозначалась лишь невысоким камнем, выполнявшим роль метки (Там же. С. 74). В-третьих, нельзя было резать скот на кладбище, вкушать мясо (Там же. С. 78). В-четвертых, осуждалось частое посещение кладбища женщиной (Мухаммад файгъамбар... 2005. С. 10).

ФОЛЬКЛОР, МУЗЫКАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ И НАРОДНЫЕ ЗНАНИЯ



1. ФОЛЬКЛОР

Устное народное творчество карачаевцев и балкарцев – важная часть их национальной духовной культуры. На протяжении веков они, передавая из поколения в поколение, бережно хранили свои фольклорные произведения. “Фольклор – это образ народа, его душа. В нем хранится все лучшее и вечное”, – писал известный карачаевский просветитель и художник Ислам Крымшамхалов (*Хабичева*, 1985. С. 187). Кайсын Кулиев, который, как и И. Крымшамхалов, через всю свою жизнь пронес чувство заворуженности и преклонения перед красотой и силой своего родного языка и фольклора, говоря о создателях карачаево-балкарского словесного искусства, подчеркивал, что они “не только пахали землю, пасли скот, тесали камень и дерево, строили жилища, но и создавали сказки, песни, пословицы, загадки. Они были поэтами. И мы обязаны им за тот полный, не тускнеющих красок, неповторимый поэтический мир, который они оставили нам. Эта изустная поэзия и поныне дышит живой жизнью, не увядая, не старея, радуя нас, служа все новым поколениям. Она полна мудрости, веры в жизнь, энергии, света, как и создания фантазии и ума любого народа. Она остается нашим национальным сокровищем наравне с родным языком. Максим Горький называл народ величайшим поэтом, и это неоспоримая истина. Подтверждением ее является и карачаево-балкарская народная поэзия” (*Кулиев*, 1974. С. 265).

Устная народная словесность карачаевцев и балкарцев представлена различными фольклорными жанрами: мифологическая и обрядовая поэзия, нартские песни и сказания, сказки, несказочная проза, песни, малые жанры фольклора, детский фольклор, духовные стихи и др. Все эти жанры представляют собой исторически сложившуюся художественную систему, сохранявшую свою актуальность в жизни народа и в наши дни.

Мифологическая и обрядовая поэзия. Сведения об обрядах и обрядовой поэзии карачаевцев и балкарцев содержатся во многих дореволюционных публикациях зарубежных и отечественных авторов (*Клапрот*, 1974. С. 235–280; *Г.-Д.*, 1849; *Алейников*, 1880; *Петров*, 1880; *Грабовский*, 1868; *Миллер*, *Ковалевский*, 1884; *Иванюков*, *Ковалевский*, 1886; *Ган*, 1893; *Дьячков-Тарасов*,



Махмуд Дудов
Из личного архива
З.Б. Кипкеевой



Науруз Йылмаз
(Сылпагар-улу) (Турция)



Сайд Шахмырзаев



Софият Гочияева



Сайд Отаров



Далхат Таумырзаев



Солтан Алиев



Алим Теппеев



Назифа Кагиева



Магомед Хубиев



Фатима Урусбиева



Магомед Хабичев



Хамзат Биттиров и Азрет Холаев



Римма Ортабаева

1898; Чурсин, 1901. С. 305, 306; 1903. С. 31; Иваненков, 1912; Сысоев, 1913; Щукин, 1913; Prohle, 1909, 1915, 1916; и др.). Значительный вклад в изучение данного жанра внесли известные ученые-кавказеды Г.Ф. Чурсин (Шаманов, Мусукаев, 1976. С. 86–104; Семенов, 1998. С. 112–123), Л. Бекетов (Бекетов, 1935) и Л.И. Лавров (Каракетов, 1994. С. 83, 84), карачаево-балкарские общественные деятели и просветители М.К. Абаев (Абаев, 1911. С. 586–627), И. Карачайлы (Карачайлы, 1930), У.Д. Алиев (Алиев, 1991), Рамазан Карча (Дудов) (Karcha, 1954) и др. В исследовании Х.О. Лайпанова подробно охарактеризованы доисламские верования и обряды карачаево-балкарцев (Лайпанов, 1957). Мифологической и обрядовой поэзии посвятила один из разделов своей монографии Ф.А. Урусбиева (Урусбиева, 1979. С. 8–28). К работам А.И. Мусукаева, К.Г. Азаматова (Азаматов, 1980. С. 143–161) и А.З. Холаева (Холаев, 1981. С. 5–11), К.М. Текеева (Текеев, 1989) часто обращаются исследователи, занимающиеся изучением религиозно-мифологических воззрений.

В исследовании домусульманских верований и обрядов особое место занимают работы этнографа И.М. Шаманова “Древнетюркское верховное божество Тенгри (Тейри) в Карачае и Балкарии”, “Народный календарь карачаевцев”, “Обряды и поверья карачаевцев, связанные с рождением ребенка” и другие, включающие широкий круг уникальных архивных и полевых материалов. В 1988 г. увидел свет сборник “Народное поэтическое творчество балкарцев и карачаевцев” (Малкъарлыланы бла къарачайлыланы... 1988). Один из больших его разделов составили образцы мифологической и обрядовой поэзии, благопожелания, заклинания, заговоры и другие архаические жанры карачаево-балкарского фольклора, хранящиеся в архиве КБИГИ. Особую ценность публикации придает включение подробных паспортных данных каждому тексту. Предисловие Т.М. Хаджиевой, предпосланное данному сборнику (Малкъарлыланы бла къарачайлыланы... 1988. С. 7–21), в фольклористике карачаевцев и балкарцев одно из первых исследований их обрядово-мифологической поэзии. Данная тема поднимается и в последующих ее статьях: “Эстетическая и утилитарно-магическая функция календарных

песен балкарцев и карачаевцев (весенне-летний цикл)” (*Хаджиева*, 1988. С. 60–78), “Мифологические и обрядовые песни балкарцев и карачаевцев” (*Хаджиева*, 2000. С. 30–60), “Структурно-поэтические особенности карачаево-балкарских архаических песен” (*Хаджиева*, 2001. С. 270–299) и др. Некоторые фольклорно-этнографические аспекты мифологической и обрядовой поэзии затрагиваются в отдельных работах современных исследователей (*Кудаев*, 1988; *Асанов*, 1990; *Кучмезов*, 2000, 2003; *Эфендиев*, 1999; *Маремшаова*, 2000, 2003; *Боташев*, 2001; *Боташева*, 2002; *Конаков*, 2005; *Текеева*, 2006; *Кучинаева*, 2006; *Болурова*, 2008 и др.). Особо следует отметить монографии Х.Х. Малкондуева (*Малкондуев*, 1990, 1996, 2001), М.Ч. Джуртубаева (*Джуртубаев*, 1991) и М.Д. Каракетова (*Каракетов*, 1995, 1999), в которых не только опубликованные, но и авторские полевые материалы составили значительную источниковедческую базу исследования доисламских верований и обрядов с историко-этнографической и фольклористической позиции. В книге Х.Х. Малкондуева “Обрядово-мифологическая поэзия балкарцев и карачаевцев” подробно рассматриваются магические, охотничьи и календарно-обрядовые песни, их поэтические особенности в контексте соответствующих обрядов. В главе “Лирическая обрядовая поэзия” автором дается внутрижанровая классификация и поэтика карачаево-балкарских песен-причитаний, колыбельных песен и айтышей (дуэтная форма лирических песен-состояний). В монографии М.Ч. Джуртубаева “Древние верования балкарцев и карачаевцев” на обширном фольклорном и этнографическом материале подробно анализируются древние верования карачаевцев и балкарцев, их магия, табу, приметы, толкования снов, различные гадания и т.д. (*Джуртубаев*, 1991). М.Д. Каракетов в своем исследовании “Из традиционной обрядово-культовой жизни карачаевцев”, помимо обрядов, связанных с культом Чоппы, Байчы и Тейри, подробно описывает и анализирует и другие ритуалы. При этом он рассматривает историко-социальные условия их бытования (в частности, ритуала Чоппа-Той), половозрастные, социальные и другие характеристики организаторов и участников обряда, указывает ареал распространения обряда и его вербальной части (обрядовая песня, заговор, заклинание и т.д.). Нужно подчеркнуть и то, что в данной работе представлен огромный фольклорно-этнографический материал (описание различных культов и космогонических представлений, тексты легенд, преданий, мифологических рассказов, поверий и заклинаний), имеющий отдельную ценность. Следует отметить, что традиция обращения к религиозно-мифологическим воззрениям карачаевцев и балкарцев в исследованиях по фольклору и этнографии актуальна и в наши дни. Так, Г.К. Азаматова в своей диссертации “Эволюция религиозных верований балкарцев”, рассматривая развитие обрядово-культовой жизни балкарцев, анализирует наиболее значимые ее стороны “как сакральной подсистемы культуры” (*Азаматова*, 2007). После обстоятельных работ И.М. Шаманова, Р.А.-К. Ортабаевой, Х.Х. Малкондуева, посвященных охотничьей поэзии, в последние годы по данной проблематике появились статьи Б.Х. Кучмезова (*Кучмезов*, 2002. С. 53–65), А.М. Теппеева (*Теппеев*, 2009. С. 129–138) и др. В своей статье А.М. Теппеев, много сделавший в деле сбора, публикации и изучения карачаево-балкарского фольклора и в том числе охотничьей поэзии, привлекая для анализа новые фольклорные и этнографические материалы, подробно охарактеризовал охотничьи баллады.

К охотничьей поэзии карачаево-балкарцев обращались и турецкие ученые. В статьях известного тюрколога Сагадат Чагатай (*Cağatay*, 1953. S. 92–102; *Cağatay*, 1956. S. 153–177) проанализирована карачаево-балкарская народная баллада “Бийнёгер”. В своем исследовании С. Чагатай подчеркивает, что эта “исключительная поэма”, привлекающая ее внимание своей темой, “имеет очень древнее происхождение”. В конце статьи она дает небольшой карачаево-турецкий словарь и текст баллады на языке оригинала и в переводе на турецкий язык, указав, что данный текст она взяла у известного фольклориста Рамазана Карчи (М. Дудова). Сравнительному анализу баллады “Бийнёгер” и киргизского малого эпоса “Кожоджаш” посвящена и статья другого турецкого ученого, потомка карачаевских мухаджиров Адильхана Адильоглу (*Adiloğlu*, 2007. S. 51–83).

Мифологическая поэзия. В синтагматической структуре большинства обрядов карачаевцев и балкарцев, как и у других народов, доминирующее положение занимает вербальная магия – заговоры (тукюрмеш/тукюрюумеш/алгыш), заклинания (тилленмеш/тиллениумеш), благопожелания (алгыш), проклятия (къаргыш), клятвы (антла), обрядовые и гимнические песнопения и др. Важно подчеркнуть, что исчезновение большинства обрядов, с которыми по своему происхождению связано большинство жанров, а также их поздняя фиксация, приводят к тому, что материал оказывается отрывочным и фрагментарным и понять его можно только в соотношении с обрядом или с мифологическим фоном, послужившим почвой для их возникновения. В этом аспекте вербальная составляющая обряда также помогает восстановить забытые или неясные звенья ритуала. В мифологии карачаевцев и балкарцев особое место занимают священные деревья и камни, сакральные объекты и культовые места, посвященные различным божествам и почитаемым объектам природы: Тейри, Байрым, Апсаты, Тотур/Аштотур, Элия, Джуртда Джангыз Терек, Раубазы и т.д. “Всякий раз, – пишет проф. Г.Ф. Чурсин, – когда карачаевец обращается к божеству, выпрашивая у него каких-либо благ или принося ему благодарность за оказанные милости, он обязательно режет в жертву барашка” (*Чурсин*, 1900). Среди обрядов, связанных с весенним обновлением природы, в Карачае и Балкарии широко отмечался праздник первого грома. В этот день дети обходили дворы с песней. Вся община устраивала у своих культовых мест ритуальные моления. Кружась вокруг костра, где варилось мясо жертвенного животного, участники обряда пели песни в честь Тейри и божеств молнии и грома. Во время этого обряда прыгали через костер, которому приписывали очистительную, целебную, охранительную и возрождающую функции, и обливали друг друга водой, смешанной с первой весенней травой, которая, как и первый гром, была связана с культом жизненных сил. Пожилые женщины и дети, собрав подснежники, являющиеся символом стойкости, счастья и богатства, смешивали их с водой и ходили по аулу с песней. В каждом дворе они окропляли этой водой хозяев и их животных. Если в доме была молодая невестка, окропив ее водой, произносили благопожелание: “Как травы, размножайся, / Богатой, счастливой (будь), / Пусть (твой) дети, как подснежники цветут!”. Вплоть до XX в. карачаевцы и балкарцы отмечали Новый год в марте, в день весеннего равноденствия. Этот праздник совпадал с началом земледельческих работ, и потому встреча нового хозяйственного года была большим народным праздником. К нему

готовили специальную ритуальную пищу, включая разнообразные напитки. Перед началом праздника старейшина общины произносил ритуальный алгыш-благопожелание. После этого начинались различные игры, спортивные состязания, скачки, танцы и т.д. Со смехом и шутками молодежь во главе с ряженым (“теке”, “гепчи” – “козел”, “ряженный”) обходила дворы, требуя вознаграждения за исполняемые ими календарно-обрядовые песни-благопожелания “Озай” и “Гюппе” (типа русских колядок). Эти песни обычно начинались традиционным зачином: “Озайа, Озай!/ Пришли (мы) к вам /Подайте нам,/ А Тейри пусть подаст вам!”. Сообщив о своем приходе, ряженные желали хозяину всяческих благ. Пожелание и просьба о вознаграждении всегда сопровождалась угрозами в адрес тех, кто не одаривал участников обряда. Судя по всему, этот обряд когда-то совершался взрослыми и носил магический характер. «Смысл “Озай”, – пишет Ф.А. Урусбиева, – в коллективном серьезном отправлении обряда, который мыслится как акт заклинания добра и благополучия» (Урусбиева, 1979. С. 24). На древность песен “Озай” и “Гюппе” указывает и то, что основу их составляют традиционные формулы заклинаний и пожеланий, свойственные культовым алгышам. Со временем эти песни, утратив свою обрядовую сущность, перешли в детскую игру и стали исполняться в разные календарные периоды.

Весной карачаевцы и балкарцы, перед началом полевых работ, устраивали возле культовых святилищ общественные моления с жертвоприношениями. Так, в Карачае долгое время бытовал аграрный обряд, посвященный патрону плодородия Дауле, урожая и молотьбы – Эрирею. Обычно его устраивали у священного камня Чоппаны-ташы (Чурсин, 1925. С. 57; Лайпанов, 1957. С. 40). Особое место в мифологии карачаевцев и балкарцев, как и у многих народов мира, занимают глубоко почитаемые священные деревья: Джуртда Джангыз Терек – в Карачае (Тепцов, 1892. С. 107, 108) и Раубазы – в Балкарии (Азаматов, 1980. С. 143–161). Около них совершались различные общинные, родовые, семейные, индивидуальные обряды с различными мольбами-испрошениями – хорошего урожая, изменения погоды, ниспослания детей, исцеления и т.д. Выход на пахоту у карачаевцев и балкарцев сопровождался целым рядом обрядовых действий. В каждом селе всей общиной устраивали Праздник пахоты – Сабан той. Непременным участником праздника был гяпчи/гепчи (ряженный в маске козла). Как и в других обрядах, связанных с культом плодородия, он должен был вызывать буйный смех и веселье собравшихся, так как смеху приписывали особую магическую силу – способствовать поднятию и усилению производительных сил природы. Как известно, у всех народов с хозяйственной магией тесно связана и магия погоды (Фрэзер, 1980. С. 74–99). Популярный у многих кавказских народов обряд вызывания дождя (Калоев, 1981. С. 190–200). Он бытовал у карачаево-балкарцев под названием “Кюрек бийче” (кюрек – лопата, бийче – богиня, хозяйка, госпожа). Во время засухи пожилые женщины и дети, нарядив лопату в женское платье, ходили с ней по аулу и в каждом дворе пели, воткнув лопату в землю: “Мы умираем, горим, / Хотим, чтобы пошел дождь, / У Кюрек бийче дождя просим!”. После обхода дворов, от хозяев которых они получали мясо, яйца, хлеб и прочее, участники обряда веселой толпой шли к реке, бросали Кюрек бийче в воду, обливались водой (суу алышмакъ). Этот веселый карнаваль- ный обряд, тесно связанный с божествами грозы, молнии и грома Чоппой,

Элией и Шыблой, заканчивался общей ритуальной трапезой. Бытовал и обряд чоппа-той-оюн с песней-пляской, хороводом “Хождение (шествие) к Чоппе” (Чоппагъа барьу), центром ритуального действия в котором служило святилище, посвященное Чоппе (Чоппаны ташы). Ритуальная пляска вокруг Чоппаны ташы сопровождалась песней, в которой испрашивали дождь. В Карачае обряд “вызывания дождя” проводили также у почитаемого в народе дерева Джуртда Джангыз Терек.

Как и многие тюркские народы, карачаевцы и балкарцы еще в начале XX в. продолжали устраивать специальные моления, обращенные к “божеству всех божеств” Тейри, имя которого после окончательного утверждения ислама в Карачае и Балкарии стало восприниматься как один из 99 эпитетов Аллаха (Шаманов, 1982. С. 155–170). Гимнические молитвы-песнопения в его честь были главной составной частью этих мистерий. Во время засухи они прославляли всемогущество Тейри и просили его ниспослать желанный дождь, так как считали, что грозовые божества подчиняются только ему. Весной, перед отправкой на горные пастбища, устраивали общественные моления с жертвоприношениями и просили Тейри, покровителей скота и сбивания масла Долая, коз Маккуруша, овец и пастухов Аймуша сочной травы, ясных дней, сохранить скот. Большим общинным праздником отмечали и выход на сенокос. Старики не только определяли день выхода на косовицу, но и выбирали тамаду косарей, а также гепчи (ряженого). “Работы на уборке сена крайне тяжелы. Поэтому народный актер вносил в трудовой процесс вместе с весельем бодрость и здоровое настроение” (Шаманов, 1971. С. 109). Как и при прокладывании первой борозды, сенокос начинал уважаемый в народе мужчина, считавшийся человеком добрым и везучим.

Не менее массовыми обрядами и праздниками были также: общенародный праздник окончания посевных работ, при окоте и стрижке овец и коз, весенний обряд в честь Ашкерги и др. В карачаево-балкарском фольклоре существует и целый ряд пословиц, поговорок, формул-примет и поверий, приуроченных к различным видам трудовой деятельности. Многие из приведенных обрядов и сопровождавшая их поэзия утрачены, а некоторые из них после многократной трансформации потеряли свои первоначальные функции и стали празднично-игровыми танцами (“Голлу”, “Тепена”, “Сандрак”) или превратились в детские игры (“Озай”, “Гюппе”, “Кюрек бийче” и др.).

Трудовые песни. К исторически наиболее раннему музыкальному искусству карачаевцев и балкарцев следует отнести трудовые песни, которые по характеру исполнения и приуроченности можно выделить по следующим жанрово-тематическим разделам: 1) песни, непосредственно связанные с трудом; 2) мифологические песни, связанные с трудом опосредованно: а) охотничьи; б) песни-заклинания плодородия и изобилия; 3) песни-обращения к мифологическим божествам и покровителям. Песни, непосредственно связанные с трудом, имели не только утилитарное “организующее” значение – им приписывали и магические функции. Так, например, сбивая масло, пели песню “Долай”, посвященную покровителю скота и сбивания масла Долаю. Считалось, что благодаря пению “Долай” будет обилие масла и пение скажется на его качестве и вкусе. Песни “Инай” (“Онай”), которые исполняли во время тканья и валяния войлочных ковров (кийиз), бурок, сукна, также относятся к числу древнейших трудовых песен. Тяжелая и однообразная

работа требовала больших усилий и песни не только поддерживали рабочий ритм, но и были серьезным подспорьем в нелегком труде женщин. Инай (Онай), являясь, наряду с Бараз-бийче именем покровительницы ткачества и шитья, ныне забылось и воспринимается как песенный рефрен. “Имея дело с песенными рефренами, – пишет Б.А. Рыбаков, – всегда необходимо было бы помнить об античном пеане, который был и гимном-молитвой, и именем божества” (Рыбаков, 1981. С. 394). Трудовые песни “Эрирей”, “Горий/Гери-Гери” и “Мать ветра Химикки” относятся к песням земледельцев, которые исполнялись в период уборки и обработки урожая. Погоняя волов, молотивших зерно, погонщики исполняли песню в честь покровителя молотьбы и урожая Эрирея. Перед засыпкой обмолоченного зерна на хранение, его провеивали и при этом, посвистывая (симпатическая магия), пели песню, в которой просили покровителя ветров Горий/Гери-Гери и мать ветра – Химикки – послать ветер. Одним из существенных элементов жизнеобеспечения у карачаевцев и балкарцев в прошлом была и охота. Видимо, поэтому в их верованиях, обрядах, фольклоре Богу охоты и покровителю благородных животных (оленей, туров) Апсаты отводится значительное место. Как и у других кавказских народов, этот образ подвергался неоднократной трансформации. Особое место в религиозных верованиях занимает также образ дочери Апсаты – Фатимат/Байдымат; охотники почитали ее не меньше Апсаты и боялись ее проклятий. Ей, как и Апсаты, присуще универсальное оборотничество. Апсаты предстает то в образе белого оленя, то красивого седобородого старца. Архаичным версиям “Песни Апсаты” свойственна древняя форма песни императивного типа: поющие не только просят у Апсаты удачной охоты, но и говорят, чтобы те олени и туры, которых божество им предназначило, были большими и жирными. Основная же часть песен данного цикла – просительные или благодарственные (гимнического типа). Почти у всех кавказских народов бытовало мнение, что удача на охоте зависит от благословения божества охоты, поэтому “абхазцы и осетины, карачаевцы и балкарцы, – писал Г.Ф. Чурсин, – умилоствуют Бога охоты особыми песнями в его честь” (Чурсин, 1956. С. 82). Кроме Апсаты, у карачаевцев и балкарцев был и другой покровитель охотников, пастухов и волков – Тотур или Аштотур. В Чегемском ущелье до сих пор существует святилище-камень, посвященное ему. Отправляясь на охоту, охотник обычно оставлял около данного святилища одну из своих стрел, позднее – пулю. Возвращаясь с добычей, он благодарил божество за помощь и оставлял ему его долю. Святилище Аштотур так почитали в народе, что проезжавшие мимо него всадники обязаны были спешиваться, о чем говорят известные до сих пор слова: “Огъары атдан тюш,/Тёбен атдан тюш,/ Аштотур да тилек бла атдан тюш!” – “С верхнего (конца едешь), сходи с коня! /С нижнего (конца едешь), сходи с коня! /У Аштотура с молитвой сходи с коня!” (Карачаево-балкарский фольклор... 1996. С. 42). Существовало поверье, что камень Аштотура наказывает тех, кто относится к нему без должного почтения. Так, 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. Из песен охотничьего цикла у карачаевцев и балкарцев наибольшей популярностью пользовались песни балладного

типа – “Бийнегер” и “Джантууган”, повествовавшие о трагической смерти охотников Бийнегера и Джантуугана, наказанных Аpsаты за безжалостное истребление его животных.

В песнях, опосредованно связанных с трудом, выделяются его первичные формы труда – охота, земледелие вообще и т.п., а само внимание поющих концентрируется на силе, от которой зависит результат охоты или урожая. К этим первичным формам песнопений следует скорее всего отнести и те гимны, которые поются не божеству, а неодушевленным предметам – дереву, камню и т.д. Большинство карачаево-балкарских архаических песен, опосредованно связанных с трудом, были обязательной частью обрядов. Их функциональной направленностью, как указано выше, было желание вызвать плодородие, богатство, изобилие во всем; предохранить общину в целом и каждого ее члена от всего плохого. В одних из этих песен звучит просьба к божествам или покровителям, другие имеют форму заговора, третьи – молитвы. Широкое использование их в обрядовой практике обусловлено верой людей в магическую силу слова. Поскольку эти песни создавались на разных этапах истории карачаево-балкарской культуры и отразили различные модификации обрядов, в которых они исполнялись, в дошедшем до нас материале одни семантические особенности (как самого обрядового действия, так и его вербальной части) напластовывались на другие. Иногда изменение основы культового обряда влекло за собой изменение и семантики текста, и, конечно же, мелодического контура, ритмики и стиха этих песен. В результате нередко строго приуроченные культовые песни переходили не только в другой обряд, но и в другую жанровую систему. Так, бытовавшие издревле песни-пляски “Тепена”, “Сандыракъ”, “Голлу”, созданные в честь одноименных божеств, с течением времени деритуализировались и десакрализировались так, что они превратились в смеховые песни-пляски с открытой композицией. Как в некоторых других жанрах карачаево-балкарского фольклора (орайда, колыбельных, причитаниях, ийнарах), доминирующую роль в них играла импровизация. “Голлу” и “Сандыракъ” стали популярными песнями-плясками пастухов, “Тепену” же стали исполнять при строительстве новой сакли (дома).

Семейно-обрядовая поэзия. Древняя карачаево-балкарская свадьба представляет собой сложный ритуал, почти все составляющие которого были тесно связаны с песнями. К сожалению, многие из них не сохранились. Еще в 20-е годы XX в. музыковед Дм. Рогаль-Левицкий писал: “Что же касается свадебных песен как далекого отголоска забытых религиозных культов, в пении которых принимают участие только одни юноши, то таковые пока сохранились еще в отдаленных аулах, не очень ретиво усваивающих обычаи нового времени. Следует думать, что те немалые песни, которые сохранились еще от свадебного обряда, будут забыты так же, как уже безвозвратно утрачены религиозно-мифологические песни” (Рогаль-Левицкий, 1928. С. 66).

Свадебные песни (общее название “Орайда”) сопровождали все основные моменты свадебного ритуала. Поскольку эти песни, как правило, были ситуативны и обслуживали различные моменты свадьбы, они имеют свои ритмические и мелодические особенности, различаются и в композиционном отношении. Например, в вариантах “Орайда”, едущих за невестой, один из

ведущих – мотив счастливого возвращения свадебного поезда в дом жениха. В них величают невесту и жениха. Во двор и в дом невесты дружки должны были входить с песней. Помимо приветствия, сообщения о своем прибытии, благопожеланий в адрес хозяев, в ней выражались различные пожелания того, как их должны принимать. После угощения дружки начинали собираться в обратную дорогу. По обычаю, дружки должны были настаивать, чтобы им отдали невесту, а ее родственники – отказывать им. Тогда старший из поезжан под “Орайду” подходил к комнате невесты, у порога которой стояли родственники и подружки девушки, и произносил алгыш – благопожелание (песню) в адрес жениха и его родственников. После ответной речи (песни) со стороны родственников невесты, дружки, заплатив выкуп, забирали девушку и под прощальную “Орайду” выезжали со двора. По дороге свадебный поезд многократно останавливали односельчане невесты, требуя выкуп. В “Ораиде”, везущих невесту, традиционными мотивами являются величание невесты и мотив подарков. Въезжая во двор жениха, дружки поют “Орайду”, обращаясь к встречающим: “Эй, слушайте, невесту везем!/ Благовоспитанная, богатая невеста (идет) в этот дом”. Прежде чем ввести невесту в дом, проводили определенные ритуальные действия, связанные с профилактической и продуцирующей магией: прибавали к порогу подкову; дав невесте маленького мальчика, осыпали ее зерном (позже – сладостями, монетами) и т.д. Через несколько дней (недель) после привоза невесты в доме жениха устраивалась основная свадьба, на которой обязательной была традиционная свадебная песня-пляска “Тепена”. Семантика большинства вариантов “Тепены” – это как бы синтез двух основных жанров свадебной поэзии: “Орайды” и ритуальных благопожеланий (алгышей). На приуроченность “Тепены” к тому или иному свадебному обряду указывают тексты песен. Песня-пляска “Тепена” в доме жениха носила заклинательно-магический характер. Так, хозяева обязаны были одарить ее исполнителей бараном (“жертва для Тепены” – “Тепенаны согъуму”). С дарением барана связывалась реальная сила алгыша (благопожелания). Солист “Тепены”, стоя у очага (костра), регламентировал поведение пляшущих. Организующий мотив – общее место песен-плясок “Тепена”. Как и в последних редакциях “Голлу”, он, видимо, является реминисценцией какого-то уже забытого культового обряда. Если в танцевальной песне-алгыше “Тепена” доминантной является обрядово-магическая функция, то в сатирической смеховой песне-пляске “Сандырак” основная функция – развлекательная (сандырак – бред, бредить; вздор; дурачиться; древнетюркское *sandiri* – говорить бессвязно, сбиваться в речи; болтать вздор) (ДТС. 1969. С. 484). В ней, как и в корильных свадебных песнях многих народов, высмеивались чьи-либо пороки, слабости: скупость, обжорство, трусость, бахвальство и т.п. “Сандырак” можно назвать песней с “подтекстом”, понять который можно только при знании того ситуативного фона и обстоятельств, из которых она возникла. В отличие от “Тепены”, в основе которой лежат заклинания (алгыш или тилленмеш/тиллениумеш) и благопожелания (алгыши), тексты “Сандырак” изобилуют традиционными формулами угроз, нередко переходящие в шуточные выражения с элементами проклятия. В некоторых вариантах “Сандырак” встречаются и алгыши. Так же как и ряженный (гепчи, теке), который мог позволить себе шутить над любым участником свадьбы (даже тамадой), солист “Сандырак”, веселя зри-



Худ. Н. Ярошенко “Песня о былом”. Исполнение песен в Карачае (в картине запечатлены традиционные карачаево-балкарские стол (тепси) и кресло (дьюбюрлю шиндик))

телей, мог довольно зло посмеяться над кем угодно, но они никого не обижали, а, наоборот, вызывали всеобщий хохот. По семантике и кинетическому строению анализируемые песни-пляски делятся на сюжетные и бессюжетные. Последние (в частности, варианты “Сандырак”) представляют собой как бы набор нелепиц. В большинстве этих песен встречаются формулы невозможного, ситуации логического парадокса, нонсенса. Их язык носит гротескный характер. Одни информанты считают Сандырак божеством смеха. По утверждению других, Сандырак имеет непосредственное отношение к солнцу и связан с проводами зимы, рождением солнца.

Обрядовые похоронные причитания (сарын, сыйыт, джылау/жиляу) – один из древнейших устойчивых жанров песенной поэзии карачаевцев и балкарцев. Похоронные обряды, как и причитания, в своем бытовании перетерпели значительные изменения. Например, раньше умершего оплакивали не только женщины, но и мужчины, при этом был специальный ритуал “кьамчи сыйыт” (“плеть + плач”); обычно каждый род (тукъум) должен был иметь свою профессиональную плакальщицу (сарынчы) и т.д. Многие из архаических похоронных ритуалов, утратив обрядовую сущность, дошли до нас в виде различных суеверий и примет. Похоронные же плачи и причитания, постепенно теряя магический смысл ритуала, превратились в средство

выражения личного горя по поводу чьей-либо смерти. Поэзия скорби у карачаевцев и балкарцев является импровизацией. С течением времени в ней выработался определенный “традиционный схематизм”, поэтический арсенал и круг поэтических образов. Однако, как и у других народов, каждый плач имеет свои мотивы и образы.

Мифологическая и обрядовая поэзия широко отражена в сказках и несказочной прозе, в песенном фольклоре и малых жанрах, в нартских песнях и сказаниях и других фольклорных жанрах карачаево-балкарцев. Так, например, мифологические образы, сюжеты и мотивы, поэтические средства широко вошли в нартский эпос, а в основе многих эпических песен и сказаний лежит целый комплекс ритуально-мифологических элементов (инициальная обрядность, ритуалы жизненного цикла, многие мотивы из календарной обрядности и т.д.).

Нартский эпос. За свою многовековую историю карачаевцы и балкарцы создали богатейший фольклор, в котором центральное место занимает героический нартский эпос – одна из основных национальных версий общекавказской “Нартиады”. Еще в XIX в. карачаево-балкарские песни и сказания о нартах привлекли внимание выдающихся деятелей русской науки и культуры (Вс.Ф. Миллер, М.М. Ковалевский, М.И. Балакирев и С.И. Танеев, Г.Н. Потанин, М.Г. Халанский и др.). К началу XX в. в карачаево-балкарском фольклоре “были зафиксированы и опубликованы не только варианты общекавказских нартских сказаний, где выступают традиционные герои, известные и другим народам Кавказа, но и сказания, повествующие о героях, специфических для данной версии” (Алиева, 1983. С. 14). Все эти публикации говорили о широком бытовании и популярности нартских песен-сказаний в карачаево-балкарской среде. В годы советской власти рядом лингвистических и фольклорных экспедиций в Карачае и Балкарии был собран большой по объему и уникальный по своим художественным достоинствам эпический материал. Но, к сожалению одна часть записей погибла во время фашистской оккупации КБАССР и КАО, а другая была вывезена еще до этого события за пределы регионов или изъята органами власти в период депортации карачаевцев и балкарцев. В годы депортации карачаево-балкарского народа (1943–1957), понятно, не могло быть и речи о собирании, а тем более о публикации произведений их народного поэтического творчества. Дореволюционные же публикации нартского эпоса карачаевцев и балкарцев для широкого круга читателей (да и для многих фольклористов) стали доступны лишь после издания в 1983 г. известным кавказоведом, нартоведом А.И. Алиевой тома “Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях” (Карачаево-балкарский... 1983). А монография одного из первых собирателей и исследователей карачаево-балкарского эпоса в советское время А.З. Холаева “Карачаево-балкарский нартский эпос” вышла лишь в 1974 г. Как видим, карачаево-балкарский героический эпос вплоть до второй половины прошлого века не был представлен в нартоведении ни репрезентативными публикациями, ни монографическими исследованиями.

В 1994 г. в академической серии “Эпос народов Европы и Азии” (до 1992 г. – “Эпос народов СССР”) был издан том “Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев”, где эта самобытная версия общекавказской “Нартиады” представлена во всем ее высоком художественном совершенстве.



Справа налево: профессор М.М. Ковалевский, композитор С.И. Танеев, князь Исмаил Мырзакулович Урусбиев, полковник, пристав Карачая Д.О. Аглинцев, Н.К. Михайловский, профессор И.И. Иванюков

Из личного архива Т.М. Хаджиевой

В него, помимо оригинальных 172 эпических текстов (песен и сказаний), записанных на протяжении почти 120 лет, начиная с 1879 г., включено обширное вступительное исследование Т.М. Хаджиевой “Нартский эпос балкарцев и карачаевцев”, статья С.-А. Урусбиева “Несколько слов от собирателя и переводчика”, статья музыковеда А.И. Рахаева “О музыке нартского эпоса Балкарии и Карачая”, нотные приложения, комментарии, глоссарий. Известный литературный критик, фольклорист, культуролог Ф.А. Урусбиева отмечает, что “фрагментарность первых изданий эпоса” до выхода указанного академического издания «долгое время скрывала от читателей и исследователей завершенность и оригинальность карачаево-балкарской версии “Нартов”» (Урусбиева, 2003. С. 118).

* * *

Первая, известная на сегодня публикация карачаево-балкарских сказаний, относится к 1879 г. Она принадлежит П. Острякову (Холаев, 1969, 1974; Гаглойти, 1977; Алиева, 1983). Информантами П. Острякова были карачаево-балкарские таубии (князья) братья Сафар-Али и Науруз Урусбиевы. Они, как и их отец Исмаил, который был знаком с Вс.Ф. Миллером, М.М. Ковалевским, С.И. Танеевым, И.И. Иванюковым и неоднократно сопровождал их в поездках по Кавказу, отлично знали родной фольклор и вели большую



Науруз Урусбиев, собиратель и первый исследователь карачаево-балкарского фольклора

Из личного архива Т.М. Хаджиевой

работу по его собиранию (*Сабанчиев*, 1989). Вот что писал о них П. Остряков: "...им дороги памятники родной поэзии, и они с прискорбием боятся, что не найдется человека, который бы, хотя бы в русском переводе, сохранил заветные песни" (*Остряков*, 1879. С. 701). С.-А. Урусбиевым много этнографического и фольклорного материала было сообщено и Г.Н. Потанину, который частично использовал его в своих работах (*Потанин*, 1893. С. 711, 729, 732, 740, 742, 747). А в 1881 г. в первом выпуске "Сборника материалов для описания местностей и племен Кавказа" С.-А. Урусбиев опубликовал четыре нартских сказания своего народа: "Урызмек", "Шауай", "Рачикау", "Сосруко" (имена нартских героев в статье нами приводятся в той огласовке, в которой они даются и в публикациях дореволюционных издателей и в полевых материалах собирателей).

"В отличие от публикации П. Острякова — это развернутые тексты, по которым читатель мог составить более полное представление о карачаево-балкарском нартском эпосе" (*Алиева*, 1983. С. 10). Небольшое предисловие к этим сказаниям "Несколько слов от составителя и переводчика" и комментарии положили начало научному изучению эпоса карачаевцев и балкарцев. В 1883 г. учитель Карачаевского горского училища М. Алейников напечатал в третьем выпуске СМОМПК два карачаево-балкарских сказания — "Ачемез и Хубун" и "Эмегены". Отмечая широкое бытование нартского эпоса в среде карачаевцев, автор публикации подчеркивал, что у карачаевцев "встречаются почти все сказания о нартах, записанные г. Урусбиевым у татар (балкарцев. — *Авт.*) Пятигорского округа, и имеют тот же самый характер, отличаясь от них только в деталях" (*Алейников*. С. 138, 139). В 1896 г. в 21 выпуске СМОМПК был опубликован один из вариантов карачаево-балкарского нартского сказания о юном мстителе Ачемезе "Богатырь Ецемей, сын Ецея", записанный учеником Закавказской учительской семинарии А.-Б. Боташевым.

В 1898 г. известный кавказовед А.Н. Дьячков-Тарасов напечатал шесть карачаево-балкарских сказаний — "Сосруко и эмеген пятиголовый", "Алау-ган", "Генджакешауай", "Смерть Орюзмека", "Чюэрды", "Княгиня Сатана", которые он записал во время путешествия по Большому Карачаю. В 1963 г. В.М. Гацак на Сухумской конференции нартоведов сообщил, что он обнаружил в архиве академика В.Ф. Миллера рукопись под названием "Нарты (черкесские былины)" (Нарты. Государственный...) и высказал предположение, что переводы представленных в ней текстов восходят к карачаево-балкарским первоисточникам. Впоследствии А.З. Холаев (*Холаев*, 1974), Ю.С. Гаглойти (*Гаглойти*, 1977), А.И. Алиева (*Алиева*, 1983) подтвердили

его предположение. Данная рукопись, помеченная 1901 г., включает стихотворные переводы четырех нартских карачаево-балкарских сказаний. Следующая публикация принадлежит Н.П. Тульчинскому (Тульчинский, 1903). В примечаниях к шести нартским текстам автор отмечает, что два из них (“Орюзмек”, “Созар Гезохов”) были заимствованы из тетради Науруза Урусбиева. К сожалению, о судьбе тетради Н. Урусбиева, в которой, как указывает Н.П. Тульчинский, все фольклорные тексты были записаны на “горском” (карачаево-балкарском. – *Авт.*) языке, нам ничего не известно. Предполагают, что она хранится в одном из архивов страны, однако до сих пор её никому не удалось обнаружить. Остальные (“Орюзмек и Сатаной”, “Сосук”, нартская песня и сказание об Орюзмеке) записаны им в Верхней Балкарии и Хуламе. К 1903 г. относится и публикация нартского сказания “Кто сильнее?”, записанного одним из неутомимых собирателей и популяризаторов фольклора кавказских народов – журналистом Е. Барановым (Баранов, 1903). Большая работа по сбору, публикации и изучению карачаево-балкарского эпоса, как и всего их фольклора, велась и в советское время. В 1924 г. украинский ученый, музыковед М.П. Гайдай во время своей экспедиции в Балкарию записал более 100 карачаево-балкарских песен и наигрышей, в том числе и четыре нартские песни. Все материалы его экспедиции под названием “Балкарские народные мелодии. Северный Кавказ. Июль 1924 г.” хранятся в архиве Института искусствоведения, фольклора и этнологии им. М.Ф. Рыльского НАН Украины. Фонограммы же московской экспедиции 1929 г. (руководитель К.Ф. Денисова), записанные в Верхнем Баксане (КБР), до сих пор не обнаружены. В 1926 г. в г. Ростове был организован краевой Горский научно-исследовательский институт. За десять лет его существования (1926–1937) сотрудники Института проделали огромную работу по изучению истории, этнографии языка, культуры народов Северного Кавказа и в том числе в деле сбора, изучения и публикации их фольклора. Так, в 1927 г. заведующий отделом культуры А.Н. Дьячков-Тарасов совместно с московским музыковедом Д.Р. Рогаль-Левицким организовали фольклорно-этнографическую экспедицию по Карачаю. В 1928 г. под руководством директора Института У.Д. Алиева была проведена очередная экспедиция по сбору карачаево-балкарского фольклора (Темирболатова, 2012). В начале 40-х годов XX в. в КБНИИ был подготовлен к печати сборник сказок, нартских сказаний и песен, в основу



М.П. Гайдай – известный музыковед, исследователь музыкального фольклора карачаево-балкарского народа
Из личного архива Т.М. Хаджисвой

которого легли материалы лингвистической экспедиции Института 1939 г. К сожалению, рукопись сборника пропала во время оккупации Нальчика в годы Великой Отечественной войны. В конце 50-х годов XX в. выяснилось, что часть материалов этой экспедиции сохранилась у ее руководителя, проф. В.И. Филоненко, которые в силу ряда объективных причин были опубликованы лишь в 1962 г. (Материалы... 1962). Три варианта сказаний о нарте Сосуруке, включенные в этот сборник, даются на языке оригинала и в переводе на русский язык. К числу первых публикаций на карачаево-балкарском языке относится и сказание “Сосурка и эмеген пятиголовый”, напечатанное в 1940 г. в книге “Къарачай фольклор”. В этом же году был опубликован и вариант сказания об Ачемезе (Ачемез, 1940). Благодаря самоотверженному труду С.О. Шахмурзаева, С.А. Отарова, А.Х. Соттаева, А.М. Бозиева, А.З. Холаева, Х.И. Суюнчева работа по сбору фольклорно-этнографического материала возобновилась сразу после возвращения карачаевцев и балкарцев из мест депортации. В 1959 г. была опубликована “Антология балкарской поэзии”, а в 1965 г. – “Антология карачаевской поэзии”. В эти издания были включены наиболее яркие, оригинальные тексты фольклора, в том числе и нартские песни. Более полное научное издание нартских песен и сказаний на языке оригинала было осуществлено в 1966 г. (Нартла. 1966). Составитель тома, автор предисловия и комментариев А.З. Холаев. В него вошли лучшие образцы нартских песен и сказаний, записанные в фольклорных экспедициях 1958–1965 гг., многие из них были введены впервые в научный оборот. Большинство сказаний данного издания с предисловием и комментариями А.З. Холаева, в поэтическом переводе известного поэта, прозаика и переводчика С.И. Липкина было включено в книгу “Дебет Златоликий и его друзья” (Дебет златоликий... 1973). Во время работы над переводом С.И. Липкин в своем письме К. Кулиеву писал: “Я сейчас целиком погрузился в нартские предания балкарцев, дышу их хрустальным воздухом... Я понимаю, что трудная твоя жизнь не дает тебе возможность ознакомиться с этой работой, но ведь твой, и только твой отзыв будет для меня решающим. Суть вопроса в том, чтобы и по-русски, вне прелести и силы родного языка, было бы обнажено балкарское миропонимание, мировосприятие и мироощущение” (Кулиева, 1999. С. 355). В 1978 г. в 13 томе серии Библиотека всемирной литературы “Героический эпос народов СССР” (Героический эпос... 1978) было опубликовано шесть нартских сказаний карачаевцев и балкарцев из этого сборника. В 1983 г. в КБИГИ была напечатана антология “Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях” (Алиева, 1983). Это первое критическое собрание фольклорных текстов, в том числе и нартских сказаний, опубликованных в различных дореволюционных изданиях, ценно также тем, что сделало доступными эти материалы не только для фольклористов, но и для широкого круга читателей. В 1987 г. нартские сказания, собранные в Карачае, были опубликованы фольклористом Р.А.-К. Ортабаевой (Къарачай-малкъар фольклор... 1987). В 1988 г. Т.М. Хаджиева издала фольклорный сборник “Народное поэтическое творчество балкарцев и карачаевцев. Нартский эпос. Мифологическая и обрядовая поэзия” (Малкъарлыланы бла къарачайлыланы... 1988). В раздел “Нартский эпос” вошли не издававшиеся ранее нартские песни и сказания из архива КБИГИ. Впоследствии все эти тексты были включены в академическое издание карачаево-балкарской “Нартиады”.

В 1992 г. в Нальчике для детей вышел сборник “Нартские песни и сказания” (Нартские... 1992), подготовленный фольклористом М.Ч. Джуртубаевым. Итогом многолетнего собирания и исследования нартского эпоса стало издание в 1994 г. академического тома “Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев” (Нарты. 1994). Основное место в книге занимают нартские песни и сказания из архивов Кабардино-Балкарского и Карачаево-Черкесского НИИ. Большинство из них в научный оборот введены впервые. Большая подборка нартских песен и сказаний была опубликована и в первой карачаево-балкарской хрестоматии по фольклору, изданной в 1996 г. (Карачаево-балкарский фольклор. 1996). Двенадцать нартских текстов, записанных в Карачае в 1970-е – 1990-е годы, опубликовал М.Д. Каракетов в книге “Карачаевцы и балкарцы: язык, этнография, археология, фольклор”, изданной в серии “Кавказ: народы и культуры” (Каракетов, 2001).

Нартские песни и сказания карачаево-балкарской версии “Нартиады” издавались и на иностранных языках. Это публикации А. Дира (*Dirr*, 1925) и Ж. Дюмезиля (*Dumézil*, 1930). В 2002 г. в серии “Антология тюркских народов, проживающих за пределами Турции” вышел том “Карачаево-балкарская литература” (*Türkiye Dışındaki...* 2002). В раздел “Фольклор” составители включили более 30 нартских песен и сказаний карачаевцев и балкарцев, переведенных на турецкий язык. В 2012 г. известный английский ученый, переводчик и публикатор фольклора народов Кавказа профессор Дэвид Хант перевел и издал в Лондоне сборник “Legends of the Caucasus” (London: SAQI BOOKS, 2012). В него он включил и свои переводы шести карачаево-балкарских нартских сказаний.

Исследование карачаево-балкарского эпоса относится к концу XIX столетия. Как отмечалось выше, начало ему в 1881 г. положила статья С.-А. Урусбиева (*Урусбиев*, 1881. С. I–XIII). В 1897 г. в 40-м томе словаря Брокгауза и Ефрона была напечатана небольшая статья “Нартские богатыри”. “Основой для нее послужили... в первую очередь тексты С.-А. Урусбиева, которые приводятся в перечне литературы” (*Сабанчиев*, 1989. С. 178). Ценные наблюдения над карачаево-балкарскими эпическими текстами содержат “Предисловия” Л.Г. Лопатинского к выпускам 21, 23, 25 и 34 СМОМПК, где они были напечатаны. К карачаево-балкарским сказаниям как к сравнительному материалу обращались известные ученые – Вс.Ф. Миллер (*Миллер*, 1892. С. 13, 18), Г.Н. Потанин (*Потанин*, 1883. С. 872–874), М.Г. Халанский (*Халанский*,



Народные артисты России Умар Отаров и хореограф Мутай Ульбашев

1885). К сожалению, и в послереволюционный, и в постсоветский период ученые, занимавшиеся исследованием эпоса и общекавказской “Нартиады”, привлекали карачаево-балкарские тексты чаще всего лишь для сравнения с другими национальными версиями (Рклицкий, 1927; Дрягин, 1930, 1932; Абаев, 1933, 1939, 1945, 1949, 1982, 1990; Далгат, 1969, 1972, 1975, 1977, 1988; Тресков, 1963; Корзун, 1966; Инал-Ипа, 1969, 1977; Алиева, 1969, 2002; Гаглойти, 1977; Гадагатль, 1997; Готов, 1993; Джапуа, 1995, 2006; и др.).

В работах же карачаево-балкарских ученых до середины 70-х годов XX в. проблемы нартского эпоса освещались лишь в отдельных статьях или главах исследований, посвященных различным вопросам их фольклора и литературы (Караева, 1961, 1966; Бозиев, 1960; Холаев, 1969; Хабичев, 1975 и др.). В 1961 г. вышла монография А.И. Караевой “О фольклорном наследии карачаевцев и балкарцев” (Караева, 1961), заложившая начало карачаево-балкарской фольклористике. В ней А.И. Караева рассматривает основные жанры устно-поэтического творчества карачаевцев и балкарцев, в том числе и нартский эпос. Хотелось бы отметить, что А.И. Караева в данной работе одна из первых затронула проблему эволюции и трансформации эпических текстов карачаевцев и балкарцев: “Исторические мотивы и реалистические тенденции, намевившиеся в нартском эпосе, получают свое развитие в других жанрах народного творчества и главным образом в героико-исторической песне” (Караева, 1961). Статья А.З. Холаева “К вопросу о балкаро-карачаевском нартском эпосе”, опубликованная в 1969 г. в книге “Сказания о нартах – эпос народов Кавказа” – одна из знаковых работ в карачаево-балкарском нартоведении. В ней автор, дав подробную историографию публикации и изучения нартского эпоса своего народа, проанализировал все известные к тому времени работы дореволюционных и советских авторов и убедительно показал, что карачаево-балкарский эпос «представляет собой самобытную и оригинальную версию общекавказской “Нартиады”». А.З. Холаеву принадлежит и первое монографическое исследование “Карачаево-балкарский нартский эпос” (Холаев, 1974), в котором он рассматривает основные циклы исследуемого эпоса, в сопоставлении с циклами других носителей “Нартиады”. Сравнительный анализ как эпических циклов, так и основных нартских героев и поэтических особенностей нартских песен и сказаний, дал автору основание прийти к выводу, что “связанная с общекавказской эпической традицией карачаево-балкарская версия нартского эпоса является самобытным и оригинальным творением этих народов, в которой отразились их история, философия, мировоззрение особенности психологии, быт и нравы” (Холаев, 1974. С. 146). Монография включает в себе и раздел “Художественные особенности карачаево-балкарского нартского эпоса”. Примечательно то, что А.З. Холаев дает подробные сведения о народных певцах и сказителях, с которыми ему пришлось работать, а также подробно комментирует статью С.И. Танеева “Заметки о музыке горских татар (балкарцев. – Авт.)”, затрагивая проблемы бытования эпоса на современном этапе (Холаев, 1972. С. 124–129). Важным подспорьем не только для карачаево-балкарских ученых, но и для исследователей, занимающихся различными научными проблемами народов Северного Кавказа, стала книга Х.-М.А. Сабанчиева “Пореформенная Балкария в отечественной историографии”. В разделе “Фольклор и его историко-культурное значение” автор привел подробный материал и по нартско-

му эпосу, который охватывает хронологические рамки с 60-х годов XIX в. до начала 80-х годов XX в. (Сабанчиев, 1989. С. 175–201). В статье “Нартский эпос балкарцев и карачаевцев” (Хаджиева, 1994. С. 8–66) Т.М. Хаджиева, дав подробную историографию, переходит к общей характеристике эпических текстов. Выявляет особенности сюжетосложения и композиции, принципы циклизации и описания нартских героев и их эпических врагов. При этом она показывает, что основой сюжетно-тематического ядра рассматриваемого эпоса является героика и что большое место в системе средств ее реализации занимают религиозно-мифологические, фантастические и сказочные элементы (мотивы, образы, явления, предметы), которые, органически вплетаясь в основной сюжет сказаний, подчиняются эпическому контексту, составляя архаический слой эпоса. Т.М. Хаджиева на большом фактическом материале убедительно раскрыла специфику карачаево-балкарской версии “Нартиады”, в которой кавказские и локальные самобытные традиции сочетаются с эпическими традициями тюркских и монгольских народов. Рассматривая поэтику нартских песен и сказаний, она показала, что важное место в их художественной системе, наряду с изобразительными средствами (гипербола, сравнение, эпитет, антитеза), занимают описание пространства и времени, общие места, прямая речь, повторы, пейзаж, реализующие наиболее характерные для данного эпоса повествовательные особенности и составляющие его художественное целое. Убедителен вывод автора о том, что в процессе многовековой эволюции нартские песни и сказания карачаевцев и балкарцев, передаваясь изустно из поколения в поколение, сохранили свою архаическую основу. В 2003 г. была опубликована монография фольклориста М.Ч. Джуртубаева “Карачаево-балкарский героический эпос”, которая состоит из шести глав. В предисловии он пишет, что, работая над монографией, “ставил перед собой две цели: 1) выявление и анализ реалий, отразившихся в эпосе, включая климат, флору и фауну, быт героев и т.д.; особый раздел составляют главы, посвященные устройству нартского общества, тактике нартов, психологической обрисовке героев; 2) выявление архаических пластов эпоса, поскольку в нем сохранились в качестве органической, неотъемлемой части космогонические и космологические мифы, отголоски тотемизма и фетишизма, анимизма, солярные и лунарные культы... Решение поставленных задач позволит нам яснее представить тот мир, в котором действовали нарты и каким он представлялся сказителям, жившим в другое время” (Джуртубаев, 2003. С. 3). Следует особо отметить главы монографии “Эпос и мифология”, “Воин и войско”, “Герой”, в которых анализ целого ряда мотивов и образов позволили автору сделать интересные выводы о соотношении мифа и эпоса и показать эволюцию эпических тем, сюжетов и образов во времени: Шаманки и шаманы; Амазонки; Идеальные герои; Начало героического века; Смена идеологий; Конец века героев (Джуртубаев, 2003. С. 247–279). В заключение М.Ч. Джуртубаев подчеркивает, что нартские герои, “неся в себе черты первопредков и культурных героев из древних мифов”, всегда “почитались балкарцами и карачаевцами в качестве предков” (Джуртубаев, 2003. С. 281).

Нартские песни и сказания широко привлекались в качестве вспомогательного материала Ф.А. Урусбиевой в монографии “Метафизика колеса” (Урусбиева, 2003), З.А. Кучукова в своем исследовании “Онтологический метакод как ядро этнопоэтики” (Кучукова, 2005), К.В. Луговой в кандидат-

ской диссертации “Ритуал в нартском эпосе народов Северного Кавказа” (Луговой, 2006).

В 2010 г. филолог Х.М. Акбаев выпустил “Толковый словарь некоторых терминов нартского эпоса”, в который вошли более 180 словарных статей (Акбаев, 2010). Поэтике карачаево-балкарского нартского эпоса посвящена кандидатская диссертация Т.М. Хаджиевой (Хаджиева, 1980), анализ языка и стиля нартских песен и сказаний дается в кандидатской диссертации Л.С. Этезовой (Этезова, 2008). Музыкальные особенности нартских песен рассматриваются в работах А.И. Рахаева (Рахаев, 1988, 1994, 2002), явившимися одними из первых музыковедческих исследований в нартоведении. В 1980–2012 гг. в исследованиях З.Х. Толгурова (Толгуров, 1984), М.А. Байчекуева (Байчекуев, 1988), Ф.А. Урусбиевой (Урусбиева, 2003), М.Д. Каракетова (Каракетов, 1995, 1997, 1999), Ф.Р. Алиевой (Алиева, 1995), А.М. Казиевой (Казиева, 2003), И.И. Маремшаовой (Маремшаова, 2003), Б.И. Тетиева (Тетиев, 2007), Х.Х. Малкондуева (Малкондуев, 2010), Т.М. Хаджиевой (Хаджиева, 2008, 2012) и других также рассматривались некоторые вопросы нартского эпоса. Так, Ф.А. Урусбиева в своей монографии “Метафизика колеса”, в разделе «Время “Деде Коркута”» и время Нартов в стадийном развитии тюркского эпоса на большом эпическом материале рассматривает вопросы историко-культурной типологии, культурно-генетической общности и особенности богатырской идеализации в “Нартиаде” и “Деде Коркуте”. А в разделе “Поздние нарты” на конкретных примерах, показав эволюцию карачаево-балкарских нартских сюжетов, трансформацию эпических героев и их извечных врагов — эмегенов во времени, углубляет наше представление о “младших” героях “Нартиады” (Урусбиева, 2003. С. 121). В своих трудах в качестве сравнительного материала нартские песни и сказания балкарцев и карачаевцев привлекали и зарубежные ученые Н. Боратав (Boratav, 1963), Ж. Дюмезиль (Дюмезиль, 1976) и др. Нартскому эпосу посвящен ряд работ турецких фольклористов, потомков карачаевских мухаджиров У. Таукула (Tavkul, 2011) и А. Адильоглу (Adiloglu, 1997, 2007).

* * *

В результате сложившихся в течение веков тесных экономических, политических и культурных связей между кавказскими народами в разных версиях “Нартиады” много общего. Но при всей их близости “у каждого из народов Кавказа нартские сказания по содержанию и бытовым реалиям, форме, поэтике, стилю, манере исполнения несут черты национальной фольклорной традиции, национального колорита” (Петросян, 1982. С. 61). Так, в частности, в карачаево-балкарской версии кавказские и локальные самобытные эпические традиции сочетаются с эпической традицией тюркских народов. Песенное бытование эпоса карачаевцев и балкарцев — одна из ярких, самобытных особенностей их эпической традиции. На широкое распространение нартских песен у карачаевцев и балкарцев указывают не только исполнители нартских песен, но и многие собиратели и исследователи нартского эпоса (Остряков, 1879. С. 701, 702; Урусбиев, 1881. С. 96; Щукин, 1913. С. 64; Рогаль-Левицкий, 1928; Холаев, 1974. С. 123–130; Далгат, 1988. С. 89; и др.). Именно благодаря стихотворно-песенной форме

ЗНАТОКИ УСТНОГО НАРОДНОГО ТВОРЧЕСТВА КАРАЧАЯ И БАЛКАРИИ



Абугалий Узденов



Алий Этсеев



Джагафар Каракотов



Сейит-Ахмат Эбзеев



Батдал Тоторкулов



Сюлемен Хубиев



Сосланбек Долаев



Магомед Текеев



Каншаубий Гажонов

ЗНАТОКИ УСТНОГО НАРОДНОГО ТВОРЧЕСТВА КАРАЧАЯ И БАЛКАРИИ



Жашыу Айтеков



Харун Атакуев



Адиль Рахаев



Айшат (Кычан) Шидакова



Меккяхан Хубиева



Айшат Алиева (Чотчаева)



Адиль Унухланы (Турция)

существования в их эпосе произошла консервация многих архаических элементов, которую подчеркивали и исследователи “Нартиады”. Так, С.-А. Урусбиев относительно текстов своей публикации отмечает, что нартские сказания горских племен Кавказа, “переходя из уст одного поколения к другому... претерпевали некоторые изменения в частностях, но ни у одного из этих племен не сохранилось преданий, восходящих к более отдаленным временам, чем эти” (Урусбиев, 1881. С. 1). М.В. Рклицкий же, говоря об инновациях в осетинском эпосе, писал, “что испорченные... несуразностями места сказаний (осетин. – Авт.) восстанавливаются до некоторой степени в

наиболее сохранившихся от этих влияний сказаниях балкарцев” (*Рклицкий*, 1927. С. 28). Сохранность карачаево-балкарских сказаний в свое время отметил и Б.К. Далгат (*Далгат*, 1901. С. 85). Консервации архаических реалий эпоса карачаевцев и балкарцев способствовало и то, что они на протяжении длительного времени жили высоко в горах в относительной этногеографической изоляции (*Лайпанов*, 1957; *Лавров*, 1939, 1969; *Батчаев*, 1986). Благодаря этому они сохранили и целый ряд архаических сюжетов, мотивов, образов, религиозных представлений, связанных с древнетюркской эпохой. У карачаевцев и балкарцев, как и у других народов – носителей “Нартиады”, сказания составляют ряд больших и малых циклов. Каждый цикл – это группа небольших по объему сказаний и песен о появлении на земле нартского племени; о различных этапах и событиях эпической жизни героев (рождение, богатырское детство, первый подвиг, женитьба, борьба с мифическими чудовищами, с кровником и т.д.).

В рассматриваемом эпосе одни циклы образуются из ряда сказаний, группирующихся вокруг имен нартских героев по биографическому принципу (Ёрюзмек и Сатанай; Сосурукъ), другие – по генеалогическому (Дебет – Алауган – Карашауай; Ачей – Ачемез, сын Ачая; Бёдене – Рачыкау). “Малые” циклы складывались из сказаний и песен о нартских героях, с именами которых связано небольшое количество сюжетов и чьи эпические “биографии” детально не разработаны. Каждый цикл представляет собой достаточно самостоятельную и законченную группу сказаний, однако все циклы взаимосвязаны (а иногда даже взаимообусловлены). В целом же карачаево-балкарская версия “Нартиады” – композиционно разработанный и завершённый эпос: в нем воссоздана жизнь нартского племени от его появления на земле до гибели или переселения его на небо или в подземный мир. С.-А. Урусбиев в своем “Предисловии” писал: “Сказания о нартах кажутся на первый взгляд не имеющими между собою ничего общего, но при ближайшем рассмотрении нельзя не заметить внутренней связи между ними, как бы между частями одной эпической поэмы” (*Урусбиев*, 1981. С. VIII). Согласно карачаево-балкарским сказаниям, сотворение мира и нартов связано с деятельностью богов – Тейри Земли, Тейри Солнца и Тейри Неба, принимающих самое активное участие не только в судьбе нартских героев, но и в процессе сотворения мира. В сказании “Тейри и нарты” говорится: “Тейри Солнца сотворил солнце, Тейри Земли сотворил землю. Моря были сотворены в третью очередь. Когда были сотворены небо и земля, между ними были сотворены люди” (Нарты. 1994. С. 302). В сказании же “Про первого нарта Дебета Золотого”, где подробно описывается эпоха Первотворения, Бог из частей своего тела создает не только явления и объекты природы, землю, но и первочеловека – нартского кузнеца Дебета (Нарты. 1994. С. 304). А в эпическом тексте “Тейри” нарты сами говорят о своем божественном происхождении: “В нартах течет твоя кровь, Тейри, / Нарты – часть твоей плоти” (Нарты. 1994. С. 582).

Характеризуя карачаево-балкарских нартских героев, С.-А. Урусбиев писал: “Нарты были народ огромного роста и необъятной силы, народ, закаленный в перенесении трудностей и лишений. Они проводили жизнь свою главным образом в поисках опасностей и приключений, в набегах с целью добычи, а также в особых странствиях, называвшихся джоргууулами... Все,



Худ. Аккизов. Нарт Карашауй испытывает Гемуду

что доставалось без особого труда, не соединялось с опасностями, было им противно... они искали таких приключений, в которых им можно было бы во всю ширь выказать свою удаль и силу... В свободное от джортууулов время нарты устраивали увеселительные собрания, на которых предавались богатырским играм и танцам" (*Урусбиев*, 1881. С. II). Нарты – воплощение геройства и мужества. «Они не ведали, что такое страх, и не боялись смерти, – говорится в сказании "Рождение Сосурука". – Того, кто умирал в битве с врагом, они считали родственником Тейри... Могилу героически погибшего, нарты не забывали... [У этой могилы] клялись именами Тейри Неба, Тейри Земли, Тейри Воды и Тейри Огня быть смелыми и не отступать перед врагом» (Нарты. 1994. С. 365). Специфика изображения нартских героев обусловлена героико-эпической эстетикой древнего эпоса. Идеализация большинства из них начинается уже с описания их рождения и детства. В исследуемом эпосе мотив божественного и чудесного рождения связан с образами всех основных нартских героев. Так, в одном из вариантов сказаний о рождении нартского кузнеца Дебета, как мы указали выше, он сотворен Богом, в другом, основанном на древнейших мифологических представлениях, он – сын Тейри Неба и Тейри Земли; Сатанай – дочь Солнца и Луны; Ерюзмек появился из хвостатой звезды, упавшей на землю; Сосурук – сын камня; Карашауй – внук Дебета, а мать его – эмегенша. С мотивами чудесного рождения нартских героев связаны и другие постоянные архаические общефольклорные мотивы: фантастически быстрый рост, богатырское детство, первый подвиг и т.д. Мотив божественного или чудесного рождения предопределяет и необыкновенность, исключительность героев (сердце и

Худ. Мижев.
Нарт Ёрюзмек и Фук



Худ. Поляков.
Нартский пастух Соджук

кровь Дебета из огня, он понимает язык огня, камней, зверей и птиц и т.д.; прекрасная Сатанай – чародейка и провидица; Карашауаю подвластны стихии холода, он и его богатырский конь Гемуда могут менять свой облик и т.д.). Нартские герои наделяются не только различными сверхъестественными способностями, они обладают и чудесными предметами: бочонок (чаша) Агуна, котел о сорока ушках, меч Ёрюзмека, талисман Чюерды и т.д., а также имеют волшебных помощников (чаще всего это богатырский конь нартского героя). Все эти качества героев и предметов, которыми они обладают, необходимы нартам в борьбе с различными враждебными существами. “Миссия очищения земли от чудовищ – своеобразная, характерная для архаической стадии героического эпоса форма выражения коллективного пафоса” (Мифы народов мира. 1980. Т. 1. С. 47). Спецификой исследуемой версии является то, что главная ее эпическая тема – борьба нартов с мифологическими чудовищами-эмегенами. С.-А. Урусбиев в своем “Предисловии” так характеризует эмегенов: “Наряду с нартами предания упоминают о великанах-эмегенах, отличающихся, как и те, огромной физической силой и гигантским ростом и вместе с этим глупостью, у которых не было никакой сообразительности и хитрости. По некоторым сказаниям, у них было много голов и один глаз во лбу...” (Нарты. 1994. С. 600). Карачаево-балкарские песни и сказания о борьбе нартов с эмегенами состоят из следующих сюжетов: 1. Эмегены – хранители огня и воды; 2. Нарты случайно встречаются с эмегенами; 3. Нарты преднамеренно ищут встречи с эмегенами; 4. Воспользовавшись отсутствием нартов, эмегены совершают опустошительные набеги на их страну, и разгневанные нарты отправляются для уничтожения своих извечных врагов. Анализ эпических текстов показал, что на более ранней стадии развития эпоса эмегенам присущи черты и атрибуты фантастических чудовищ (гигантские размеры, циклопическая сила, каннибализм; они говорят на своем, “эмегенском”, языке; их приближение всегда сопровождается стихийными явлениями природы. Со временем архаический, хтонический облик эмегенов меняется, они приобретают антропоморфные черты, правда, гипертрофированно-уродливые. Эмегены уже владеют человеческой речью, варят пищу, ездят верхом, им приписываются коварство и спесивость. В более поздних редакциях карачаево-балкарских сказаний мифологические образы эмегенов постепенно трансформируются в образы реальных врагов нартов (соперник, кровник, социальный враг). Страна эмегенов обычно локализуется за пределами нартского Космоса (чаще всего на Севере). Они обитают в пещерах горы Каф (Куф, Куфские горы), находящейся на краю земли. Эти чудовища живут и в подземном царстве (Нарты. 1994. С. 383), а в сказании “Нарт Карашауай и Гемуда” речь идет и о морских эмегенах (Там же. С. 451). Эмегены – источник зла и хаоса на земле. Быстро размножаясь, эти ненасытные циклопы пожирают все живое. И, чтобы очистить от них землю, Бог создает нартов. Почти все эпические герои – Ёрюзбек, Сосурук, Алауган, Карашауай, Чюерды, Рачыкау и даже Сатанай (Дрягин, 1930; Нарты. 1994. С. 347) – ведут постоянную борьбу с ними. Главным же истребителем эмегенов выступает нарт Ёрюзбек. У него, как и у других подобных ему эпических героев (Гильгамеша, Тора, Амирани, Нюр-гун-Боотура, героев бурятских улигеров и др.), задача одна – уничтожение чудовищ, которые нарушают мирную жизнь его племени. Цикл Ёрюзмека и Сатанай занимает центральное место в карачае-

во-балкарском нартском эпосе. Сказания и песни о них составляют самостоятельный законченный цикл, в котором различные эпизоды из их “эпических биографий” разработаны во всех деталях. Ёрюзек в эпосе предстает не только как “вождь, муж и старец” (Дюмезиль, 1976. С. 51), но и как могучий богатырь – предводитель нартских воинов: “Нарты перед джортууулами (походами. – *Ред.*) собирались у Урызмекы и уж тогда оттуда отправлялись в странствия под его предводительством” (Нарты. 1994. С. 465). В нартских песнях и сказаниях его устойчивые эпитеты: “деу” – “могучий великан”; “алф” – “богатырь”; “тебе санлы” – “курганоподобный”; “пелиуан” – “богатырь” и т.д. В одних сказаниях о детстве Ёрюзмекы он предстает сиротой (Там же. С. 308, 309), в других указывается, из какого рода (Там же. С. 320–325). В варианте же Н.П. Тульчинского Ёрюзек “в горах родился, на плоскости воспитан” (Там же. С. 320). А в сказании “Рождение Ёрюзмекы” говорится, что кузнец Дебет в горах увидел, как с неба на землю упала большая хвостатая звезда. Когда он пришел к месту ее падения, то увидел расколовшийся надвое большой синий камень: между этих обломков лежал младенец-богатырь, который, “крепко схватив громадную волчицу, сосал ее молоко” (Там же. С. 305). Первый подвиг юного Ёрюзмекы – победа над божеством нартов “все-могущим” Фуком/Пуком. Во всех вариантах нартских песен и сказаний о борьбе Ёрюзмекы с Рыжим Фуком очень четко проявляется гетерогенность образа Фука: наряду с древним мифологическим образом метеорологического божества нартов выступает и его феодальная ипостась. Спасаясь от преследования Ёрюзмекы, Фук улетает на небо. “Так как Фук был Бог, то он, разгневавшись на нартов, задержал дожди; произошла сильная засуха, хлеба перестали цвести, деревья стояли без листьев, животные не плодились, женщины не рожали. Наступило для нартов тяжелое время” (Нарты. 1994. С. 322). По совету Сатанай Ёрюзмекы зарядили в пушку (в одном из вариантов Ёрюзек попадает в небесное жилище Фука при помощи бурдюка, наполненного воздухом) (Там же. С. 311), а в другом при помощи “джелим-топ” – “воздушного шара” (Там же. С. 319), выстрелили в небо, и он очутился в небесной крепости, замке Фука. Здесь, по одним вариантам, он хитростью легко убивает врага, по другим – побеждает в трудной богатырской схватке. Ёрюзек возвращается на землю на коне-ветре, которого к нему прислала Сатанай. В некоторых вариантах сказаний на этот сюжет он слетает на землю при помощи орлиных крыльев. Нарты устраивают в честь него большой той и поют величальную песню, в которой прославляют Ёрюзмекы и его подвиг (Там же). А в варианте Урусбиева “Урызек за свой подвиг был сделан главою нартов, стал общим любимцем и женился на прекрасной всезнающей княжне Сатанай” (Там же. С. 323). Сатанай, как и во всех национальных версиях “Нартиады”, в песнях и сказаниях карачаевцев и балкарцев выступает женой Ёрюзмекы. В них подчеркивается ее исключительное место в нартском обществе. Несмотря на то что Ёрюзек – предводитель нартов, почти во всех сказаниях он ничего не делает без совета и благословения Сатанай. Не только Ёрюзек, но и все жители нартской земли – “лишь исполнители ее воли и советов” (Урусбиева, 1979. С. 48). В нартских песнях и сказаниях ее чудесное рождение и детство разработаны подробно: “Солнце – отец Сатанай, Луна – родившая ее любимая мать”/ “У Луны ее Тейри моря похитил” (Нарты. 1994. С. 306) и отдал на воспитание Матери Воды –

Суу анасы. Сбежав из подводного царства она “пришла в страну нарттов и вышла замуж за самого смелого и сильного среди нарттов – батыра Ёрюзмека” (Там же. С. 597). В эпосе постоянно подчеркивается лучезарная, ослепляющая красота Сатанай (Там же. С. 306, 572). Светящееся тело Сатанай не просто эпическая условность, а обусловлено ее солярным происхождением. Вероятно, универсальность функций и культ героини в нартских песнях и сказаниях также связаны с ее небесным происхождением. В эпосе она предстает всемогущей чародейкой: создает иллюзию звездного неба, может не только сама перевоплощаться в иной образ, но делает это и с другими, владеет магией слова и т.д. Ясновидение Сатанай – ее обязательный знак, о чем свидетельствуют и такие ее постоянные определения, как “вещая”, “ведунья”, “всезнающая”, “ясновидящая”, “провидица” (“билгич”, “куртха”, “хар затны билиучу”, “обур”). Деятельность Сатанай, как и деятельность нартского кузнеца Дебета, имеет общенартское значение: в большинстве нартских песен и сказаний подчеркивается, что нартты уничтожили всех своих врагов на земле благодаря советам и помощи Сатанай и мастерству кузнеца Дебета. В цикле Сосурука/Сосурка во всех национальных версиях “Нартиады” с его именем связаны и детально разработаны такие традиционные сюжеты как “рождение героя из камня”, “добывание огня” и др. При этом некоторые мотивы в сказаниях на эти сюжеты имеют свою оригинальную интерпретацию. Так, в карачаево-балкарской редакции о рождении Сосурука, Сатанай, извлекая его из камня и перерезая ему пуповину, совершает магический обряд и при этом закликает Тейри Неба, Тейри Земли, Тейри Воды и Тейри Огня: “Сделайте его настоящим нартом: пусть его не берут ни меч, ни стрела! Пусть всегда побеждает он своих врагов!”. Набрав воды из родников семи гор и полоща ею рот малыша, она говорит: “Эти семь гор – твои матери, я прополоскала их молоком твой рот” (Нарты. 1994. С. 365). “В эпосе тюркоязычных народов формула неуязвимости героя, – пишет В. Жирмунский, – мечом ударят – пусть не пронзит тебя”. Такое же закливание произносит над одноглазым циклопом Депе-Гёзом и в огузском эпосе его мать, сказочная дева-пери (Жирмунский, 1974. С. 243; Пухов, 1962. С. 62, 63).

Анализ всей совокупности вариантов сказания о добывании Сосуруком огня показал, что в них основные сюжетные звенья совпадают с аналогичными произведениями других национальных версий. Однако в некоторых вариантах встречаются и существенные отличия. Например, помимо сказаний с традиционной мотивировкой выезда Сосурука за огнем (нартских воинов в пути настигает лютый мороз, у них нет огня и им грозит гибель) имеется вариант, в котором эта мотивировка носит локальный характер: «В... древние времена, – говорится в сказании “Как Сосурук добыл огонь для нарттов”, – нартты зажигали огонь так; они вырывали с корнем огромное сухое дерево и поджигали его, поднеся к солнцу, или разводили костер, сбив стрелой с неба звезду. Однажды, в одну из суровых зим, все мужчины страны нарттов отправились в поход. Узнав, что в стране нарттов остались только старики, женщины и дети, эмегены напали на нартские аулы. Съев много людей и животных, они разрушили жилища нарттов и ушли, потушив их очаги... Эмегены знали, что у нарттов не осталось огня. И чтобы те не развели огонь от солнца или звезды, они своим жел кёрюком (волшебными кузнечными мехами) подняли

такой буран, что казалось, он сметет с лица земли страну нартов» (Нарты. 1994. С. 367). И тогда Сатанай отправляет юного Сосурука украсть огонь у эмегенов. Если в традиционных сказаниях добыванием огня замерзающим нартским воинам Сосурук спасает от гибели только нартов, находившихся в походе, то в данном сказании он сохраняет жизнь всему племени нартов. Поэтому здесь его подвиг имеет общенартское значение. В сказаниях о добывании огня своеобразную трактовку получил и эпизод с пищеводом (со спинным мозгом, кишкой, жилой и т. д.) эмегена (Там же. С. 374). Сосурук, увидев, какой чудесной силой обладает пищевод эмегена, которого он убил, забирает его с собой, и по совету Сатанай делит пищевод между Дебетом и нартскими воинами. Закаленные или смазанные им мечи и стрелы становятся ядовитыми и всесокрушающими. Непобедимость нартских воинов в сказании объясняется использованием нартами и Дебетом этого ядовитого пищевода эмегена.

Следует отметить, что сюжетобразующие мотивы рассматриваемого сказания – игры Сосурука с великаном, смерть от своего оружия, предсмертная хитрость великана – традиционны не только для общекавказской “Нартиады”. Они широко представлены в эпической традиции некоторых тюркских и монгольских народов (Радлов, 1866. С. 29–58; Никифоров, 1915. С. 107–127; Суразаков, 1985. С. 41; Басилов, 1997). В публикации В.В. Радлова “Ак-Кобэк” помимо мотива предсмертной хитрости великана встречаются яркие параллели к мотиву игр Сосурука с великаном: “Из войска Кидэна выходит на бой с Ак-Кобэком богатырь Салар-Казан. Ак-Кобэк не открылся ему, выдал себя за повара Ак-Кобэка. Салар-Казан узнает от него, на какие чудотворства способен Ак-Кобэк, и два указанных чуда тотчас же исполняет: жует раскаленные стрелы и выплевывает, принимает на голову скатанный с горы камень. Третье чудо мнимый повар описал так: Ак-Кобэк входит в воду, я замораживаю воду, образуется лед в шесть сажен толщиной, Ак-Кобэк поднимает лед и относит на вершину горы. Салар-Казан садится в воду по шею, Ак-Кобэк замораживает лед и только тогда открывает Салар-Казану свое имя; Салар-Казан не может поднять льда. Ак-Кобэк отрубает ему голову” (Потанин, 1899. С. 669). В своем примечании к этому тексту Г.Н. Потанин писал: “В кавказской сказке о Сосырыко великан глотает раскаленное железо, катает камень в гору и замерзает в озере” (Шанаев, 1871. С. 53). В работе “Тангутско-Тибетская окраина Китая” Г.Н. Потанин, отметив параллель между Сосуруком и Ак-Кобэком, приводит еще несколько параллелей к циклу Сосурука и к другим циклам нартского эпоса из сказаний степного фольклора (Потанин, 1893. С. 121–125). К мотиву “игры героя с великаном” обратился и известный турецкий фольклорист П.Н. Боратав. В одной из своих статей, отметив, что, опубликованные В.В. Радловым в “Proben” тексты составляют небольшой эпический цикл вокруг центрального персонажа Ак-Кёбёка, он подчеркивает, что сказания об этом герое бытуют в фольклоре многих тюркоязычных народов Средней Сибири и Алтая. “В южно-сибирских и алтайских повествованиях, – пишет Боратав, – которые мы проанализировали, имеется поразительное сходство с некоторыми рассказами эпического цикла нартов, общего для многих нетюркских народов Кавказа”. Далее для сравнительного анализа он привлекает 17 вариантов сказаний о нарте Сосуруке/Созрыко/Сослане из кавказского героического эпоса “Нарты”, одно из кото-

рых записано им самим в 1960 г. в деревне Язылыкая от карачаевца Идриса Айя, и четыре радловских текста об Ак-Кёбёке. В Приложении он дает три карачаевских сказания о нартском богатыре Сосурке (*Borataw*, 1963. Р. 86–105). Обращаясь к работам Г.Н. Потанина, мы, конечно, учитываем, что в его довольно обширных параллелях нартского эпоса с эпическим творчеством тюрко-монгольских народов встречаются случаи, когда ученый для “доказательства влияния и заимствования” (*Неклюдов*, 1974. С. 196) прибегал и к общефольклорным мотивам, сюжетам и т.д. Однако в целом использование в качестве сравнительного материала богатого фольклорного наследия народов Южной Сибири и Центральной Азии, опубликованного Г.Н. Потаниным, а также труды В.В. Радлова, Н.Я. Никифорова, Б.Я. Владимирцова и других лишь поможет, как пишет В.И. Абаев “в деле выявления тюрко-монгольских элементов в нартском эпосе” (*Нарты*. 1989–1990. Кн. 1. С. 45). В карачаево-балкарском эпосе Сосурук выступает и как избавитель нартов от исполинских пауков-людоедов. С его именем в этом сказании связывают и гибель эмегенов (*Нарты*. 1994. С. 381). Неустоимым истребителем многоголовых эмегенов, нарушающих мирную жизнь страны нартов, изображается Сосурук и в сказании “Три нарта и три эмегена” (Там же. С. 486). В отличие от других национальных версий, в которых “значительное место... отведено борьбе Сосурука/Сасрыквы против самих нартов” из-за того, что нартты “не признают его своим” (*Шортанов*, 1969. С. 100), в карачаево-балкарском эпосе мотив антагонизма между Сосуруком и нартами практически отсутствует. Если в осетинском эпосе Сосурук погибает от колеса Бальсага/Ойнона, а в адыгском от джан-шерха, то в анализируемом эпическом памятнике смертельно раненого нарта спасает вещая Сатанай (*Нарты*. 1994. С. 387). У карачаевцев и балкарцев бытуют свои оригинальные версии о смерти Сосурука. Например, в сказании “Смерть Сосурука”: герой, преследуемый своими братьями, взбирается на высокую скалу. Когда он оттуда начинает угрожать им, те проклинают, желая ему превратиться в камень. И тут же на их глазах Сосурук становится каменным изваянием. Здесь налицо мотив, столь характерный для тюркской эпической традиции: “Умерший богатырь возвращается туда, откуда пришел” (*Неклюдов*, 1984. С. 92).

Цикл Дебет–Алауган–Карашауай занимает значительное место в карачаево-балкарском эпосе. Сказания о Дебете наряду с сюжетной группой о рождении нартских героев являются наиболее архаическим пластом рассматриваемой версии, в которой наиболее ярко, чем в других циклах, сверкают позиции традиционной мифологии. В образе карачаево-балкарского Дебета, как и осетинского кузнеца Курдалагона, адыгского Тлепша, абхазского Айнар-ижи, отразилась эпоха освоения кузнечного ремесла. Он, вероятно, может рассматриваться как развитие в эпическом контексте образа какого-то мифологического существа или божества древних балкарцев и карачаевцев. Подтверждение тому находим в самих сказаниях: согласно одним вариантам, он родился от священного брака неба и земли (“Рождение нартского кузнеца Дебета”, “Песня о Дебете”), в других вариантах (“Дебет и Ёрюзбек”, “Рождение Деуэт-батыра”) его отец – небожитель, а мать – нартская красавица Ак-бийче. В варианте из архива Вс. Миллера говорится, что Бог создал его из части своего сердца и он начал “нартов род могучий”. Первопредком Дебет выступает и в публикации П. Острякова (*Нарты*. 1994. С. 304). В карачаево-

балкарском эпическом памятнике Дебет, как и Сатанай, наделен универсальными функциями. В сказаниях постоянно подчеркивается его роль первотворца: он первый на земле изготовил различные предметы быта, оружие и доспехи, подковал нартских коней и т.д. Дебет является также учителем нартов: он обучил “своих соплеменников ковать железо” (Нарты. 1994. С. 304). С именем Дебета связаны и такие космогонические мотивы, как появление звезд, звездопад (Там же. С. 596). Мастерство Дебета в эпосе ценится и воспевается не меньше подвигов нартских героев, ибо, как говорится в одном из сказаний о нем, “нарты не смогли бы победить своих врагов на земле без всесокрушающего оружия Дебета и боевых коней, которых он подковывал”. В песнях и сказаниях, посвященных нартскому кузнецу: “Песня о нартском кузнеце Дебете”, “Про первого нарта Дебета Золотого”, “Дебет – небесный кузнец” (Нарты. 1994. С. 304, 392, 596), в образе Дебета органически сочетаются “черты Бога, титана и человека” (Урусбиева, 1979. С. 51), дается подробная характеристика его внешнего облика, и при этом подчеркиваются его необычность, исключительность. После ряда культурных деяний Дебет уходит от своего племени: когда он “обеспечил нартов на земле всем, что им было нужно из железа, и нарты уничтожили с его помощью эмегенов, он... сделал железную арбу с крыльями и улетел на ней на небо”. В представлении народа Дебет бессмертен, согласно сказанию, “Дебет – небесный кузнец”, “он и сейчас там живет. На небе, как и на земле, он кует железо” (Нарты. 1994. С. 597). В карачаево-балкарском эпосе у Дебета 19 сыновей, которых он женит, согласно обычаю, начиная с младшего. Следование этой традиции во многом определило судьбу старшего сына Дебета – Алаугана, который состарился, пока очередь дошла до него, и “сделался посмешищем для всего народа” (Там же. С. 404–417). По другим вариантам, могучий исполин Алауган не может найти среди нартских женщин себе жену под стать. Поиски жены и его женитьба – основная сюжетная линия нартских песен и сказаний об Алаугане. Во многих сказаниях Алауган рисуется как богатырь фантастической силы, благодаря которой он выступает как неутомимый истребитель циклопических существ – эмегенов (Там же. С. 396, 404). Алауган отобрал у эмегенов и принес нартам волшебный котел о 40 ушках, в который “мясо класть не надо, / Лишь воды налить да огонь разложить / Мясом сорока быков он наполнится” (Там же. С. 406). В цикле Дебет–Алауган–Карашауай, как и во всем эпосе карачаевцев и балкарцев, персонажи составляют два враждебных племени – нартов и эмегенов. Одна из самобытных черт этого цикла состоит в том, что именно в нем получил яркую художественную разработку мотив брачных связей между племенами-антагонистами. Женившись на дочери эмегенши (а в нартской песне “Алауган” говорится, что герой отобрал у эмегена его жену), он привозит ее в страну нартов. Но его чудовищная жена (есть варианты, где она изображается пятиглавой), пожирает не только своих детей, но и чужих. Опечаленный этим, старый Алауган по совету Сатанай сам (в некоторых вариантах Сатанай или мать Алаугана) во время очередных родов эмегенши выкрадывает ребенка и прячет его в ледниках Эльбруса, где он и вырастает, вскормленный его ледяными сосульками или драконьим молоком (Дьячков-Тарасов, 1898. С. 80). Сказания о женитьбе Алаугана на эмегенше, о рождении Карашауая и его воспитании на Минги-Тау (Эльбрусе) – самобытные эпические тексты карачаево-балкарского эпоса, в ко-

торых превалируют богатырские мотивы (в отличие от сказаний о Дебете, где отразились различные мифологические представления предков карачаевцев и балкарцев и сказаний о женитьбе Алаугана, для которых характерна сказочно-мифологическая интерпретация). Карашауай ведет непримиримую борьбу не только с эмегенами (Нарты. 1994. С. 462, 486), с его именем связана и классическая тема мирового фольклора – змеборство. Он сражается с огнедышащим многоголовым драконом, который в эпосе символизирует засуху, выступает хранителем воды. Завладев истоками рек, он пускает воду нартским жителям только после человеческой жертвы или сам выпивает всю воду. Согласно одному из сказаний, Карашауай, убив двенадцатиглавого дракона, “всю страну освобождает от засухи” (Там же. С. 431). В анализируемой версии Нартиады народная фантазия наделила своего любимого героя лучшими качествами. Традиционно его образу присущи черты, соответствующие архаической форме идеализации героя: оборотничество, дар предвидения. Он выступает и повелителем стужи (Там же. С. 463, 477, 486). Богатырский конь Карашауая Гемуда, который “живет с того дня как была сотворена земля, и не стареет” (Там же. С. 441), предстает в эпосе как птица-конь-рыба. “Ты – конь земли, воды и воздуха”, – говорит ему Карашауай в сказании “Карашауай испытывает Гемуду” (Нарты. 1994. С. 440). На самом деле для этого крылатого морского коня нет никаких пространственных границ. В исследуемом эпосе зафиксировано несколько сказаний, где говорится о морском происхождении Гемуды (Там же. С. 429, 430, 437, 438, 451). А в сказании “Карашауай и Гемуда” даже подчеркивается, что у Гемуды около ушей были жабры и он, очутившись под водой, “дышал, как рыба, через эти жабры” (Там же. С. 438). Карашауай карачаево-балкарских сказаний неуязвим, непобедим и бессмертен. Вечная молодость и бессмертие Карашауая и его коня объясняются тем, что они пьют воду из целебного родника на вершине Минги тау. Традиционность, детальная разработанность цикла Дебет–Алауган–Карашауай, самобытность его сказаний и песен, зафиксированных в большом числе вариантов, наличие значительного числа параллелей с эпосом тюркских народов и, наконец, указания нартоведов на разработанность и завершенность этого цикла именно в карачаево-балкарской среде дают основания говорить о его первичности в исследуемом эпическом памятнике.

К младшим героям в карачаево-балкарском эпосе относится цикл Рачыкау (аналогичен осетинскому Арахцау, сыну Бедзенага, адыгскому Пши Бадыноко, абхазскому Нарджхеу) и составляют небольшое число нартских песен и сказаний. Впервые сказание о нем зафиксировал в 1879 г. С.-А. Урусбиев (Нарты. 1994. С. 513). В нем рассказана вся эпическая жизнь Рачыкау от его рождения до смерти (рождение, приезд к нартам, состязания перед чудесным бочонком “Агуна” и в танцах; осада крепости Гиляхсыртана; смерть). В этом сказании и в вариантах, записанных позднее, Рачыкау – сын служанки Сатанай (Ак бийче, Кырс бийче). Отцом его, по варианту С.-А. Урусбиева, является русский рыбак Бёдене, по другим вариантам – пастушонок (Бёдене) нартского пастуха Созукку (Соджука). “Образ ребенка-мстителя чрезвычайно типичен для архаической эпики различных народов” (История всемирной... 1983–1985. Т. 2. С. 471). В карачаево-балкарской версии “Нартиады” песни и сказания, посвященные юному мстителю Ачемезу, сыну Ачея, очень популярны и бытуют по настоящее время. Во всех вариантах Ачемез мстит

убийце своего отца (в некоторых вариантах – всего его рода) – алчному, злому Кубу/Хубуну (Губу, Тюклюсхану, Тюклешу). Герой обычно рождается после смерти своего отца. Эпическая отмеченность Ачемеза обнаруживается с самого его рождения (чудесный рост, богатырское детство). Как и все нартские герои, он обладает сверхъестественной физической силой (с легкостью пускает по льду мельничный жернов; укрощает коня; переплывает бурную реку, которую не могли одолеть богатырь Насран и его воины; угоняет многочисленный табун лошадей Кубу и т.д.). Во всех вариантах этого сказания наличествует мотив “незнания” об убийстве отца. Открытие тайны происходит случайно, во время игры героя с детьми. Началом конфликтной ситуации является выведывание у матери имени убийцы отца (прижигание руки матери горячей кукурузой/бульоном/халвой). Он узнает у матери и местонахождение богатырского коня и оружия отца. Далее в сказаниях широко используются мотивы, связанные с конем: знакомство героя с конем; диалоги коня и героя и т.д. Храбрость, богатырская сила юного мстителя особенно ярко проявляются в его поединке с Кубу. Сам Кубу поражен отвагой и мощью своего юного врага. В длительной борьбе Ачемез убивает своего кровника и увозит с собой его прекрасную жену. В карачаево-балкарском эпосе Ачемез умирает лишь в варианте А.Б. Боташева (Нарты. 1994. С. 564). В карачаево-балкарской “Нартиаде” бытуют сказания, связанные с именами так называемых местных героев (Злоязычный Гиляхсыртан, Созар, Нёгер, Чюерди, Бора-Батыр и др.). В них обычно развернут один сюжет. Образы этих героев “наглядно демонстрируют динамику развития эпоса, его дальнейшую историзацию” (Урусбиева, 2003. С. 121).

Существование в карачаево-балкарском эпосе двух эпических традиций – общекавказской и тюркской – особенно ярко проявляется в сказаниях, повествующих о судьбе нартского племени после того, как оно уничтожило на земле всех своих врагов. Наряду со сказаниями, в которых, как и в других национальных версиях “Нартиады”, речь идет о гибели нартского рода, имеются сказания, в которых говорится, что нарты, истребив всех своих врагов и чудовищ на земле, по велению Тейри покинули землю: одни из них улетели на небо на “ветрокрылых конях”, другие ушли в подземное царство Тейри Земли. Обращает на себя внимание и то, что, хотя речь идет о переселении на небо большей части нартвов, в исследуемом эпосе конкретно называются только имена Дебета (Нарты. 1994. С. 596), Ёрюзмека (Там же. С. 592) и Сатанай (Там же. С. 597). И это, конечно, не случайность, а логически вытекает из связи этих героев с небом: они пришли на землю из верхнего мира и, как это присуще мифо-эпической традиции многих народов, по завершении своего краткого пребывания в земном мире “они возвращаются в собственный – верхний мир” (Мифы народов... 1980. Т. 1. С. 233). При этом мотивировка переселения этих героев не только четко определена, но и взаимосвязана со всем сюжетно-тематическим комплексом эпоса карачаевцев и балкарцев: они покидают землю после выполнения своих миссий – Дебет и Сатанай, с именами которых связано время “первопредметов” и “перводействий”, исполнив свои цивилизующие функции, а Ёрюзбек – уничтожив зло на земле (“культурные деяния богатырского плана”). В сказании “Карашауай не умер, он жив”, в котором повествуется о том, что Карашауай, истребив врагов нартвов, покинул нартскую страну и поселился на Минги тау

(Эльбрусе), читаем: “Почему же Карашауай вернулся туда, на Минги тау? Он вернулся потому, что, когда был маленьким, ледники (сосульки) Минги тау были для него материнской грудью, он вскормлен ими. Говорят, что где бы человек ни был и ни скитался, его к старости тянет туда, где он вырос. Вот поэтому он и вернулся на Минги тау” (Нарты. 1994. С. 484). Представляется, что, согласно именно этому представлению карачаевцев и балкарцев, их нартские герои (причем герои, связанные только с архаическим слоем эпики), “возвращаются туда, откуда пришли”: Дебет, Сатанай и Ёрюзбек – в небо, Сосурук – в камень, а Карашауай – на Эльбрус.

У карачаевцев и балкарцев нартские песни называются “нарт джырла”, а исполнители нартских песен – “нарт джырчы”, “нартайчы/нартакайчы” или просто “джырчы” (“певец”). Первые сведения о карачаево-балкарских народных певцах находим в дореволюционных публикациях: “Со званием певца, – пишет П. Остряков, – 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 нужно видеть, с каким почтением относятся к нему окружающие, чуть не боготворят его. Князя У-[рус]-Б-[ие]-вы доставили мне случай. Нужно было видеть и их, образованных, объехавших чуть не всю Европу, с каким уважением и почтением относились они к старцу” (*Остряков*, 1879. С. 701). С.-А. Урусбиев в своем предисловии, повествуя об исполнителях нартских песен “гегуако”, имел в виду не только кабардинских, как считают некоторые исследователи, но и балкарских певцов. Это подтверждается последующими публикациями. Так, у С.И. Танеева читаем: «У горских татар (у балкарцев. – *Авт.*) есть люди, специально занимающиеся игрой на инструментах и пением и живущие своим искусством. Они называются “гегуако”. На свадьбах и праздниках они получают весьма щедрое вознаграждение. Жених дарит им часто лошадь или деньги. От гостей гегуако также получают подарки» (*Иванюков, Ковалевский*, 1886. С. 95), а Н.М. Дрягин в одной из своих работ писал: “...мне пришлось наблюдать в 1925 г. трех гегуако в ауле Урусбиево (балкарское село. – *Авт.*) и четырех – в ауле Шалушка (Большая Кабарда)” (*Дрягин*, 1932. С. 20). То, что С.-А. Урусбиев, С.И. Танеев, Н.М. Дрягин балкарских народных певцов именовали “гегуако”, вероятно, связано с тем, что русский читатель, на которого были рассчитаны их публикации, исполнителей народных песен уже знал как “гегуако” (Хан-Гирей. 1841; *Ногмов*, 1861; *Кешев*, 1869). В дореволюционных публикациях нартского эпоса карачаевцев и балкарцев мы находим сведения и о манере исполнения нартских песен и сказаний. Отметив, что у балкарцев “поэма (о нартах. – *Авт.*) разделена на песни” и “каждая песня исполняется на совершенно особый мотив”, П. Остряков пишет, что жырчы (певец) пел эти песни “под звуки дудки и зурны, а то и просто под мерные удары палочек” (*Остряков*, 1879. С. 701, 702). Более подробное описание форм музицирования и анализ песенно-сказовых повествований карачаевцев и балкарцев даны в работе С.И. Танеева (*Иванюков, Ковалевский*, 1886). Ценными нам представляются и наблюдения Н.М. Дрягина о характере исполнения нартских произведений: «Строго и свято соблюдается “размер подлинника”: старший из рассказывателей молча следит за отдельными выражениями, даже словами, коими передают сказания его более младшие собраты» (*Дрягин*, 1932. С. 20). И в наше время народные

певцы пользуются всеобщим уважением. Имена талантливых исполнителей нартских песен и сказаний, таких, как Добай Джуккаев, Даут Малкондуев, Алий Эттеев, Хамзат Биттиров, Ами́й Башиев, Аbugалий Узденов, Магомет Алботов, Хамзат Узденов, Хасан Боташев, Джагафар Каракотов, Мухаммат Махараев, Гитче Текаев, Жашыу Айтеков, Каншаубий Гажонов, Шамшюдин Бегиев, Ахмат Аппаев, Каит Жабелов, Каншаубий Журтубаев, Абдулла Гергоков, Хамид Тогузаев широко известны в Карачае и Балкарии. Что же касается собирательской работы, то, как указывалось выше, благодаря Исмаилу Урусбиеву, его сыновьям Сафар-Али и Нарузу и передовым, прогрессивным представителям русской интеллигенции – П. Острякову, М.М. Ковалевскому, И.И. Иванюкову, С.И. Танееву, Н.П. Тульчинскому, А.Н. Дьячкову-Тарасову, Е.З. Баранову и другим – до нас дошли многие прекрасные образцы устно-поэтического творчества карачаевцев и балкарцев, в том числе и их нартские песни и сказания.

Особое место среди собирателей карачаево-балкарских эпических текстов принадлежит народному поэту КБР С.О. Шахмурзаеву и поэту С.А. Отарову, которым мы обязаны записями многих нартских песен и сказаний. Большую работу в деле собирания нартского эпоса проделал и фольклорист, нартовед А.З. Холаев. На протяжении многих лет он возглавлял фольклорно-этнографические экспедиции КБНИИ по Балкарии и Карачаю, в ходе которых вместе с научными сотрудниками С.Б. Настаевым, Х.И. Суюнчевым, А.М. Теппеевым им было записано значительное количество нартских песен и сказаний. На современном этапе сбором карачаево-балкарского фольклора, и в частности нартского эпоса, успешно занимались Х.Х. Малкондуев, Р.А.-К. Ортабаева, М.Д. Каракетов, А.И. Рахаев, М.Ч. Джуртубаев, Т.Ш. Биттирова, Ф.А. Урусбиева, Д.М. Таумурзаев и др. Выдающийся памятник коллективного творчества – “Нарты”, воплотивший в своих лучших образах представления народа об идеальном герое – защитнике родной земли, во все эпохи имел огромное воспитательное значение. Не случайно уже в одной из первых публикаций карачаево-балкарских текстов отмечалось, что «название “нарт” в устах народа стало нарицательным и употребляется как синоним удалого, доброго молодца» (Урусбиев, 1881. С. II). В сознании людей с нартами ассоциируется не только понятие о воинской доблести. С их именами связываются и определенные категории духовной культуры. Показательно, что такие образцы народной мудрости, как пословицы, поговорки, афоризмы у карачаевцев и балкарцев называются “нарт сёзле” – “нартские изречения”. В народе до наших дней сохранилось представление о нартах не только как о реально существовавших племени людей, но и как о предках карачаевцев и балкарцев. Названия многих мест в Карачае и Балкарии связывают с их именами. Еще до недавнего времени у этих мест совершали различные общественные обряды (Нарты. 1994. С. 61). “Подобные примеры широко известны у всех народов – создателей нартского эпоса – адыгов, абхазов, осетин, – пишет А.З. Холаев. – Все это является не только свидетельством былой широкой распространенности эпоса о нартах у разных народов Кавказа, в том числе и у карачаевцев и балкарцев, – это делает нартских героев очень близкими и современному слушателю и читателю героического нартского эпоса” (Холаев, 1973. С. 8). В современном карачаево-балкарском языке слово “нарт” имеет не только значение “нарт”, “герой”, “богатырь”, но и “старый”, “древ-

ний”, “мудрый”. Пожилые карачаевцы и балкарцы называют царство мертвых “нарт дуния” – “мир нартов”. По их представлениям, нарты, при своей жизни помогавшие людям и охранявшие мир и покой на земле, даже из “мира нартов” стараются помочь роду человеческому: “...они смотрят на нас из мира мертвых, и, когда нас ожидает какое-нибудь несчастье”, их “священные души... обратившись в орлов, воронов, в образы разных зверей”, врываются с громким криком в ночные аулы и “оповещают людей о предстоящей беде” (Нарты. 1994. С. 592).

Сказки. В богатом фольклорном наследии карачаевцев и балкарцев сказки – один из популярных жанров. Начиная с XIX в. в столичных и кавказских сборниках, журналах и газетах Н.П. Тульчинский, М.А. Алейников, И. Иляков, И. Соловьёв, М. Ермоленко и другие авторы, наряду с фольклорными жанрами карачаевцев и балкарцев, периодически публиковали и сказки этих народов. Среди русских и зарубежных собирателей и публикаторов карачаево-балкарских сказок особое место принадлежит Е.З. Баранову. В 1897 г. в XXIII выпуске СМОМПК он опубликовал девять балкарских сказок с подробными комментариями, в которых охарактеризовал мифологические и сказочные персонажи этих сказок: эмеген (многоголовый великан – людоед), куртха (ведьма, колдунья), обур (оборотень), Суу анасы (Мать воды) и т.д. Е. Баранов в “СМОМПК” издал еще две подборки балкарских сказок (*Баранов*, 1903, 1904). Ряд сказок и легенд карачаевцев и балкарцев он включил и в свои сборники: “Легенды Кавказа” (*Баранов*, 1913), “Певец гор и другие легенды Кавказа” (*Баранов*, 1914), “Сказки кавказских горцев” (*Баранов*, 1913). Отдельной книжечкой он выпустил балкарскую волшебную сказку “Иналук и лесная волшебница” (*Баранов*, 1914). Помимо указанных выше публикаций, Е. Баранов на протяжении многих лет систематически печатал на страницах центральных и местных российских журналов и газет (“Вокруг света”, “Терские ведомости”, “Пятигорское эхо”, “Кавказский край”, “Черноморское побережье” и др.) карачаево-балкарские сказки, легенды и предания. Среди дореволюционных изданий фольклора карачаевцев и балкарцев особое место занимает публикация Н.П. Тульчинского “Поэмы, легенды, песни, сказки и пословицы горских татар (балкарцев. – *Авт.*)” (*Тульчинский*, 1904). В нее вошли почти все их фольклорные жанры, в том числе и три сказки. “Антологический характер” имеют и публикации венгерского тюрколога, одного из основоположников научного карачаево-балкароведения Вильгельма Прёле. В начале XX в., во время своей научной командировки, он записал в Карачае и Балкарии большое количество фольклорных текстов. В первой своей публикации “Исследования по карачаевскому диалекту” в журнале “Keleti Szemle” (*Prohle*, 1909. Т. X. С. 215–304) напечатал статью о карачаевском языке (фонетика и морфология) и фольклорные тексты: песни, 16 пословиц и 6 загадок. В разделе “этнографическое” приведены поверья, приметы и сказки. В примечаниях к текстам В. Прёле комментирует не только отдельные слова, выражения, манеру исполнения, но дает и их жанровую характеристику. В другой публикации, “Балкарские тексты”, записанные в Балкарии (*Прёле*, 1916. Т. XVI. С. 104–243), он издал очерк по грамматике балкарского языка, 35 ийнаров, 4 пословицы, 3 загадки и 9 сказок. Среди дореволюционных публикаций обе работы В. Прёле представляют особенную ценность, так как в них фольклорные тексты даются не только в переводе на

немецкий язык, но и на языке оригинала. Хотелось бы подчеркнуть, что обе публикации В. Прёле получили высокую оценку среди ученых. Так, член-корреспондент АН СССР, известный тюрколог А.К. Боровков пишет о них: "...добросовестнейшие и фотографически точные записи словаря и образцов народной литературы в Карачае и Балкарии" (Боровков, 1932). 17 сказочных текстов (на языке оригинала и в переводе на немецкий язык), изданные в указанных выше работах В. Прёле, на сегодняшний день считаются одними из первых дореволюционных записей сказок на языке оригинала и, несомненно, представляют большой интерес для фольклористов и лингвистов.

В 1931 г. карачаевский поэт А.Л. Уртенев опубликовал "Анекдоты Насра Ходжи" (2-е издание – 1936 г., 3-е – 1987 г.). В 1990 г. А.Х. Ахматов и А.З. Холаев издали книгу "Хожа", в которую, помимо записанных в фольклорных экспедициях в Карачае и Балкарии рассказов о Насраддине, включили и некоторые тексты из этого сборника. В 1940 г. увидел свет первый сборник карачаево-балкарских сказок (Къарачай... 1940). Составители тома Х.О. Лайпанов и М.А. Дудов включили в него наиболее яркие, самобытные образцы сказок, легенд и преданий, собранные в Карачае. В 1957 г. Х.О. Лайпанов составил и издал в г. Фрунзе сборник "Карачаевские и балкарские народные сказки". В него вошли переводы 27 сказочных текстов из сборника "Къарачай фольклор" (1940). Как мы отметили выше, планомерная работа по сбору и публикации фольклора карачаевцев и балкарцев возобновилась с 1957 г. Собранный сотрудниками КБНИИ материал по сказочному эпосу карачаевцев и балкарцев лег в основу двухтомного издания КБНИИ "Народные сказки балкарцев" (Малкъар... 1959, 1963). Ряд сказок был опубликован и в книге "Материалы и исследования по балкарской диалектологии, лексике и фольклору" (Материалы... 1962). Начиная с 60-х годов XX в., в Карачае большую работу по сбору и публикации карачаево-балкарских сказок проводили ученые Р. Ортабаева, С. Гочияева и Х. Суюнчев. В 1963 г. они издали большой сборник сказок "Карачаевские народные сказки" (Къарачай... 1963), куда, кроме нескольких сказок, взятых из книги "Къарачай фольклор" (1940), вошли ранее не издававшиеся тексты с паспортными данными. Значительным вкладом в дело публикации карачаево-балкарского фольклора было научное издание сборника нартских сказаний, легенд, новелл и сказок "Къарачай-малкъар фольклор" (Къарачай-малкъар... 1987). Составитель книги Р. Ортабаева включила в него 83 сказки, собранные в 1958–1986 гг. фольклорными экспедициями КЧНИИ (большинство текстов записаны Р. Ортабаевой). Книге предпослана небольшая статья о карачаево-балкарском фольклоре. В конце сборника даются комментарии. Небольшую подборку сказок Р. Ортабаева опубликовала и в составленном ею сборнике фольклорных текстов для детей "Джетегейли – джети джулдуз" – "Большая Медведица" (Джетегейли... 1985). Большую работу по сбору и публикации карачаево-балкарского фольклора проводили учителя и писатели. Так, в 1989 г. педагог-исследователь З.М. Улаков издал "Балкарские народные сказки" (Малкъар... 1989), а писатель Ю.А. Жулабов выпустил фольклорный сборник "Давным-давно жил-был..." (Эртде-эртде... 1991). В 1992 г. была опубликована книга "Балкарские сказки" (Моттаева, 1992). В 1997 г. Т.Ш. Биттирова и А.И. Габаева издали хрестоматию для студентов педколледжа "Благопожелания, сказания о нартах, сказки, песни, загадки".

Они включили в неё и 14 сказок (Алгъышла... 1997). В 1996 г. вышла первая хрестоматия по фольклору карачаевцев и балкарцев, в которой представлены все жанры их устно-поэтического творчества. Ее составитель, автор вступительной статьи и комментариев Т.М. Хаджиева. В раздел сказок хрестоматии вошли наиболее оригинальные образцы карачаево-балкарских сказочных текстов (Къарачай-малкъар... 1996). Все указанные выше публикации карачаево-балкарских сказок стали возможны, безусловно, только благодаря людям, которые в свое время записали их от сказителей. Ту благородную работу по сбору и публикации текстов по народной словесности, которую еще в XIX в. начали представители русской академической науки и культуры, зарубежные ученые, а также представители карачаево-балкарской национальной интеллигенции, достойно продолжили ученые и писатели Карачая и Балкарии: С.О. Шахмурзаев, С.А. Отаров, А.Х. Соттаев, М.А. Дудов, Х.О. Лайпанов, А.З. Холаев, М.Х.-К. Батчаев, С.Ч. Алиев, Х.И. Суюнчев, С.А. Гочияева, Р.А.-К. Ортабаева, Д.М. Таумурзаев, А.Ю. Бозиев, А.М. Теппеев, Ф.А. Урусбиева, Х.Х. Малкондуев, М.Д. Каракетов, М.Ч. Джуртубаев, Т.Ш. Биттирова и др. В 1999 г. был издан первый том “Карачаево-балкарских сказок, легенд и преданий”. Составитель, автор вступительной статьи и комментария Т.М. Хаджиева (Къарачай-малкъар... 1999). В него включены лучшие образцы этих жанров фольклора, опубликованные в различных изданиях Кабардино-Балкарской и Карачаево-Черкесской республик. Во второй том вошли мифы, сказки, легенды и предания, хранящиеся в архиве КБНИИ. Все тексты этого тома введены в научный оборот впервые. Данная книга, как и первый том, сопровождается предисловием и комментариями (Къарачай-малкъар... 2003). В 1971 г. в издательстве “Детская литература” вышел сборник “Балкарские и карачаевские сказки” в переводе на русский язык. Составители А.И. Алиева и А.З. Холаев (Балкарские... 1971, 2-е издание – 1983 г., 3-е издание – 2003 г.). Сказки карачаевцев и балкарцев на русском языке изданы в книгах “Сказки четырёх братьев” (Ставрополь, 1965), “Чёрный орёл” (М., 1981), “Чудо-яблоко” (Ставрополь, 1983), “Сказки народов Карачаево-Черкесии” (Черкесск, 1992). Одна из последних публикаций – 20 карачаево-балкарских сказок, опубликованные в сборнике “Сказки народов Кавказа” (Сказки народов... 2010. С. 191–229; 429–462), изданном Фондом поддержки развития карачаево-балкарской молодежи “Эльбрусоид”. Многие сказки, напечатанные в различных дореволюционных изданиях, были включены в книгу “Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях”. Составление, вступительная статья и комментарии А.И. Алиевой (Карачаево-балкарский... 1983).

Помимо публикации В. Прёле карачаево-балкарских сказок на немецком языке в начале XX в. несколько сказок были переведены и опубликованы и в сборнике А. Дирра “Caucasian folk-tales” (Dirr, 1925). В 1995 г. Лия Чиладзе перевела на грузинский язык и издала в Тбилиси в серии “Фольклор народов Кавказа” сборник “Карачаево-балкарский фольклор”, в который были включены и девять сказок (Чиладзе, 1995). Образцы карачаево-балкарских сказок в переводе турецкого фольклориста Адильхана Адильоглы были напечатаны в 22 томе Антологии литератур тюрков (Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları... 2002. С. 138–160). Что касается изучения карачаево-балкарской сказки, то одними из первых научных изысканий считаются комментарии Л.Г. Лопы-

тинского к сказкам, опубликованным в различных выпусках СМОМПК. Так, например, в своем довольно-таки объемном предисловии к публикации Е. Баранова “Балкарские сказки” (СМОМПК. 1897. Вып. 23. С. I–XIV) он проводит сравнительный анализ всех этих сказок (9 текстов) “с произведениями на идентичные сюжеты, зафиксированными не только в русском сказочном репертуаре, но и у разных народов Кавказа, что позволяет выявить и общие, и специфические их черты” (Алиева, 1983. С. 30). Сказкам посвящен раздел и в книге А.И. Караевой “О фольклорном наследии карачаевцев и балкарцев” (Караева, 1961) – в нем дана общая характеристика сюжетов и образов, тематическое и художественное своеобразие волшебных, бытовых сказок и сказок о животных. Те или иные вопросы сказочного эпоса в последующие годы освещались в работах А.М. Теппеева (Теппеев, 1974), Х.З. Аппаева (Аппаев, 1976), Ф.А. Урусбиевой (Урусбиева, 1979), А.З. Холаева (Холаев, 1981), Р.А.-К. Ортабаевой (Ортабаева, 1986), Т.М. Хаджиевой (Хаджиева, 2003) и др. В качестве сравнительного материала карачаево-балкарские сказки широко использовали в своих работах Л.П. Егорова (Егорова, 1964), В.Б. Корзун (Корзун, 1966), А.И. Алиева (Алиева, 1983, 1986) и др. Если в дореволюционных публикациях и исследованиях (П. Остряков, С. Танеев, С.-А. Урусбиев, А. Дьячков-Тарасов, М. Алейников и др.) приводятся лишь имена или краткие сведения о сказителях Карачая и Балкарии, то в статьях Р.А.-К. Ортабаевой “Карачаево-балкарская сказочная традиция” и “Карачаевские сказочники” (Ортабаева, 1986, 1994) не только представлены особенности карачаево-балкарской сказочной традиции, но и подробно охарактеризованы карачаево-балкарские джомакчи (сказочники). В 2010 г. Ф.А. Урусбиева издала первую монографию по карачаево-балкарскому сказочному эпосу “Карачаево-балкарская сказка. Вопросы жанровой типологии”. Книга состоит из введения и трех глав. По мнению Ф.А. Урусбиевой, “доминирующую роль в карачаево-балкарской сказке играют сказки волшебные”, кумулятивное же построение является базовой жанровой особенностью большинства их сказок (Урусбиева, 2010. С. 40). В главе “Типы сюжета и мировые мотивы” Ф.А. Урусбиева подробно анализирует такие излюбленные мотивы карачаево-балкарских сказок как мотив трех братьев, “лысого паршивца” (Е.М. Мелетинский), “благородного мертвеца”, мотив змей и др.

В репертуаре карачаево-балкарских сказок представлены почти все их жанровые разновидности: сказки о животных, волшебные, богатырские, бытовые, кумулятивные, небылицы и др. Каждый вид сказки имеет свои жанрообразующие признаки.

Сказки о животных. В национальном репертуаре сказок о животных традиционны сказки, в которых действуют 1) только животные; 2) сказки, в которых наряду с животными присутствует и человек; 3) сказки-апологи (басни). В сказках, тяготеющих к апологу, животные (птицы, насекомые) выступают созерцателями и порицателями человеческих отношений. Причем животные (птицы) свое отношение к происходящему выражают в иносказательной форме или же осуждают те или иные поступки людей, а иногда даже выступают в роли судей (“Петух и хан”, “Сова и богач” и др.). В сказках о животных звери, птицы, насекомые, деревья и т.д. думают, говорят, живут по правилам человеческого общежития. В них часто используются и этиологические мотивы (“Почему у зайца губы такие?”, “Отчего у ласточки раздво-

енный хвост"). Животные часто выступают и героями небылиц и анекдотов ("Эмеген и старик", "Мальчик и глупый эмеген", "Лиса и бедняк" и др.). В них ситуация встречи героя (героини) с животными (эмегеном) чаще всего представлена комически. Иногда в этой серии сказок наряду с животными выступают и маленькие нелепые человечки с тоненькими ручками, ножками, слабеньким, подобно пisku голосом ("Таккы баш", "Кылтамак", "Къаурабут"). В системе персонажей сказок встречаются два типа: герой и его антипод, причем маркировка их характеров различна, так, например, амплуа классического дурня отводится медведю, ослу, курице. Жадность, коварство, ненасытность, жестокость, честолюбие вечно голодного волка в некоторых сказках превращает его в сказочного глупца, который в финале всегда повержен и наказан лисой или более чем он слабыми и безобидными животными. Лиса, как и в сказках многих народов, является воплощением хитрости, лести и коварства. Но в репертуаре карачаево-балкарских сказок о животных есть и такие, в которых перепелка (старик, еж, верблюд) легко дурачит и высмеивает рыжую плутовку ("Куропатка и лиса", "Верблюд и лиса", "Как еж наказал лису"). Анализ сказок о животных показал неоднозначность и других сказочных персонажей. Так, например, образы медведя, волка, змея в некоторых сказках амбивалентны: они вместо своих традиционных (отрицательных) играют и положительные роли. Если в волшебных сказках звери и животные выступают чудесными помощниками сказочного героя, то в животном эпосе они сами являются объектом повествования. А в сказках о животных, где одним из персонажей выступает и человек, ему отводится роль или одного из ведущих персонажей сказки или же второстепенная роль. Ряд сказок, в которых сюжетное действие строится на взаимоотношениях домашних животных и человека, традиционно начинается с конфликта между ними. Чаще всего в них люди выступают неблагодарными хозяевами: животных, всю жизнь прослуживших хозяину, или выгоняют из дому за старость, или хотят зарезать ("Малыш-сирота", "Собака и вол", "Овца и волк", "Старая лошадь и мельник"). Человек является обязательным персонажем и в сказках о благодарных и неблагодарных животных. Благодарные животные чаще всего помогают человеку, когда ему грозит смертельная опасность со стороны коварных и неблагодарных животных или людей ("Змея и бедняк", "Бедняк и благородные звери" и др.), и иногда животные оказываются мудрее и сообразительнее человека ("Бедняк и змея", "Старик и жеребенок" и др.). В сказках на сюжет о торжестве одних животных над другими обычно противопоставляются домашние и дикие животные. При этом домашние животные проявляют исключительную находчивость и смекалку, а иногда благодаря комическим, нелепым, чаще всего случайным ситуациям обманывают и наказывают последних ("Козленок и волк", "Коза и барашек" и др.). Хищные звери в сказках противопоставляются не только домашним животным, но и более слабым и беззащитным диким зверушкам и птицам, а иногда и человеку ("Лиса и перепелка", "Волк и барсук", "Еж, лиса и волк").

Волшебные сказки. Как и у многих народов мира, все действия волшебной сказки разворачиваются вокруг главного героя (герой-богатырь; "иронический удачник"; герой, который добивается всего благодаря своим чудесным способностям или чудесным помощникам). Традиционно он – младший сын хана (князя, очень бедных родителей, вдовы, сирота). Мотив чудесного

рождения обычно связан с героем-богатырем (рождение от животного; рождение после того, как его бездетная мать съедает чудесное яблоко (выпивает воду); он – воспитанник животного или какого-нибудь мифологического существа и т.д.). Его богатырство обнаруживается при укрощении сказочного коня, в борьбе с различными мифологическими существами и социальными (иногда иноэтническими) врагами. Победа героя над врагами – торжество добра и справедливости – обязательная установка сюжета волшебной сказки. Большую роль в развитии сюжета волшебной сказки играют женские персонажи. Главная героиня – невеста (жена) героя обычно дочь хана (князя) или дочь царя джиннов, царя змей (“Зынгырдауук”, “Молочное озеро”, “Солтан-Герий” и др.). Во многих сказках главные героини выступают как девушки-воительницы, девушки-богатырши (“Зынгырдауук”, “Айтек улу Айтек”, “Завистливые братья”). Для сказок типичен и образ девушки-сиротки или обездоленной героини (“Три сестры”, “Муслия”, “Девушка-сиротка и сын хана”...).

Функции героев волшебных сказок довольно разнообразны. Один и тот же традиционный персонаж (чаще всего “кърутха-къатын”, эмегенша) может выполнять различные роли. В некоторых сказках полифункциональны и образы отца (матери), братьев (сестер), героя (героини): они выступают не только любящими родственниками, помогающими герою (героине), но и его антагонистами (“Младший брат”, “Золотой орел”, “Отважный юноша и его отец” и др.). Как и в сказках других народов, в основе сюжета карачаево-балкарской волшебной сказки “находится повествование о преодолении потери или недостачи, при помощи чудесных средств, или волшебных помощников”. Чудесных помощников (они часто выступают и дарителями чудесных предметов – богатырский конь, волшебный меч, шапка-невидимка, волшебная войлочная плетель, волшебная чаша (гоппан) и др.) герой обычно приобретает после предварительного испытания. В волшебных сказках, в отличие от эпоса, сказочный конь появляется лишь тогда, когда герой отправляется в дорогу или попадает в беду (традиционно после того, как герой сжигает волос с его гривы (хвоста)). Конь часто выступает в роли медиатора, а потом вновь исчезает. В волшебных сказках, как и в нартском эпосе, одними из постоянных противников героя являются многоголовые эмегены – они также обладают огромной физической силой, гигантским ростом, но очень глупы. Поэтому герой почти всегда побеждает их хитростью. В изображении эмегенов всегда подчеркивается их многоголовость, одноокость (“бир кёзлю эмеген”) и людоедство. Вот почему герои сказок, как и нартских героических сказаний карачаевцев и балкарцев, ведут с ними борьбу до полного их уничтожения. Эмегены обитают в пещерах, они живут по законам человеческого бытия, имеют жен, детей. В отличие от мужчин-эмегенов, женщины-эмегенши не всегда враждебны к герою сказки и иногда даже выступают дарительницами и помощницами. Обычно, чтобы расположить к себе великаншу-людоедку, герой сказки хитростью становится ее “молочным” сыном. Если образы эмегенов антропоморфны, то образ другого мифологического персонажа сказок “сарыубека/сарыуека” (дракона) – зооморфен. Это многоголовое, крылатое, огнедышащее чудовище выступает олицетворением зла. Иногда в сказочном эпосе вместо дракона выступает огромный змей. В волшебных сказках традиционными являются и образы “агач киши” (лесной человек), “джелима-

ууз” (ненасытное чудовище), “алмасты/алмосту”, “кеси бир карыш, сакъалы минг карыш” (сам с пядь, борода в тысячу пядей), “обур катын (ведьма) и др. Последняя, в отличие от эмегенши, почти всегда является антагонистом сказочного героя. В сказках популярны и образы джиннов – они выступают как носителями добра (белые джинны), так и носителями зла (черные джинны). Обычно герой сказки женится на дочери хана джиннов и она потом помогает ему во всех его делах. В сказках часто встречаются и социальные антагонисты героя: хан, купец, мулла, разбойники и т.д.

Бытовые сказки. Большинство фольклористов делят бытовые сказки на социально-бытовые, семейно-бытовые и новеллистические. Персонажи этих сказок – представители различных социальных групп. В свою очередь эти сказки условно делятся на дидактические (в них, наряду с главными героями, выступают различные персонифицированные образы Судьбы, Счастья, Чести., или какие-либо фантастические, сверхъестественные силы), сказки-загадки; сказки о хитрых, изворотливых, смелых ворах; о глупцах и простаках; сказки о ловких проделках, о состязаниях героя с эмегеном-великаном или с шайтаном. В семейно-бытовых сказках высмеиваются различные человеческие пороки, бытовые конфликты и ссоры между мужем и женой или между родственниками, соседями. Традиционные сюжеты о ленивых, упрямых, хитрых или строптивых женах. «В процессе трансформации волшебной сказки в новеллистическую, – пишет Е.М. Мелетинский, – чудесные силы уступают место уму и судьбе, испытания становятся или превратностями судьбы, или проверкой моральных качеств, демонические противники превращаются в лесных разбойников, а чудесные (в конечном счете, тотемные) жены становятся переодетыми в мужской костюм верными подругами, активно вызволяющими из беды своих мужей. При этом “добрые советы” совершенно отрываются от “трудных задач”, и сватовство к царевне (замужество с царевичем) из конечной цели синтагматического развертывания сказки делается отдельным сюжетом, наряду с другими» (Мелетинский, 1998). В.Я. Пропп, Э.В. Померанцева, Ю.И. Юдин и другие ученые в состав жанра “Бытовые сказки” помимо новеллистических включают и анекдотические сказки. Одним из традиционных излюбленных героев карачаевцев и балкарцев является Ходжа Насреддин. Относительно этого образа К. Кулиев пишет: «Народ никогда не был пессимистом. В этом могучая его сила и сила созданной им поэзии – песен, сказок, пословиц, шуток. Подтверждением сказанного является также и образ вечного Ходжи Насреддина. Идущий через века, побеждая все, мудрец, вольнодумец, поэт и весельчак одновременно, он придуман трудовым Востоком для утверждения непобедимости народа и человека, неисчерпаемости их энергии, находчивости, неутомимости, для утверждения бессмертия ума, смелости и таланта. У нас в горах даже бытует присловие: “Тот день, когда не будет произнесено имя Ходжи Насреддина, станет последним днем мира”. Значит, такого дня не может быть, чтобы где-нибудь и кто-нибудь не назвал имя любимца всех народов Востока. Наши крестьяне, помню, часто начинали разговор словами: “Как сказал Ходжа Насреддин”... Народ всегда оставался великим оптимистом. Потому его воображение и ум создали образ Ходжи Насреддина, образ, ставший одним из мировых литературных типов и вошедший в духовную сокровищницу человечества наравне с Дон-Кихотом и Гамлетом» (Кулиев, 1975. С. 149). Итак,

герой бытовой сказки сметлив, более проворен, чем его противник. В одних бытовых сказках высмеиваются различные людские пороки: глупость, жадность, лень и т.д., в других испытываются моральные качества героя, при этом он чаще всего подвержен различным превратностям судьбы (такова группа сказок об испытании добродетели). В новеллистической сказке, как и в волшебной, присутствует “исходная ситуация, беда, незначительность”. Традиционно “незначительность” выступает в виде “трудных задач”, а вредительство в виде “плохой судьбы”, но герой успешно проходит все эти испытания, ликвидирует “превратности судьбы” и добивается “преуспевания” при помощи “добрых советов”, личной смекалки, мудрости, а иногда и хитрости (“Богач и Бедняк”, “Мудрая невестка”, “Три брата и богач” и др.).

Несказочная проза. Во многих дореволюционных изданиях ученые, путешественники, учителя и служащие в своих путевых заметках, научных трудах и публикациях давали пересказ или записи образцов, мифов, легенд, преданий карачаевцев и балкарцев: Г.-Д. (1849); М. Алейников (1879, 1883); Вс.Ф. Миллер и М.М. Ковалевский (1884); Н.Я. Динник (1884); Н. Харузин (1888); Г. Малявкин (1893, 1894); Н.И. Кириченко (1897); Е. Захаревич (1897); Н.В. Тавлинов (1900); В.В. Дубянский (1911); Евг. Баранов (1912, 1913, 1914); Ил. Иляков (1913, 1914); В. Бруксер (1915) и др. Образцы несказочной прозы вошли и в упомянутые выше публикации В. Прёле и Н.П. Тульчинского. В сборник карачаево-балкарских сказок “Карачай фольклор” (1940) его составители Х.О. Лайпанов и М. Дудов помимо сказок включили и несколько сказаний и преданий, записанных в Карачае. Ряд легенд и преданий был опубликован в книгах: “Материалы и исследования по балкарской диалектологии, лексике и фольклору” (Материалы... 1962) и “Къарачай халкъ таурухла” (Къарачай халкъ таурухла. 1963). В 80-х годах XX столетия мифы, легенды и предания были изданы в книгах З.М. Улакова (Улаков, 1980) и Б.К. Мусаева (Мусаев, 1987), в сборнике “Джашауну оюлары/Узоры жизни” (Джашауну... 1988). Большую работу в деле сбора и публикации легенд и преданий проделали фольклорист Д.М. Таумурзаев (Таумурзаланы. 1982, 1987, 1993) и писатель А.М. Теппеев (Теппеев, 2005, 2007, 2008, 2009). Лучшие образцы несказочной прозы из архивов КЧИГИ и КБИГИ были изданы в фольклорных сборниках, составленных Р.А.-К. Ортабаевой (Джетегейли... 1985; Къарачай-малкъар... 1987) и Т.М. Хаджиевой (Малкъарлыланы бла къарачайлыланы... 1988; Къарачай-малкъар... 1996; 1999. Т. 1; 2003. Т. 2). В 2007 г. М.Ч. Джуртубаев выпустил книгу Карачаево-балкарские мифы (Къарачай-малкъар... 2007). Ее основу составили тексты из указанных выше сборников. В книгу вошли и образцы мифологических текстов, опубликованные в различных дореволюционных изданиях, и ряд материалов из личных архивов А.М. Теппеева, Х.Х. Малкондуева, М.Ч. Джуртубаева. Некоторые из них вводятся в научный оборот впервые. В дело сбора, публикации и изучения генеалогических преданий большой вклад внёс этнограф А.И. Мусукаев (1975, 1978, 1992, 1997).

И.М. Мизиев в “Очерках истории и культуры Балкарии и Карачая XIII–XVIII вв.” (Мизиев, 1991) в разделе “Некоторые фольклорные сюжеты в свете этнической истории балкарцев и карачаевцев” в качестве иллюстративного материала приводит целый ряд легенд и преданий о том, как образовался “Малкъар эл” (Балкарское общество), предания об охотниках Малкаре и Бо-

таше и т.д. Легенды и предания широко используют в своих исследованиях Ю.Н. Асанов (Асанов, 1990), Х.Х. Малкондуев (Малкондуев, 1996, 2001); М.Д. Каракетов (Каракетов, 1995, 1999, 2004); М.И. Баразбиев (Баразбиев, 2000); Х.Ч. Джуртубаев (Джуртубаев, 1999); Ф.И. Биджиева (Биджиева, 2002) и др. Особого внимания заслуживают легенды и предания, записанные у народного сказителя Абугалия Узденова (*Ёзденлени Абугалий*, 2004). Многие притчи, изданные М.М. Ольмезовым в сборнике “Карачаево-балкарские притчи и загадки” (Къарачай-малкъар... 2010), вводятся в научный оборот впервые. Тексты публикуются на языке оригинала и в русском переводе Х.Ч. Джуртубаева. В конце книги дается краткий карачаево-балкарско-русский словарь архаизмов и мало употребляемых слов. В 1928 г. в Пятигорске был издан сборник “Птица Семург”. Согласно комментариям его составителя Л. Доброумова, предания “Ессен-тюк”, “Воинственная Нарсана” и “Коварная Даута” были подготовлены им по неопубликованным записям М.Н. Нечаевой (Кисловодск) “со слов карачаевского сказочника” (Доброумов, 1928. С. 43, 44). Литературные переводы М. Ермоленко, П. Акритаса, Е. Стефанеевой, М. Батчаева карачаево-балкарских легенд, преданий и сказаний вышли в сборниках: “Предания и легенды ущелий Кабарды и Балкарии, центральной части Северного Кавказа” (1929 г.), “Легенды Кавказа” (1958 г.), “Чудесный дар” (1963 г.), “Горы и нарты” (1978 г.).

Легенды, сказания (бурунгу таурухла, нартланы заманларындан таурухла, нарт таурухла) и предания (айтыула) карачаевцев и балкарцев по содержанию весьма познавательны и информативны. Одна из их особенностей – стремление убедить слушателя в подлинности рассказываемого. Но в отличие от преданий, легендам присуща сакральность (в них, как правило, присутствуют многочисленные мотивы, связанные с языческой, иногда христианской, но чаще с мусульманской религией), преобладают элементы чудесного, фантастики (Къарачай-малкъар... 1999; 2003. Т. 2. С. 153–155; *Малявкин*, 1893; *Баранов*, 1912).

Сюжеты легенд в основном разрабатываются на основе вымысла. В них повествуется о людях и событиях далекого прошлого. Некоторые из них являются прототипами исторических личностей и претендуют на достоверность. Фольклору карачаевцев и балкарцев наиболее характерны мифологические, этиологические (большинство из них восходит к их языческим мифам), исторические, топонимические и религиозные легенды, причем каждый вид как легенд, так и преданий может включать разные мотивы, свойственные другим видам легенд. К мифологическим относятся легенды о происхождении земли, различных природных явлений, деятельности человека. К ним можно отнести и космогонические легенды, в которых повествуется о различных небесных светилах и их особенностях, например, о происхождении пятен на луне, причинах землетрясений и т.д. В этиологических легендах чаще всего содержится объяснение своеобразия внешнего вида, повадок или каких-нибудь других особенностей животных, зверей и птиц, явлений природы и т.д. (Къарачай-малкъар... 1999; 2003. Т. 1. С. 409, 410; Т. 2. С. 461, 462). Что же касается исторических легенд, то в них рассказывается о реальных исторических событиях (или которые считаются таковыми), конкретных людях. Для них характерны гиперболизация внешности, силы, мужества, удали, различных поступков и подвигов положительного героя,

причем гиперболизация носит скорее мифологическую, а подчас и волшебную окраску (“Бёкюрлю Къарачай”, “Карча”, “Джантуугъан”, “Камгут”). Источником многих топонимических легенд и преданий нередко является необычный кавказский рельеф – горы, скалы, камни, похожие на какие-нибудь фигуры. В этих легендах превращения людей (зверей, животных и др.) в каменные изваяния объясняются проклятием или наказанием за какой-нибудь проступок, грех, святотатство (Къарачай-малкъар... 1999; 2003. Т. 2. С. 450–452); нередко герой обращается в камень по своему желанию, чтобы, например, скрыться от преследователей. В топонимических легендах, помимо истории происхождения какого-нибудь объекта (водопада, ущелья, скалы и т.д.), повествуется и о происхождении топонимов (Къарачай-малкъар... 1999; 2003. Т. 1. С. 441–444; 449–462). Такие легенды в большинстве своем повествуют о трагической истории влюбленных (Къарачай-малкъар... 1999; 2003. Т. 1. С. 424–426; 432–438). У карачаевцев и балкарцев бытуют и легенды, в основе которых заложены библейско-коранические сюжеты, их персонажи – святые. Религиозным легендам присуща морально-религиозная направленность. Большинство из них являются своего рода религиозными сентенциями.

Предания (айтыула). В карачаево-балкарском фольклоре наиболее полно представлены исторические, топонимические, генеалогические и морально-этические предания. Необходимо подчеркнуть, что это деление, как и всякое другое, весьма условно, ибо в исторических преданиях могут присутствовать топонимические или генеалогические мотивы, а топонимические и генеалогические предания, как и исторические, нередко имеют реальную основу и локализацию (Къарачай-малкъар... 1999; 2003. Т. 2. С. 428–445).

Исторические предания тематически подразделяются на сказания о памятных событиях в жизни народа (происхождении этноса, заселении и освоении ими своих мест обитания, о межплеменных и межродовых войнах, борьбе с чужеземцами, набегах и походах, переселениях, эпидемиях и т.д.) и предания об исторических лицах (родоначальниках, мудрецах, богатырях, защитниках бедняков, знаменитых людях, благородных абреках и др.) (*Бекир*, 1899; *Нарышкин*, 1867).

У карачаевцев и балкарцев широко представлены генеалогические предания (тукъум айтыула/эскертмеле). Можно сказать, что нет такого тухума в Карачае и Балкарии, который не имел бы предания о своем родоначальнике, о происхождении рода, о родовых склепах и башнях (*Миллер*, 1895; *Мусукаев*, 1992).

В морально-этических преданиях карачаево-балкарцев отразились различные стороны их общественной и семейной жизни: создание тѐре (традиционный орган управления и суд), решение спорных судебных споров на тѐре (земельные тяжбы, кровная месть и т.д.), толкование существующих обычаев и возникновение новых, а также институтов куначества, аталычества (воспитательства), эмчекства (кормильства), кровной мести и т.д., уважение к старшим, верность данному слову (ант) и своему долгу и т.д. Если герой (герои) предания носитель нравственного начала, то предание восхваляет, возвеличивает этого героя, если же наоборот, то он всячески порицается и осуждается в данном повествовании (*Баранов*, 1913. № 29. С. 471, 472; Къарачай-малкъар... 1999; 2003. Т. 1. С. 455–457). К циклу морально-эти-

ческих преданий мы относим и предания о влюбленных. В них чаще всего повествуется о безвременной гибели влюбленных (иногда одного из них) по вине родителей (князя, соперника, соперницы, завистника и т.д.). Герои этих преданий почти всегда характеризуются в социальном аспекте (Иляков, 1913). Большинство морально-этических преданий носит назидательный, нравоучительный характер.

В топонимических преданиях почти всегда даются описания географических объектов, о которых идет речь, и объясняется происхождение их названий. Топонимические предания, как правило, связываются с конкретным событием, случившимся в той или иной местности, или с именем исторического деятеля либо известного в народе человека и т.д. (Къарачай-малкъар... 1996. С. 207–210). В них часто рассказывается о сражениях, межплеменных или межродовых распрях, происшедших в какой-либо конкретной местности, топонимы которой связаны с последствиями этих столкновений.

Былички (табийгъатдан тышындагъы, адам ийнаныучу кючлени, джанланы юсюнден хапарла, ыстагъылы сѣзмешле). Как и у других народов, истоком карачаево-балкарских быличек является мифология и религиозные воззрения. В них отразились не только разнообразные мифологические, но и религиозные представления народа. В быличках повествуется о встречах человека с мифологическими существами: алмасты/алмосту, агъач киши (лесной человек), обур (ведьма, оборотень, колдунья), юй иеси (домовой). С мусульманством же в былички пришли такие религиозно-мифологические персонажи, как джинны, шайтаны. Человек, рассказывающий быличку, старается подать свой рассказ так, чтобы ему поверили. Он всячески подчеркивает, что в основе его рассказа – реальные люди и события, свидетелем которых был он. Былички обычно рассказывают охотники, пастухи. Повествование ведется от первого лица как личное воспоминание или излагается как событие, происшедшее с кем-либо из родственников, друзей или его знакомых. Действие былички происходит в будничные день (ночь). Демонологическое существо появляется неожиданно. Персонаж встречается его обычно в безлюдных местах. У карачаевцев и балкарцев бытует много быличек о встрече человека с алмасты – высокой уродливой женщиной с длинными волосами. Сказители утверждают, что магическая сила алмасты заключается в ее волосах. Она становится рабски послушной, если человек овладеет волосом с ее головы (*Клапрот*, 2008). В некоторых быличках она выступает в роли красивой лесной женщины, соблазняющей одиноких мужчин. В народе верили, что сила проклятий и благопожеланий алмосту и агъач киши действительна (Нарты. 1994. С. 580, 581). Очень популярны былички о встрече человека с джинами и шайтанами, а также былички об обурах (Къарачай-малкъар... 1996. С. 217–219).

Притча (насийхат хапарла). Как и у других народов, у карачаевцев и балкарцев широко бытуют повествования на морально-дидактические темы – притчи. Основная ее функция состоит в том, чтобы привить слушателям общепринятые этические нормы и правила поведения, и чтобы достичь такого эффекта, рассказчик всегда подчеркивает, что событие, о котором идет речь, было на самом деле, а герои притчи – вполне реальные люди. Тематика притч очень широка и разнообразна и охватывает все стороны поведения

людей как в общественной, так и в семейной жизни (Къарачай-малкъар... 1996. С. 220–222). Так как все притчи носят поучительный характер, в них показывается, что благодаря честности, порядочности, доброте, трудолюбию и другим положительным человеческим качествам герой всегда достигает счастья и благополучия. У карачаевцев и балкарцев весьма популярны притчи о трудолюбии и гостеприимстве, дружбе, взаимопонимании и товарищеской верности. Во многих нравоучительных повествованиях карачаевцев и балкарцев подчеркивается, что человек, нарушивший традиционные обычаи (гостеприимство, уважение к родителям, старшим и т.д.), жестоко наказывается (людьми, судьбой, Богом).

Малые жанры. Одними из архаических жанров карачаево-балкарского фольклора являются тюкюрмешле/тюкюрюле или алгъышла (заговоры), алгъышла (благопожелания) и къаргъышла (проклятия), пословицы и поговорки (нарт сёзле), загадки (элберле), клятвы (антла), поверья (ийнанула/ийнамла) и др. Первые упоминания о некоторых образцах малых жанров фольклора карачаевцев и балкарцев появились еще в XIX в. (АБКИЕА. 1974. С. 235–280; *Алейников*, 1879. № 29; *Миллер*, *Ковалевский*, 1884; *Чурсин*, 1900. № 305, 306; *Чурсин*, 1903. № 24, 31; *Иваненков*, 1912. Отд. 4; *Сысоев*, 1913. Вып. 43 и др.). Образцы паремнологических жанров были опубликованы и в работах Н.П. Тульчинского (*Тульчинский*, 1904) и В. Прёле (*Prohle*, 1909; 1916). В 20-е – 30-е годы много сделали для сбора и публикации сказок, пословиц, поговорок и загадок авторы первых учебников по карачаево-балкарскому языку М. Акбаев (*Акбаев*, 1924), А. Биджиев (*Биджиев*, 1926), У.Д. Алиев (*Алиев*, 1924). В 1940 г. Карачаевский НИИ выпустил сборник “Къарачай фольклор” (Карачаевский фольклор. 1940). В нем наряду с другими фольклорными текстами было опубликовано более 300 пословиц и поговорок и около 50 загадок.

Огромный вклад в работу по собиранию и публикации пословиц, поговорок и загадок внес фольклорист С.Ч. Алиев. Его сборники “Къарачай нарт сёзле” (*Алиев*, 1963) и “Къарачай халкъны эл берген джомакълары” (*Алиев*, 1984) стали хрестоматийными изданиями. Особая ценность данных сборников в том, что в них широко представлены языковые архаизмы, которые несут большую этнографическую и историко-культурную информацию. В сборнике “Къарачай нарт сёзле” пословицы и поговорки разделены на 23 тематические группы, а они в свою очередь делятся на тематические подгруппы. Этому же принципа С.Ч. Алиев придерживается и в сборнике загадок. Книге предпослана статья С.Ч. Алиева “Эл берген джомакъла” (“Загадки”). Большое количество пословиц, поговорок, загадок, примет и поверий было опубликовано в первом томе “Балкарских народных сказок” (*Сомтаев*, 1959). В 1965 г. в Нальчике вышел сборник “Малкъар нарт сёзле” (Малкъар... 1965). В нем пословицы и поговорки сгруппированы по темам, а внутри групп располагаются в алфавитном порядке. Помимо пословиц и поговорок его составители С.А. Отаров и А.М. Ульбашев включили в него около 80 загадок. В 1982 г. А.З. Холаев выпустил подарочное издание карачаево-балкарских пословиц, поговорок и загадок (Малкъар... 1985). В 1984 г. в Черкесске был издан первый “Фразеологический словарь карачаевского языка” (*Текеев*, 1984), включающий около 3 тыс. фразеологизмов и устойчивых выражений. В 1985 г. в фольклорном сборнике для детей “Большой

шая Медведица” Р.А.-К. Ортабаева (*Ортабаева*, 1985) опубликовала небольшую подборку пословиц, поговорок и загадок. В 1989 г. в Москве был издан “Карачаево-балкарско-русский словарь” (около 30 тыс. слов). Одной из больших заслуг его создателей С.А. Гочияевой и Х.И. Суюнчева является и то, что в нем в качестве иллюстративного материала приводится большое количество фразеологизмов, пословиц, поговорок, загадок, поверий (Къарачай-малкъар... 1989). Многие пользователи словаря подчеркивают, что этот богатейший иллюстративный материал имеет самостоятельную ценность. В фольклорный сборник “Народное поэтическое творчество балкарцев и карачаевцев” (Малкъарлыланы бла къарачайлыланы... 1988) и в хрестоматию “Карачаево-балкарский фольклор” (Къарачай-малкъар... 1996) их составитель Т.М. Хаджиева включила и лучшие образцы афористических жанров, многие из которых были введены в научный оборот впервые. Хрестоматии предпослана обширная статья, в которой, наряду с другими жанрами фольклора, рассматриваются и малые жанры (*Хаджиева*, 1996. С. 6–37). Составители сборника на карачаево-балкарском языке “Алгышла, нарт таурухла, жомакъла, жырла, элберле...” Т.Ш. Биттирова и А.Б. Габаева помимо благопожеланий и загадок опубликовали в нем и образцы других паремиологических жанров – пословицы и поговорки, заговоры и заклинания, приметы и суеверия (Алгышла... 1997). В монографиях исследователя карачаево-балкарской этнопедагогике М.Б. Гуртуевой “Балкарский фольклор о народном опыте воспитания” и “Этнопедагогика карачаево-балкарского народа” (*Гуртуева*, 1974; 1997), наряду с другими жанрами фольклора, широко представлены и афористические жанры. В 2001 г. языковед, лексикограф З.К. Жарашуева опубликовала “Фразеологический словарь карачаево-балкарского языка” (*Жарашуева*, 2001). Это уникальное издание – итог ее многолетней кропотливой работы. В том включено более 5 тыс. фразеологических единиц. Книге предпослано небольшое, но очень содержательное предисловие автора. Основой для книги М.Ч. Джуртубаева “Ёзден адет. Этический кодекс карачаево-балкарского народа” (*Джуртубаев*, 2001; 2005) послужили народные пословицы и поговорки. Если в первом издании автор представил только образцы текстов (18 тематических разделов) и их переводы на русский язык, то в издании 2005 г. каждый из тематических разделов разделен на подразделы и сопровождается комментариями. Значительное количество загадок опубликовано в фольклорном сборнике “Карачаево-балкарские притчи и загадки” (Къарачай-малкъар... 2010), подготовленном М. Ольмезовым. Карачаево-балкарские пословицы и поговорки в переводе на русский язык были изданы в сборниках “Так сказали мудрецы” (Так сказали... 1965. С. 111–203), “Пословицы и поговорки народов Карачаево-Черкессии” (Пословицы и поговорки... 1990. С. 17–84) и др.

Образцы карачаево-балкарских паремий на языке оригинала и в переводе на турецкий язык публиковались и в работах турецких ученых Рамазана Карчи (Дудов Махмуд), который так много сделал в деле сбора, изучения и публикации фольклора и этнографии карачаевцев и балкарцев (*Ramazân Karça, Hamit Zübeyr Koşay*, 1954), Йылмаза Науруза (*Yılmaz Nevruz*, 1998), Адильхана Адильоглу и Уфука Таукула. В переводе Адильхана Адильоглу в антологии “Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi. Karaçay-Malkar Edebiyatı” (Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi, 2002. С. 64–220),

даются и образцы карачаево-балкарских пословиц и поговорок (С. 215–220). В 2001 г. Уфук Таукул выпустил сборник карачаево-балкарских пословиц и поговорок (*Ufuk Tavkul*, 2001). Помимо паремий, записанных в карачаево-балкарской диаспоре Турции, составитель включил в него и большое количество пословиц и поговорок, опубликованных в различных фольклорных изданиях КЧР и КБР. Известный турецкий этнолог и фольклорист д-р Яшар Калафат в своих научных исследованиях привлекает карачаево-балкарский фольклор не только как сравнительный материал, некоторые жанры стали и объектом специального изучения в известных работах ученого (*Yaşar Kalafat*, 1999. S. 17 sh. 17–27; *Ufuk Tavkul*, *Yaşar Kalafat*, 2003. С. 110–131) и др.

Теоретические аспекты заговоров, заклинаний, запретов, благопожеланий, примет, суеверий рассматривались в “Очерках истории балкарского народа” (Очерки... 1961), в коллективном труде “Карачаевцы” (Карачаевцы. 1978), в монографии К.Т. Текеева “Карачаевцы и балкарцы” (1989), в работах К.Г. Азаматова (1981) и И.М. Шаманова (1979, 1980, 1982, 1988, 1989). Одна из первых работ, где эти жанры были предметом специального исследования, – небольшая глава “Обрядовые и трудовые песни” в книге Ф.А. Урусбиевой “Карачаево-балкарский фольклор” (*Урусбиева*, 1979. С. 8–28). Автор привлекает афористику и в своей монографии “Метафизика колеса” (*Урусбиева*, 2003. С. 48–72). Рассматривая тематические группы карачаево-балкарских пословиц о труде, знании, добре и зле, счастье и несчастье, страхе и зависти и другие, исследовательница выявляет общность и различие этических систем Востока, Запада и кавказских этносов.

На основе большого эмпирического материала написана и одна из работ К.Г. Азаматова “Пережитки язычества в верованиях балкарцев” (*Азаматов*, 1980. С. 43–161). Заговорам, заклинаниям и другим жанрам магической поэзии карачаевцев и балкарцев посвящен и небольшой раздел монографии известного литературоведа З.Х. Толгурова “Движение балкарской литературы” (*Толгуров*, 1984. С. 27–37). Одними из первых специальных работ, посвященных изучению загадок, пословиц и поговорок, являются статьи В.И. Филоненко (*Филоненко*, 1957), О.А. Хубиева (*Хубийланы*, 1963), Х.З. Аппаева (*Аппаев*, 1977). В 60-е – 70-е годы XX столетия исследователи в основном обращались к афористическим жанрам карачаевцев и балкарцев в общих обзорных работах по фольклору: А.И. Караева (*Караева*, 1961, 1966), А.З. Холаев (*Холаев*, 1981). В 1991 г. вышла из печати статья Р.А.-К. Ортабаевой “Карачаево-балкарские паремии” (*Ортабаева*, 1991. С. 48–66). В начале статьи автором дается краткая, но информативная историография вопроса. Далее, используя разновременные изречения, пословицы и поговорки по тематическому принципу, Р.А.-К. Ортабаева показала, что в них запечатлен познавательный опыт народа, его морально-этические, социально-эстетические, воспитательные и художественные идеалы. В работе рассматриваются и некоторые поэтические особенности паремий, их композиционное построение. Анализу одной из больших тематических групп в паремиологическом фонде рассматриваемого фольклора посвящена статья К.А. Салпагаровой “Карачаево-балкарские пословицы и поговорки о животных” (*Салпагарова*, 1991. С. 66–81). Х.М. Акбаев в своей монографии “Фразеология карачаево-балкарского языка” (*Акбаев*, 2007), привлекая большой теоретический

материал и тексты средневековых тюркских памятников, исследует ряд проблем фразеологических единиц в карачаево-балкарском языке. В приложении автор дает краткий фразеологический словарь. Табу, приметы и суеверия были предметом исследования в работах М.М. Текуева (*Текуев*, 1979), А.И. Мусукаева (*Мусукаев*, 1991. № 1; 1998), И.М. Шаманова, К.Г. Азаматова, Х.Х. Малкондуева, М.Ч. Джуртубаева, М.Д. Каракетова и др.

В деле же сбора и изучения клятв и благопожеланий внесли большой вклад С.О. Шахмурзаев, А.И. Караева, Р.А.-К. Ортабаева, Х.Х. Малкондуев, М.Д. Каракетов. Благодаря работам Х.Х. Малкондуева (*Малкондуев*, 1990, 1996, 2001; и др.) и М.Д. Каракетова (*Каракетов*, 1995, 1999; и др.) среди малых жанров наиболее изученными на сегодняшний день являются заговоры и заклинания. Нужно отметить и то, что помимо исследования этих жанров они вели целенаправленную работу по сбору и публикации их в своих научных работах. Говоря о сборе карачаево-балкарских заговоров, благопожеланий хотелось бы вспомнить и имя писателя, литературоведа Н.М. Кагиевой. На протяжении всей своей научной деятельности она собирала и публиковала в республиканских газетах и в своих работах, наряду с другими фольклорными жанрами, и образцы малых жанров карачаевцев.

Первую подробную классификацию заговоров, бытующих в карачаево-балкарской среде, дает в своей монографии “Древняя песенная культура балкарцев и карачаевцев” фольклорист Х.Х. Малкондуев (*Малкондуев*, 1990. С. 22–46). Согласно его исследованию, основной фонд заговоров карачаевцев и балкарцев связан с домонотеистическими верованиями, но встречаются и заговоры, в которые вкраплены небольшие фрагменты из коранических сур, имена мусульманских или христианских святых, а иногда абракадабры. В данной работе автор частично рассматривает и поэтику заговоров.

Ценность монографии этнографа М.Д. Каракетова “Миф и функционирование религиозного культа в заговорно-заклинательном ритуале карачаевцев и балкарцев” (*Каракетов*, 1999) в том, что он в ней публикует не только тексты заговоров, заклинаний, молитв, песен и т.д., но и описывает сами обряды, в которых они произносились (пелись), выявляет специфику карачаево-балкарской заговорно-заклинательной традиции. Рассматривая космогонические мотивы в заговорно-заклинательном ритуале, он подробно анализирует значительный по объему фольклорно-этнографический материал, связанный с культом змеи в Карачае и Балкарии. При этом, выявляя антропологические элементы в заговорно-заклинательном ритуале, показывает особенности бытования заговоров, половозрастные различия их исполнителей, действия при произнесении заговоров и заклинаний, манеру произнесения (шепотом, про себя, во весь голос, нараспев и т.д.). В ходе анализа он затрагивает цветовую и числовую символику данного жанра, указывает, что у карачаевцев были профессиональные исполнители заговоров. Заговорам посвящена и кандидатская диссертация Д.А. Казиевой “Фоносемантические особенности русских и карачаево-балкарских заговорных текстов” (*Казиева*, 2009).

В последние годы вышло значительное количество работ, в которых афористические жанры не только используются в качестве иллюстративного или сравнительного материала (*Геляева А.И.*, 2002; *Текеева*, 2006; *Ша-*

ваева, 2009), но и становятся предметом специального изучения (Башиева, 1995; Мокаева, 2004; Гергокова, Лайпанова, Аппоев, 2010; Аппоев Ас.К., Аппоев Ал. К., 2012).

Пословицы (нарт сёзле) и поговорки (нарт айтыула) – один из популярных и излюбленных фольклорных жанров карачаевцев и балкарцев. Испокон веков они использовали их в повседневной жизни “по каждому поводу – в час радости и в час горя, на свадьбах и похоронах.., у домашнего очага, в дороге, на пахоте, пастбище – словом, везде, где сойдутся хотя бы два человека” (Кулиев, 1974. С. 314, 315). Свою любовь и уважение к пословицам и поговоркам народ отразил во многих своих изречениях: “Пословица – мать слова”, “Пословица – не стареет”, “Пословица – душа речи”, “Кто опирается на пословицу – тот не ошибается” и др. “Паремиологический фонд языка – это совокупность разновременных и территориальных по происхождению народных изречений, поэтому паремиологические единицы способны к воссозданию круга наиболее важных для народной культуры понятий, составляющих ядро нормативно ценностной картины мира, включая мир речевого поведения людей” (Костин, 2001).

Тематика паремий очень разнообразна (нравственные, трудовые, социальные и т.д.). В них отразились различные стороны жизни людей: религиозно-мифологические представления, различные социальные институты (аталычество, гостеприимство, кровная месть и др.), традиции и обычаи, духовная и материальная жизнь. Пословицы и поговорки служат воспитанию положительных идеалов – верности своему слову, трудолюбию, скромности, бескорыстию, правдивости, умению дружить, смелости, ставят в пример высоконравственное поведение, оперируют понятиями добра и зла, чести и бесчестия. Паремии прививают любовь и уважение к знанию, учению, науке: “Богатство иссякнет, знания останутся”. Тематическая группа пословиц и поговорок о любви к Родине, к своему народу, к земле отцов в этнопедагогике всегда была средством воспитания подрастающего поколения в патриотическом духе. Пословицы и поговорки, связанные с трудовой деятельностью человека, – одна из традиционных тематических групп в паремиологическом фонде любого народа. В них народ выражает свое отношение к труду: поощряя трудолюбие, мастерство, осуждает лень и праздность. При этом большинству паремий свойственна не только нравоучительность, в них заключена и оценочно-этическая информация.

Паремии, отражая бытовой опыт народа, моделируют правила человеческого общежития. Их обычно объединяют в различные тематические группы: отношения родителей и детей, старших и младших, отношения между супругами, между соседями и т.д. Пословицы и поговорки, составляющие эти тематические группы, регламентируют нормы поведения человека. Паремиология отражает жизнь и мировоззрение народа во всем многообразии, она реагирует на все явления действительности, отображает его социальные, религиозные, философские, морально-этические, эстетические, бытовые взгляды.

В карачаево-балкарской этнопедагогике паремиология служила воспитанию подрастающих поколений, согласно принципам их этического кодекса – Тау адет/Къарачай адет, который моделировал поведение людей с раннего детства и укреплялся в их сознании настолько прочно, что становился основой их поведения в повседневной жизни как дома, так и в обществе.

Пословицы возникали на разных этапах истории карачаево-балкарского народа. Например, много пословиц и поговорок породило мухаджирство, депортация. В изречениях, часто использовались топонимы, антропонимы, клички, существующие (или существовавшие) фамилии: “Тели Джанибек Чегемге барыб келгенча” (“Подобно тому, как глупый Джанибек в Чегем ходил”), “Мамлий бла Татлийча” (“Как Мамлий и Татлий”) и др.

Эти пословицы и поговорки “перешли” в паремиологию из других жанров карачаево-балкарского фольклора (мифы, нартский эпос, легенды, предания, сказки, песни и др.). Например, много пословиц и поговорок возникло на основе нартских песен и сказаний карачаевцев и балкарцев: “Къарашауайны Гемуда алашасы адамла къатында асхагъанлай” (“Словно конь Карашауая Гемуда, который при людях притворялся хромым”); “Сибилчини сызгыргъанындан адамла къырылгъанлай” (“Подобно свисту Сибилчи, от которого погибали люди”); “Суу башын тыйгъан эмегенча” (“Как эмеген, запрудивший исток реки”); “Обур Сатанайча” (“Подобно всезнающей Сатанай”) и др. Нужно подчеркнуть, что пословицы, поговорки, благопожелания, клятвы и другие малые жанры карачаево-балкарского фольклора также органично входят в тексты других жанров, в том числе и нартских песен и сказаний.

Загадки у карачаевцев и балкарцев называются “элберле” (“эл” – “село”, “аул”; “бер” – “дай”) и “эл берген джомакъла” – “сказки, сочиненные всей страной, всем миром”. Как и у других народов, карачаево-балкарская загадка состоит из двух частей: загадки и отгадки. Во время игры – состязания, если человек, которому была загадана загадка, не мог ее отгадать, он, чтобы узнать отгадку, должен был в качестве выкупа дать какое-нибудь село или город. Загадки, кроме развлекательной, несут и познавательную функцию. “Загадки помогают детям развивать наблюдательность, учат сопоставлять. Знакомят с яркими, красочными образами народной поэзии... Загадка во все времена сохраняла свое исконное назначение, служить целям воспитания, обучения, хотя эти цели и менялись. В наше время, сохранив присущую им издревле воспитательную функцию, загадки бытуют в среде детей... Именно эта общественная функция помогает сохраниться старым традиционным загадкам, спасает их от забвения, а также открывает возможность создания новых загадок о новых предметах” (Митрофанова, 1978. С. 40). У каждого народа тематика загадок, их репертуар связаны с его бытом, трудом, географической средой. В сборнике С.Ч. Алиева (Алиев, 1984) 1447 загадок разделены на 25 тематических групп, а каждая группа на подгруппы. Например, загадки о птицах делятся на загадки о домашних и загадки о диких птицах и т.д. Помимо традиционных загадок – элберле в том включены еще четыре жанровые группы: загадки-вопросы; загадки-шутки; загадки-задачи; загадки-рассказы.

Алгышла (благопожелания), *каргышла* (проклятия). В мифоритуальной словесности карачаевцев и балкарцев наиболее распространенными являются алгыши – благопожелания. Широкое их использование в повседневной жизни и в обрядовой практике обусловлено верой древних в магическую силу слова. В народе до того верили в силу слова, что, когда кто-нибудь предрекал что-нибудь худое, говорили: “Аман аууз ачма” – “Не предрекай ничего плохого”. А в семейно-бытовых благопожеланиях одним из традиционных мест были слова: “Бу юйден алгъыш кетмесин, – Пусть в этом доме всегда произносятся только благопожелания, //Къаргъыш бу юйге жетмесин, – Пусть

минуют проклятия этот дом, //Аманла айтхан кибик Аллах этмесин! – Пусть Аллах спасет нас от зложеланий плохих людей!”.

По своей предназначенности алгыши выполняют социально-нормативную, коммуникативную и обрядово-магическую функции. Если первые две функции присущи алгышам, обслуживающим бытовую, этикетную сторону жизни, то обрядово-магическую выполняют алгыши, являющиеся традиционным вербальным компонентом обряда. В некоторых из этих обрядов (в основном обусловленных и благодарственных) алгыши употребляются и как форма выражения благодарности божеству. Анализ вербальной части карачаево-балкарских обрядов показал, что в большинстве архаических благопожеланий наблюдается склонность то к просьбе, то к заговору, то к молитве. Но во всех случаях в них выражается стремление к абсолютному добру и благополучию. Почти все обрядовые алгыши сопровождались ритуально-магическими действиями. Традиционно функция высказывания алгыша была закреплена за распорядителем (тёречи) обряда.

Алгыши, используемые в бытовых ситуациях, чаще всего регламентируют взаимоотношения между людьми. Как мы указали выше, пожелание добра одного из говорящих своему собеседнику выполняет и коммуникативную, и социально-нормативную функцию. Но если он в своем алгыше апеллирует к каким-нибудь сверхъестественным силам, которые, как принято считать, могут обеспечить все доброе, что он желает, то данный алгыш выполняет и магическую функцию.

В свадебной обрядности карачаевцев и балкарцев ритуальные алгыши, как и в других семейных обрядах, являются центральным звеном. Как правило, это ряд самостоятельных текстов, адресованных стране, народу, хозяевам дома, молодоженам, их будущим детям, гостям и др. Большинство ритуальных алгышей свадебного обряда “баш ау алгъан” – “снятие шали”, который является своего рода инициацией невесты в доме мужа, как правило, начинается с краткого величания невесты, а за ним идет более объемный “информационный” блок, в котором подробно характеризуются права и обязанности невестки по отношению к мужу, его родителям и другим родственникам, соседям и т.д. При этом в алгыше рисуется идеальный образ невестки. Характерно, что этот блок – самый подробный: в нем представлена сложившаяся система ценностей, ориентиров относительно ее жизни в доме мужа:

Пусть невестка придет в дом со счастливой ногой,
Пусть из ее уст выходят только добрые слова,
Пусть будет трудолюбива,
Пусть всегда будут чистота и уют в ее доме.
Пусть будет всеми любима и уважаема,
Пусть будет опорой для молодых и старых в доме.

Устойчивые формулы одночленной структуры в форме: “пусть будет”, “пусть сделает” и т.п. придают традиционным свадебным алгышам императивно-заклинательный тон. В них молодым обычно желают здоровья, долголетия, хозяйственного благополучия, счастья, божьего благословения и обязательно много здоровых, умных и трудолюбивых детей. Особенностью большинства благопожеланий является то, что в них непременно присутствовал и другой архаический жанр карачаево-балкарского фольклора – каргыш

(проклятье), который адресовался врагам, недоброжелателям рода, общины. В основе проклятий, как и в основе благопожеланий, лежит магия слова. При этом если проследить в них за системой ценностей, то они несут в себе ту же информацию, что и благопожелания, но “с точностью до наоборот”. Алгыши обычно создавали и произносили творчески одаренные люди – алгышчыла. Благопожелания носили импровизационный характер, что обусловило бытование их в большом числе вариантов.

Благопожелания и проклятия широко использовались в нартских песнях и сказаниях (Нарты. 1994. С. 316, 318, 394, 547; и др.), в историко-героических песнях (“Ачемез”, “Татаркан”, “Кайсынла” и др.), в балладах (“Каншаубий и Гошайх”, “Кубадиевы”, “Азнауур”), в любовной лирике, ийнарах и во многих произведениях прозаических жанров.

Клятвы (антла). Среди афористических жанров фольклора карачаевцев и балкарцев клятвы (антла) – один из наиболее архаических жанров. По функциональному назначению их можно разделить на клятвы-присяги и обиходно-бытовые. По содержанию и форме они подразделяются на клятвы, в которых нашли отражение домусульманские культы и верования карачаевцев и балкарцев, и клятвы, связанные с исламом. В свою очередь они бывают мужские, женские и общие. В прошлом карачаевцы и балкарцы, как и многие другие кавказские народы, широко использовали клятвы в регулировании отношений во всех сферах жизни – от бытовых до социально-политических. Их предки считали священными те, в которых клялись именами Тейри и других языческих божеств и духов, небом, землей, хлебом, железом, душами предков, надочажной цепью и т.д. Среди архаических текстов клятв-присяг, которыми мы располагаем, имеются и ант кьаргышла – клятвы-проклятия: “Если я обманываю... / Пусть потухнет мой очаг, / Пусть мой народ проклянет меня” (Малкондуев, 1996. С. 40). Некоторые домусульманские присяжные клятвы сопровождались различными магическими действиями. У карачаевцев и балкарцев, как и у некоторых других кавказских народов, человека, подозреваемого, например, в воровстве, заставляли перепрыгнуть через горящую волчью жилу. Многие пожилые информанты утверждают, что если человек был действительно виновен, то после этого он становился калекой. Или при клятве “кьач ант” (“кьач” – “крест”; “ант” – “клятва”, “присяга”), “начертив на земле круг, балкарец острием своей палки проводит по нему крест на крест две черты и, став в середине круга, там, где пересекаются линии, произносит клятвенное обещание сказать судьям правду” (Иванюков, Ковалевский, 1886. С. 106). А при клятве в святилище Татартюб присягающий после клятвы должен был сломать одну из своих стрел и т.д.

Одной из традиционных для карачаевцев и балкарцев была клятва “таякъ ант” (“таякъ” – “палка”, “посох”; “ант” – “клятва”): два человека держали посох (палку) за оба конца, а присягающий человек (люди) проходил через эту арку и произносил слова клятвы:

Мен – Тейри адам,
Башымдагъы кёк бла,
Тюбюмдеги джер бла
Антымы бузмазгъа ант этеме!

Я – божий человек,
Небом, что надо мною,
Землей, что подо мною
Клянусь, Что не нарушу своей клятвы!

(Малкондуев, 1996. С. 40).



Генерал-полковник С.К. Магомедов.
Фотоархив КБНЦГИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 6
(Карачаевцы. Балкарцы)



В.М. Семенов, генерал армии. Занимал должности: зам. министра обороны СССР и РФ, командующий сухопутными силами СССР и РФ, первый президент Карачаево-Черкесской Республики.
Фотоархив КБНЦГИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 6
(Карачаевцы. Балкарцы)



М.Ч. Залиханов, академик РАН, Герой Социалистического Труда.
Фотоархив КБНЦГИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 6
(Карачаевцы. Балкарцы)



Б.С. Эбзеев, д.ю.н., проф., член ЦИК РФ, судья Конституционного суда РФ, Президент КЧР.
Фотоархив КБНЦГИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 6
(Карачаевцы. Балкарцы)



Т.М. Энсеев, академик РАН.
Фотоархив КБНЦГИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 6
(Карачаевцы. Балкарцы)



С.Д. Каракотов, член-корр. РАН,
д.хим.н., проф.
Фотоархив КБНЦГИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 6
(Карачаевцы. Балкарцы)



Выдающийся поэт, народный певец Карачая
Каспот Кочкаров (Багъыр-улу).
Фотоархив З.Б. Караевой



Выдающийся поэт-сатирик Аппа Джани-
беков (Калай-улу) на лошади карачаевской
породы.
Фотоархив З.Б. Караевой



Известный художник, поэт, просветитель и общественный деятель, князь Ислам Хасан-Пашаевич Крымшамхалов (1864–1910).

Фотоархив З.Б. Хабичевой-Боташевой



Выдающийся поэт и народный певец Карачая Исмаил Семенов (1891–1981).

Фотоархив З.Б. Караевой



Выдающиеся поэты Керим Отаров, Кязим Мечиев и Кайсын Кулиев.

Фотоархив Т.М. Хаджиевой



Известный поэт и государственный деятель Исса Каракотов с супругой, дочерью известного религиозного деятеля Дж.А. Хачирова.

Фотоархив КБНЦГИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 6 (Карачаевцы. Балкарцы)



Выдающийся поэт, лауреат Ленинской и государственных премий СССР Кайсын Кулиев.

Фотоархив Т.Ш. Биттировой



Выдающаяся поэтесса Халимат Байрамукова.

Фотоархив З.Б. Боташевой



Классик карачаево-балкарской литературы, поэтесса Танзиля Зумакулова.

Фотоархив Т.Ш. Биттировой



Исследователь карачаевской литературы и фольклора Асият Караева.
Из семейного альбома З.Б. Караевой



Известный писатель Шахарбий Эбзеев.
Из фотоархива З.Б. Караевой



Карт-Джуртский памятник 1695 г.
Фото Р. Бадахова



Из рукописи на карачаево-балкарском языке конца XIX – начала XX в. Предположительно из библиотеки К. Мечиева.
Из личного архива А.А. Глашева

Страница книги Юсуф-хаджи Ахматовича Хачирова на карачаево-балкарском языке, 1903 г.
Фотоархив КНИИ им. А.И. Батчаева



Страница печатной книги “Иман-Ислам” на карачаево-балкарском языке. Темирхан-Шура. 1912 г.
Из личного архива М.Д. Каракетова



Надгробный памятник XIX в. с. Уч-кулан.
Фотоархив КНИИ



Традиционные три пирога (эт-хычында).
Фото И.М. Каракетовой



Традиционный праздничный пирог (гюрден).
Фото И.М. Каракетвой



Халва (хурбай-халыуа).
Фото И.М. Каракетовой



Халва (ун-халыуа).
Фото И.М. Каракетовой

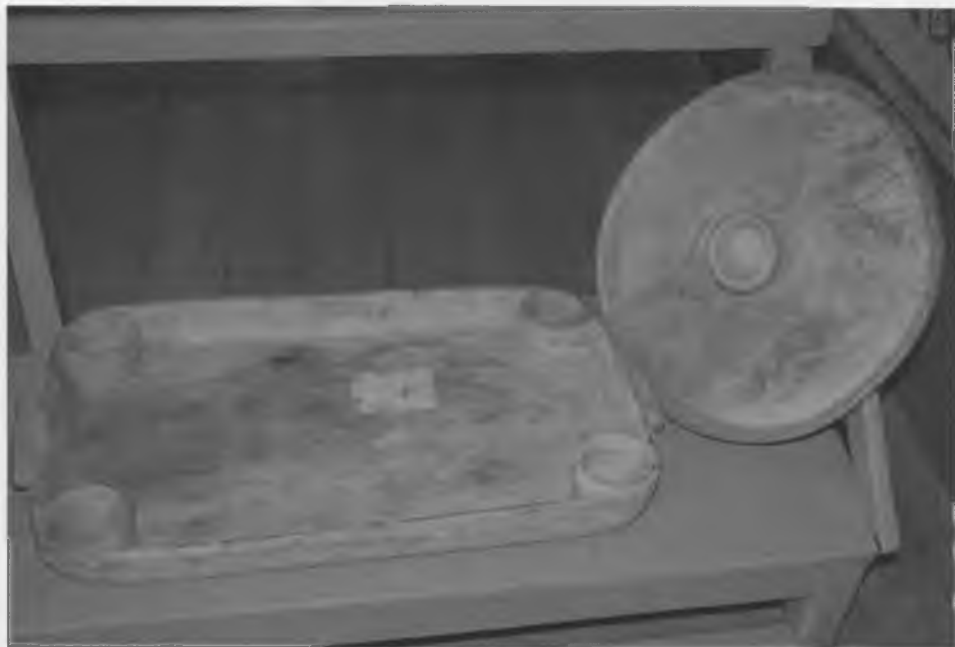


Колбаса (кыйма).
Фото И.М. Каракетовой



Традиционная колбаса джёрме.
Фото И.М. Каракетовой

Маслобойка.
Музей аула Учкулан



Традиционный поднос для пищи.
Музей аула Учкулан

Войлочные ковры.
(Из кн.: Кузнецова, 1982)

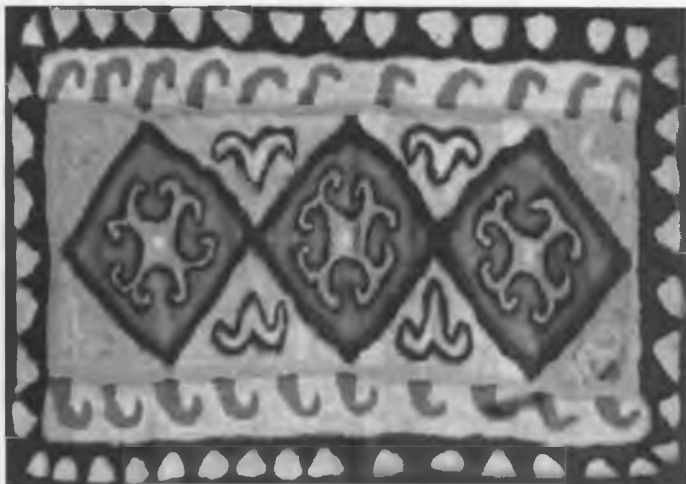


Интерьер карачаевской традиционной спальни комнаты.
Музей аула Учкулан



Войлочные ковры с вкатанными узорами (“алакийиз”).

(Из кн.: Кузнецова, 1983)



Образцы карачаево-балкарских платков.

Фото И.М. Каракетовой





Традиционное карачаево-балкарское седло.
Фото И.М. Каракетовой



Священный камень Карачая “Карачайны къадау ташы” – “Замковый камень Карачая”.
Фото З.Б. Кипкеевой

Мечеть, г. Карачаевск (КЧР).

Фотоархив КБНЦГИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 1 (Храмы
Карачая и Балкарии)



Мечеть аула Красный Октябрь (КЧР).

Фотоархив КБНЦГИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 1 (Храмы Карачая и Балкарии)



Мечеть с. Красный Курган (КЧР).

Фотоархив КБНЦГИ. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 1 (Храмы Карачая и Балкарии)



Исмаил-Солтан Кулчораевич Кочкаров, кадий Карачая, крупный землевладелец (вторая половина XIX в.).

Фотоархив З.Б. Кипкеевой



Чокка Залиханов и Таукай Хаджиев.
Из фотоальбома “В горах Карачаево-Черкесии”



Известный религиозный деятель
Северного Кавказа, просветитель и
общественный деятель Джагафар
Ахматович Хачиров (1861–1938).
Фотоархив З.Б. Кипкеевой



Известная гармонистка и знаток
устного народного творчества Са-
лима Аслановна Долаева (Джокка-
кызы Салима) (1868–1972).
(Из кн.: *Каракетов*, 1995. Ил.)



Государственный ансамбль танца “Балкария”.
Фотоархив М.Д. Каракетова



Детский фольклорный ансамбль “Карча”.
Фотоархив М.Д. Каракетова



Сабля *Горда* в Карачае и Балкарии XVIII–XIX вв.
Из фотоархива Солтана Азретовича Эльканова



Кинжал балкарского князя Мисакова.
Из фотоархива Солтана Азретовича Эльканова



Кинжал с родовой тамгой уллу-узденей Чомаевых поручика, уллу-узденя (дворянина) Асланбека Чомаева (1850 г.) (Карачай).
Из фотоархива Солтана Азретовича Эльканова



Огнестрельное кремневое оружие князей и дворян Карачая XVII–XVIII вв.
Из фотоархива Солтана Азретовича Эльканова



Огнестрельное кремневое оружие князей и дворян Карачая XVII–XVIII вв.
Из фотоархива Солтана Азретовича Эльканова



Огнестрельное кремневое оружие князей и дворян Карачая XVII–XVIII вв.
Из фотоархива Солтана Азретовича Эльканова



Огнестрельное кремневое оружие князей и дворян Карачая XVII–XVIII вв.
Из фотоархива Солтана Азретовича Эльканова



Огнестрельное кремневое оружие князей и дворян Карачая XVII–XVIII вв.
Из фотоархива Солтана Азретовича Эльканова



Шашка князя Абдурзака Хадагъжуковича Крымшамхалова.
Из фотоархива Солтана Азретовича Эльканова



Наборный пояс, шашка, кинжал, пистоль (серебро, позолота, чернь) князя Абдурзака Хадаг-жуковича Крымшамхалова.

Из фотоархива Солтана Азретовича Эльканова



Кинжал князя Асламбека Мырзакуловича Урусбиева. 1869 г. Балкария.

Из фотоархива Солтана Азретовича Эльканова



Щит карачаевских князей и дворян (XVI–XIX вв.) (Карачай).

Из фотоархива Солтана Азретовича Эльканова



Карта Кристофоро Кастелли “Карта Колхиды – Сегодняшней Мегрелии” (составлена в первой половине XVII в., издана в 1654 г. В кн.: *Табатуга И. Грузия в архивах и книгохранилищах Европы. Тб., 1986. Т. II).*

Carascoly – Карачаевцы, проживают на границе истоков р. Ингури, т.е. в верховьях Кубани



Карта Османской империи, начало XVII в.
Gazara – Карачай и Балкария



Фрагмент карты Жана Шардена «Евксинский понт» (т.е. Черное море). В кн.: Путешествие господина шевалье Шардена в Персию и в других странах Востока. Амстердам, МДССХ1. Т. I. (на фр. яз.).

Pars ircassiane quae a Turcis dicitur Cara Cherces i.e. Circassia migra – часть Черкесии, называемая турками Кара Черкес, т.е. Черная Черкесия, т.е. часть Карачай.

Caracioli – Карачаевцы

Alani – Верхнекубанский Карачай



Карта Николая Фишера (первая треть XVIII в.) (фрагмент), исполненная на основе карты рубежа XVI–XVII вв. Caraitona – Карачай



Новое географическое описание Великой Татарии как восточной, так и западной...” Ф.И. Табберт фон Страленберг



Карта 1711 г. Атлас мира (фрагмент). Хранится в Музее Тбилисского государственного университета Sarachi – Карачай



Карта Персии, изданная 1724 г., составлена в конце XVII в. (фрагмент), автор Lisle Guillaume de (1675–1726)

Caracioles – Карачаевцы и Балкарцы Верхний Терека

Alans – Карачаевцы и Балкарцы верхний Кубани

Souanes – Сваны



Карта генерала Хатова, 1826 г. Из личного архива Айбазова А.И.

Tataren-Basiani – Карачаевцы и Балкарцы

Caraczai – Карачай

Kamouk – Камык – резиденция князей Урус-биевых, Баксан

Chegem – Черем

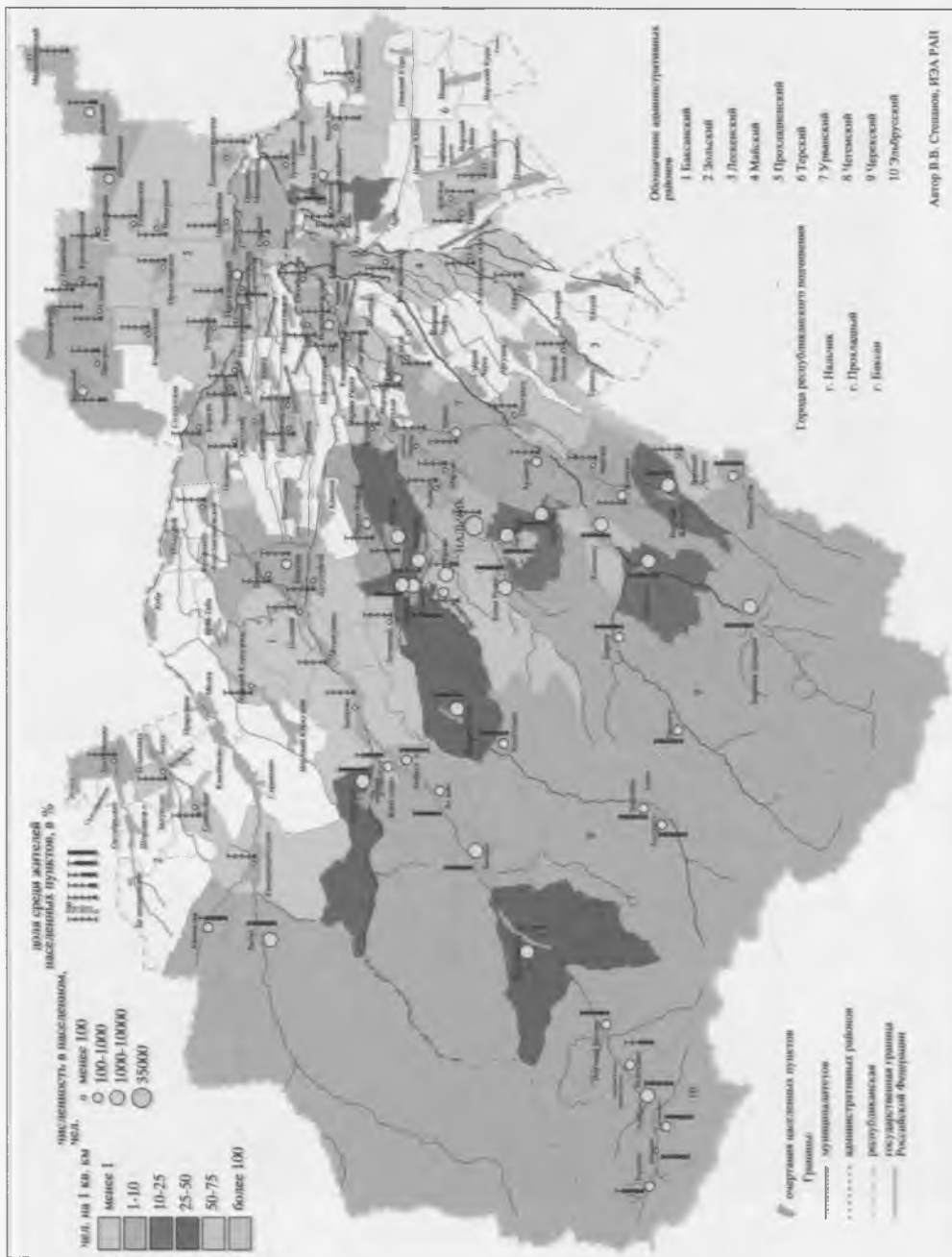
Balkar – Балкария

Czarepouch – Шапсуг

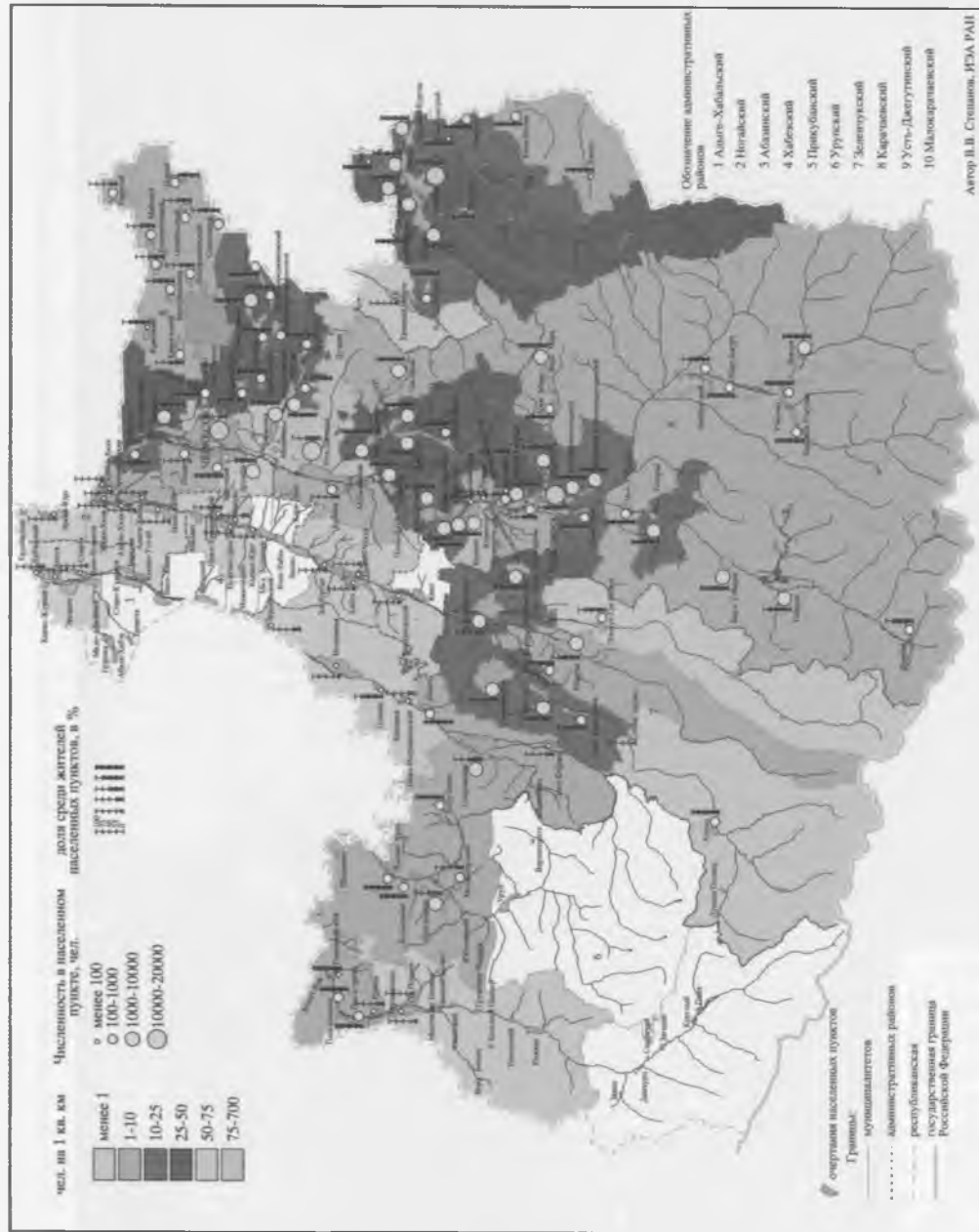
M. Elrouz – Гора Эльбрус

Szat – Шат, карачаево-балкарское название г. Эльбрус

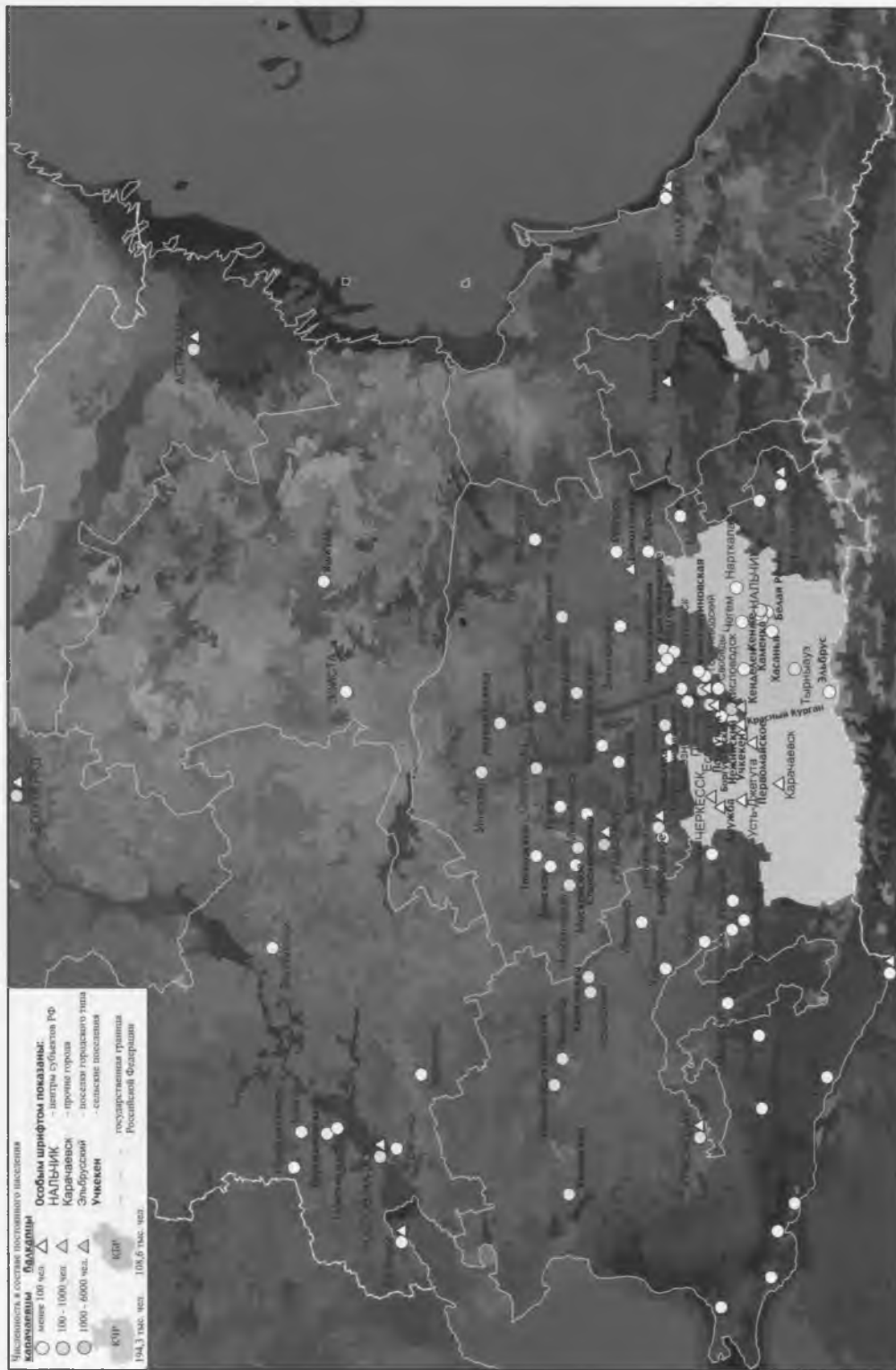
Minghi-tau – Минги-тау, карачаево-балкарское название г. Эльбрус



Расcеление балкарцев по административным районам и населенным пунктам Кабардино-Балкарской Республики по данным всероссийских переписей населения 2002 и 2010 гг. Автор В.В. Степанов



Распределение карачаевцев по административным районам и населенным пунктам Карачаево-Черкесской Республики по данным всероссийских переписей населения 2002 и 2010 гг. Автор В.В. Степанов



Расселение карачаевцев и балкарцев на Северном Кавказе по данным всероссийских переписей населения 2002 и 2010 гг.
Автор В. В. Степанов

Обычно к “таякъ ант” прибегали в том случае, если присягали несколько человек или много людей (перед сражением, отправляясь в поход (набег), при заключении каких-либо договоров, союзов и т.д.). Данный обряд подробно описывают в своих работах И.С. Щукин (*Щукин*, 1913), В.Ф. Миллер и М.М. Ковалевский (*Миллер, Ковалевский*, 1884) и др. В клятвах-присягах, связанных с исламом, чаще всего клялись именами Аллаха и его пророков. Зафиксированы и клятвы-присяги, в которых клялись Кораном, Хамайылом (карманным молитвенником), Мечетью... Фольклорный и этнографический материал, которым мы располагаем, еще раз доказывает, что у карачаевцев и балкарцев в обиходе были клятвы, которые давались человеком самому себе при решении какого-либо жизненно важного дела в его судьбе. Мы их условно называли “моноклятвами”. Моноклятвы часто встречаются в фольклорных текстах. Например, в нартском эпосе нарт Ёрюзбек, увидев бесчинства, которые творил над нартами Рыжий Фук, клянется: “Великим Тейри клянусь, что я отрублю голову этому трусливому Фуку! Да не буду я больше нартом Ёрюзбеком, если не сделаю нартов свободными!”.

Клятва у карачаевцев и балкарцев считалась священной. В народном представлении Ант персонифицировался в образе мужчины. По свидетельству сказителя Барасбия Биязирова (с. Яникой, КБР), его дед говорил, что некогда слово “ант” бытовало у балкарцев как теоним. В одной из легенд говорится: “Ант имеет человеческий облик. Это высокий мужчина, одетый в длинную лохматую бурку. Ездит же он на хромом коне”. Если человек дает клятву по любому поводу, пользуется клятвой всеу, дает ложную клятву или же нарушает ее, то Ант начинает преследовать его. В силу того, что он ездит на хромой лошади, он немного задерживается, но час расплаты для клятвопреступника всегда настает. А наказывает Ант очень жестоко: “...он лишает жизни не только этого человека, но и всех членов его семьи”. Вот почему в народе до сих пор бытуют различные фразеологизмы, проклятия, связанные с Антом: “Ант аягъы асхакъ” – “У Анта нога хромая”, “Ант джетсин!” – “Чтобы тебя настигла кара Анта!”, “Ант ызынгдан болсун!” – “Чтобы Ант преследовал тебя!” и т.д. А в пословицах и поговорках всячески осуждается человек, нарушивший свою клятву: “Верный своей клятве – настоящий мужчина, нарушивший свою клятву – человек без чести и совести”; “Человек, съевший яд – умирает один раз, человек съевший (нарушивший) свою клятву, умирает сто раз” и т.д. Многие пожилые информанты сообщают, что в общине присягнувшие очень редко нарушали свою клятву. При этом они утверждают, что горцы старались не нарушать клятвы не только из-за страха, что их за это покарает Ант или другие божества и покровители, именами которых они клялись, но и за то, что клятвопреступник изгонялся из общины. Позднее же, когда стали действовать жесткие этические нормы, горца, нарушившего клятву, считали человеком, потерявшим мужскую честь и достоинство, а, как известно, в горах честь приравнивалась к жизни. Поэтому многие предпочитали умереть, чем быть клятвопреступником. Вот почему долгое время в общине данное человеком слово или обет (нюзюр) приравнивались к клятве. Так, если мужчина в каком-либо деле говорил: “Сѣз бере-ме”, “Сѣз бердим, хахъды” – “Даю слово” или “Слово даю, клянусь” – этого

было достаточно. Со временем сакральная функция клятв была утрачена, а в обиходно-бытовых стала превалировать утилитарная функция.

Песни – джырла. Одними из первых известных на сегодняшний день записей музыкального фольклора карачаевцев и балкарцев являются записи известных русских композиторов М.А. Балакирева (*Балакирев*, 1962) и С.И. Танеева (*Танеев*, 1886). В широко известном издании Н. Тульчинского “Поэмы, легенды, песни, сказки и пословицы горских татар (балкарцев. – *Авт.*)” значительное место занимают и народные песни. В публикации В. Прёле (*Прёле*, 1909, 1916) входит 67 ийнаров, народные песни “Канамат”, “Гапалау”, “Ильяс”, “Мажир” и др. В. Прёле не только указывает от кого и где были записаны эти тексты, но и дает к ним краткие комментарии.

Одним из первых сборников карачаево-балкарских песен считается сборник, опубликованный М.А. Дудовым и Х.О. Лайпановым в 1940 г. (2-е издание – 1958 г.). В 1959 г. была издана “Антология балкарской поэзии”. Ее составители А.Ю. Бозиев, С.А. Отаров и А.Х. Соттаев включили в фольклорную часть тома 78 народных песен. В 1962 г. вышла книга “Балкарские песни” (составители О.М. Отаров, Х.Я. Карданов). Ко всем песням этого сборника даны ноты. В “Антологию карачаевской поэзии” (1965 г.) вошли 33 песни. А сборник “Карачаевские народные песни” (1969 г.) считается одним из первых научных изданий карачаево-балкарских песен. Сборнику предпослана статья, каждой песне даны паспортные данные. В 1969 г. С.А. Отаров и А.З. Холаев выпустили сборник “Балкарские народные песни” с нотами, которые были подготовлены композиторами Х.Я. Кардановым и М.Ф. Баловым. В книгу “Нарты” (1966 г.) ее составитель А.З. Холаев помимо сказаний включил и нартские песни. В 1982 г. в Черкесске вышел сборник “Карачаевская народная музыка”. В него вошли 15 песен, инструментальных наигрышей и танцев, собранных талантливым карачаевским музыкантом И.М. Урусовым в 1935–1941 гг. Народную балладу “Бийнёгер” отдельной книгой в 1984 г. издал на языке оригинала и в переводе на русский язык М.А. Хабичев. Колыбельные, детские, нартские, языческие, трудовые и охотничьи песни были изданы в сборнике, составленном Т.М. Хаджиевой (Малкъарлыланы бла къарачайлыланы... 1988). В 1991 г. в Карачае вышла книга “Кёзлерибизден къан тама”, в которую вошли 17 песен-плачей о депортации (составитель Х.М. Джаубаев). В этом же году издаются тексты духовных песен (Зикиры. 1991; Маулют. 1991).

В 1993 г. в 4-м номере “Минги Тау” Х.Ч. Джуртубаев издал большую подборку историко-героических песен. Значительное количество народных песен и ийнаров было напечатано Т.М. Хаджиевой в хрестоматии карачаево-балкарского фольклора (1996 г.) и в фольклорном сборнике, подготовленном Т.Ш. Биттировой и А.А. Габоевой (1997 г.). В 1995 г. Лия Челадзе перевела на грузинский язык и издала “Карачаево-балкарский фольклор”. Образцы карачаево-балкарского фольклора в 1995 г. переведены профессором Дэвидом Хантом на английский язык (*Karachayevo-Balkarsky fol'klor. Tbilisi: Kavkazsky Dom. 1995*).

Анализу баллады “Каншаубий и Гошаях”, которая в народной поэзии карачаевцев и балкарцев считается одной из самых прекрасных и совершенных произведений, посвящены работы Ю.Н. Асанова (*Асанов*, 1996),

Ф.А. Урусбиевой (*Урусбиева*, 2000), Т.Ш. Биттировой (*Биттирова*, 2004). В 1997 г. вышла книга “Словесные памятники выселения”. Ее составитель Т.М. Хаджиева включила в нее 96 народных песен о депортации. Сборнику предпослана большая статья (*Хаджиева*, 1997. С. 6–35), в комментариях даются паспортные данные к каждой песне. Основную часть данного сборника составили песни из фольклорного архива КБИГИ, которые были записаны в 1958–1980 гг. Так как в то время тема депортации была закрыта, многие информанты, когда у них записывали эти песни, пели их как народные. Например, в материалах архива Института авторские песни, записанные от Хусея Будаева А. Соттаевым и С. Шахмурзаевым, указываются как народные. И только позднее, когда появилась возможность их опубликовать, были установлены авторы многих из них, в том числе и песни Х. Будаева. В 2001 г. вышел сборник, составленный народным артистом КБР О.М. Отаровым. Нотация песен осуществлена А.А. Дауровым. М.Д. Каракетов в 2001 г. опубликовал в сборнике “Карачаевцы и балкарцы: язык, этнография, археология и фольклор” подборку карачаево-балкарских народных песен и ийнаров, которые вводятся в научный оборот впервые (*Каракетов*, 2001. С. 311–429). В 2004 г. А.М. Бегиев выпустил поэтический сборник о депортации “Свидетели живые”. Помимо авторских песен он опубликовал в ней и народные песни-плачи. З.Б. Кипкеева в свою монографию “Карачаево-балкарская диаспора в Турции” (2000 г.) включила 5 народных песен на языке оригинала и в переводе на русский язык.

Образцы же колыбельных и детских песен издавались во всех выше названных антологиях и сборниках по фольклору. Детскому фольклору были посвящены и отдельные небольшие по объему книги, подготовленные Р.А.-К. Ортабаевой (*Ортабаева*, 1985. Джетегейли... 1994. Чум-чум... 1994); М.Б. Гуртуевой (*Гуртуева*, 1991); Т.М. Хаджиевой (*Хаджиева*, 2001. Бап-бап... 2001. Чуу-чуу... 2001).

Сборники карачаево-балкарских песен в Турции опубликованы Йилмазом Неврузом (*Yılmaz Nevruz*, 2000) и Уфуком Таукулом (*Ufuk Tavkul*, 2004). С. Чагатай в своей статье “Karaçausa Birkaç Metin” (*Çagatay*, 1951), при анализе особенностей карачаево-балкарского языка использует и народные песни, предоставленные автору М. Дудовым.

В 1959 г. в Нальчике на русском языке вышла книга “Балкарская народная лирика”. Поэтические переводы карачаево-балкарских народных песен на русский язык публиковались и в последующих изданиях: “Песни живущих до нас” (1966 г.), “Песни народов Северного Кавказа” (1976 г.) и др. С начала XX в. велась большая работа и по изучению песенного фольклора карачаевцев и балкарцев. В 1901 г. Г.Ф. Чурсин опубликовал в газете “Кавказ” статью “Музыка и танцы карачаевцев” (*Чурсин*, 1901. № 270). В 1927 г. научный сотрудник Краевого Горского НИИ А.П. Митрофанов и московский музыковед Д.Р. Рогаль-Левицкий организовали фольклорную экспедицию по Карачаю. В 1928 г. по материалам этой экспедиции Д.Р. Рогаль-Левицкий опубликовал 2 статьи (*Рогаль-Левицкий*, 1928. № 3. С. 63–66; 1928. № 2. С. 31–36). А.П. Митрофанов также издал статью “Музыкальное искусство горцев Северного Кавказа”, используя материалы указанной экспедиции

(Митрофанов, 1932, № 2–3. С. 111, 112). Две статьи народным песням посвятил и Ислам Карачайлы (Хубиев): (*Ислам Карачайлы*, 1930. № 1).

После С.И. Танеева первую научную классификацию карачаево-балкарских песен дает И.П. Гайдай в своей статье “О балкарской народной песне”: “Собранные балкарские мелодии я разделяю на такие разделы. А. Трудовые песни: 1) при обработке земли, 2) сбивании масла, 3) когда ткут сукно, 4) косарские, 5) пастушьи и 6) охотничьи песни (последние вношу сюда потому, что в балкарском охотничьем промысле вижу способ существования, а не развлечения). Б. Обрядовые: свадебные и веснянки. В. Нартские песни про нартов-богатырей. Г. Колыбельные. Д. Танцевальные. Е. Исторические. Ж. Любовные и З. Современные революционные песни, созданные во время Революции, которые заслуживают внимание как образцы современного народного творчества” (*Гайдай*, 1924).

В своей монографии “О фольклорном наследии карачаево-балкарского народа” А.И. Карасева подробно рассматривает и песенные жанры (*Карасева*, 1961). Историко-героическим песням посвящена статья Х.З. Аппаева и Б.Ф. Пиппиниса (*Аппаев*, 1961). Карачаево-балкарские песни как сравнительный материал привлекают в своих работах Л.П. Егорова и В.Б. Корзун (*Корзун*, 1966). Народные песни советского периода исследуются в монографии М.А. Хубиева. В ней автор “характеризует основную проблематику и тематику новых песен, традиции и новаторство в них, кратко рассматривает их поэтику и некоторые вопросы стихосложения. М.А. Хубиев придерживается классификации песен, данной А.И. Карасевой, и особое внимание уделяет своеобразию их исполнения” (*Рахаев*, 2002. С. 29).

В 1977 г. вышла монография Р.А.-К. Ортабаевой “Карачаево-балкарские народные песни” (*Ортабаева*, 1977). В ней примечательно то, что помимо подробного, обстоятельного анализа трудовых, историко-героических песен, бытовой лирики и ийнарое автор отдельную главу посвятила народным певцам.

Много сделал в деле изучения карачаево-балкарской народной песни фольклорист Х.Х. Малкондуев. В своих монографиях (*Малкондуев*, 1990, 1996, 2000, 2001) и многочисленных статьях он, опираясь на работы А.И. Карасевой, М.А. Хубиева, А.З. Холаева, Р.А.-К. Ортабаевой, подробно рассматривает песенное наследие своего народа от древних жанров до народных песен советского периода. Особое внимание Х.Х. Малкондуев уделяет исследованию поэтики обрядовой и внеобрядовой лирической поэзии карачаево-балкарцев. Песенным жанрам посвятила небольшие главы в своих монографиях и Ф.А. Урусбиева (*Урусбиева*, 1979; 2003). Особо хотелось бы отметить ее статью “Песни о набегах” (*Урусбиева*, 2003. С. 122–142).

С карачаево-балкарским песенным творчеством связан и ряд интересных статей А.М. Теппеева (*Теппеев*, 2005. № 6. С. 47–66; 2009. С. 129–138; 2008. № 6. С. 18–36), Т.Ш. Биттировой (*Биттирова*, 2002. № 3. С. 110–127; 2006. № 1. С. 173–184; 2009. № 4. С. 152–170), Б.И. Тетугева (*Тетугев*, 2010. С. 133–139; 2007. № 2); Т.З. Толгурова (*Толгуров*, 2003. Вып. 10. С. 165–180). Анализу историко-героических песен посвящена диссертационная работа М.А.-А. Джанкёзовой (*Джанкёзова*, 2011). Песенное стихосложение карачаевцев и балкарцев рассматривается в диссертации Ф.Р. Алиевой (*Алиева*,

1995). Жанр духовных песен (зикирле) стал предметом анализа в монографиях Т.Ш. Биттировой и К.-М.Н. Тотуркулова.

Что касается карачаево-балкарской музыкальной фольклористики, то здесь особое место занимают работы этномузыковеда А.И. Рахаева (*Рахаев*, 1988; 1994; 2002). Его монографии “Песенная эпика Балкарии” (*Рахаев*, 1988) и “Традиционный музыкальный фольклор Балкарии и Карачая” (*Рахаев*, 2002) являются первыми фундаментальными этномузыкологическими исследованиями по народно-песенному искусству карачаевцев и балкарцев. А статья “О музыке нартского эпоса Балкарии и Карачая” (*Рахаев*, 1994), написанная на высоком профессиональном уровне, считается одной из лучших музыковедческих работ в общекавказской “Нартиаде”.

К народным песням обращались в своих работах и композиторы А.А. Дауров (*Дауров*, 1974), А.М. Байчикуев (*Байчикуев*, 1988), музыковеды Ф.К. Ортабаева (*Ортабаева*, 1991; 2010), Л.А. Вишневская (*Вишневская*, 2009. № 3. С. 164–168; 2011. 324 с.). Карачаево-балкарские песни условно подразделяют на: I. Архаические песни – эрттегили джырла: мифологические, обрядовые, магические, трудовые, охотничьи песни; II. Нартские песни – нарт джырла; III. Баллады – баллада джырла: мифологические, любовные, семейные баллады; IV. Историко-героические песни – тарых эм джигитлик джырла.

Историко-эпические песни – тарых джырла: цикл песен о нашествии войск Тамерлана; крымский цикл; цикл песен об эпидемии чумы; цикл песен о Кавказской войне; мухаджирские песни; песни, посвященные Русско-японской войне; песни о героях революции; песни о Гражданской войне; песни о Великой Отечественной войне; песни о депортации. Героико-эпические песни – джигитлик джырла: а) походные песни – джортууул джырла; б) набеговые песни – чабыууллукъ бла байламлы джырла (песни о набеге, совершенных на земли Карачая и Балкарии; песни о набеге карачаевцев и балкарцев на соседние территории); в) “песни протеста” и борьбы против социальной несправедливости; г) абреческие песни. V. Лирические внеобрядовые песни: 1. Песни бытового цикла (любовные песни – суймеклик джырла; ийнары; айтыши; застольные песни – алгъыш джырла; шуточные песни – чам, лакъырда джырла; сатирические песни – масхара/абат джырла; песни-плачи – кюйле; детские песни – сабий джырла; колыбельные песни – бешик джырла). Песни социального цикла. Духовные песни – зикирле. VI. Советские песни – Совет джырла (революционные песни; песни о Гражданской войне; песни о Родине; песни из жизни колхозного села; социально-бытовые песни; песни о Великой Отечественной войне; песни о депортации).

После Октябрьской революции, начиная с 20-х годов XX в., фольклористы большое внимание уделяли не только собирательской работе, но и изучению проблем современного состояния фольклора, так как тогда устные традиции еще были сильнее письменных. Анализ фольклорного материала показал, что в народной поэзии того периода отразились все те перемены и явления, которые происходили после Октябрьской революции, и что наиболее популярными в то время были песенные жанры. В песнях, созданных в 20-х – 30-х годах XX в., народные певцы славили партию, революцию, ее вождей и героев. Значительное число песен было посвящено героям Граж-

данской войны, Красной армии. Если первые из них создавались в стиле традиционных песен-плачей по безвременно погибшему герою (“Песня об Асанове Хаджи-Мурате”, “Песня об Алиеве Таукане”, “Песня о Настуеве Юсуфе” и др.), то последние носили боевой, революционный характер. Им характерна маршевая ритмика (“Красная армия”, “Большевики идут”, “Да здравствует наша Красная армия” и др.).

Особое место в фольклоре данного периода занимают песни на тему труда. В них воспевается, поэтизируется труд, гордость народа за свою Страну Советов (“Песня пастуха”, “Песня девушки-колхозницы”, “Косьба” и др.). Среди них имеется и ряд сатирических, шуточных песен, в которых довольно зло высмеиваются ленивые, нерадивые колхозники или колхозницы. В этих песнях часто присутствуют и любовные мотивы: парень (девушка), говоря о своих достижениях в работе, поет о своей любимой (любимом), которую он вызвал на социалистическое соревнование. Эти песни в основном бытовали в форме ийнарлов.

Много песен было посвящено теме любви к Родине, родному краю. В них воспевается величие Эльбруса, красота ущелий, горных водопадов, рек, альпийских лугов и т.д. Эти песни очень лиричны, их отличает довольно богатый поэтический язык. Те же черты характерны и любовной лирике. Хотелось бы подчеркнуть, что песни, посвященные погибшим революционерам, песни о родном крае создавались по всем принципам традиционного фольклора. В стиле традиционных песен-плачей созданы и песни, посвященные Великой Отечественной войне: “Песня солдата, погибшего на войне”, “Песня воина”, “Письмо с фронта”, “Песня раненого бойца” и др.

В историческом и культурном контексте карачаевцев и балкарцев народная поэзия о депортации занимает особое место. Данные песни отражают историю депортации, написанные самим народом. Их создали люди, испытывавшие горечь потерь, безысходную тоску по Родине.

Детский фольклор карачаевцев и балкарцев, как и у других народов, представляет собой систему жанров фольклора, созданную взрослыми для детей или самими детьми. Колыбельные песни (белляула) относятся к древним видам песенного творчества карачаево-балкарцев. Они различаются в зависимости от содержания (песни-пожелания, повествовательные), адресата (песни, предназначенные для мальчика; посвященные девочке; общие) и исполнителя (колыбельные, исполняемые матерью или бабушкой). Основная функция колыбельных песен – убаюкать, усыпить ребенка. Один из постоянных мотивов таких песен – пожелание ребенку крепкого сна, приятных сновидений. Анализ колыбельных песен балкарцев и карачаевцев показал, что большинство из них – это цепь алгышей-заклинаний и алгышей-пожеланий. Их широко использовали и при проведении различных обрядов детского цикла. Так, при первом укладывании ребенка в люльку бабушка новорожденного произносила алгыш-заклинание. О заклинательной, охранительной функции колыбельных песен в прошлом свидетельствует то, что практически нет ни одной колыбельной песни, в которой не было бы кратких пожеланий: “пусть будет”, “да увижу тебя” (счастливым, взрослым и т.д.). Глубоко веря в магическую силу слова, бабушка (мать) в своих колыбель-

ных многократно повторяла (естественно, всегда с вариациями) различные устойчивые формулы пожеланий своему внуку здоровья, богатства, долгой жизни, счастья, удачливой судьбы, послушания. В них она выражала и свои представления о том, каким хочет видеть его, когда он вырастет, – сильным, храбрым юношей, способным “стать во главе своих сверстников”. Он непременно должен быть трудолюбивым и обладать высокими моральными качествами. В алгышах и колыбельных, посвященных девочке, представала уже другая система ценностей: в них ей желали вырасти красивой, скромной, трудолюбивой, предрекали счастливую женскую долю, желали стать невесткой в доброй, богатой семье и т.д. В большинстве колыбельных алгыши, как правило, складываются из целого ряда устойчивых формул, которые представляют закодированные традиционные семантемы: “счастливая доля”, “здоровье”, “родители” и т.д. Так, в формуле “Пусть не разрушится крепость этого ребенка” слово “крепость” – поэтический синоним понятия “родители”, сама же формула выражает пожелание ребенку не испытать сиротской доли. Широко распространен в колыбельных и мотив подарков. Встречаются и архаичные мотивы, например, мотив мирового дерева. Колыбельные песни – импровизационный жанр. Традиционные сюжеты, мотивы, образы, различные устойчивые формулы являются тем фундаментом, на котором каждая исполнительница возводит свой “дом-песню” в стране под названием “поэзия материнства”. К колыбельным песням как к предмету исследования впервые в карачаево-балкарской фольклористике обратились Х.Х. Малкондуев (*Малкондуев*, 1990. С. 98–107; 1996. С. 118–129) и Р.А.-К. Ортабаева (*Ортабаева*, 2001. С. 286–299). Р.А.-К. Ортабаева в своей статье “Карачаево-балкарские колыбельные песни в северо-кавказском фольклорном контексте” проанализировала колыбельные песни в соотношении с обрядами, связанными с рождением и воспитанием ребенка, многие из которых “уходят своими корнями в далекую древность”. Например, она, ссылаясь на материалы М.Д. Каракетова, отмечает, что у карачаевцев, помимо детских колыбельных, бытовали «колыбельные песни, называвшиеся “сарт-хурт белляула” (у балкарцев “къарт-къурт белляула” – “къарт-къурт” – “старики”, “старые”; “белляула” – “колыбельные”. – *Авт.*), в которых убаюкивали стариков, перешагнувших столетний возраст» (*Ортабаева*, 2001. С. 286). В своих выводах Р.А.-К. Ортабаева подчеркивает, что “колыбельные песни могут служить прекрасным материалом при изучении этнографии народа, так как из них можно получить достоверные сведения об условиях его жизни, помыслах, трудовых навыках, жилище” (*Ортабаева*, 2001. С. 298). Работы же Х.Х. Малкондуева примечательны тем, что он, как и в своих других исследованиях, вводит в научный оборот много архаичных, самобытных фольклорно-этнографических материалов, зафиксированных им в Карачае, Балкарии и за рубежом (карачаево-балкарские диаспоры в Турции и Сирии).

Детские песенки: песни пестушки, песни потешки (Сабий булджутхан джырчыкъла бла назмучукъла): “Тарта-соза”, “Джуу-джуу-джууала”, “Дуркъу-дуркъу”, “Дыгъы-дыгъы” и др. сопровождаются потягиванием, щекотанием, играми с руками ребенка. Для них характерны эстетические, развлекательные и физические функции. Сюда относятся и песенки, побуждаю-

щие ребенка ходить, которые исполнялись во время обряда, совершаемого в честь первого шага малыша. Со временем они, утратив свою предназначенность, стали песенками, которые поются не только старшими детьми, но и самими малышами.

Исследователь русского детского фольклора Г.С. Виноградов писал: “Своеобразное введение в зоологию и зоопсихологию предлагается детям... в самом раннем детстве через использование посказулек со звукоподражанием, в которых обыкновенно говорится о знакомых детям животных” (Виноградов, 1978. С. 17). То же можно сказать применительно к посказулкам карачаевцев и балкарцев (Хайыуанла бла эм джаныуарла бла байламлы джырчыкыла бла назмучукыла). Они кратки по содержанию, динамичны, очень ритмичны и в основном рассчитаны на познавательный и эмоциональный эффект. В них обычно используются слова из обихода малышей (уммола – коровы, гутча – собака, кишу – киса и т.д.): “Кишиу, кишиу”, “Бапп-бапп-баппахан” (“Одуванчик”), “Уммочукыла келелле” (“Коровушки идут”), “Къакъ, къакъ, къаргъала” (“Кар, кар, вороны”) и др. У карачаевцев и балкарцев бабушки и дедушки, покачивая на коленях внуку (внука), поют песни, которые в народе называются “ласковые песни для детей” – “эркелетуле”. Тексты таких песенок в каждом случае варьируются, ибо они всегда разыгрываются. В них малышей называют различными ласкательными именами, воспевают их послушание, красоту: “Азамат-герий...”, “Къызым, къызым...” (“Дочка, дочка...”), “Тахир, Тахир, Тахир балам” (“Тахир, Тахир, мое дитя Тахир”) и др. В карачаево-балкарской среде бытует много детских песенок, стихов, которые вошли в детский фольклор из обрядового фольклора взрослых (Миф эм джашау-турмуш поэзияда сабий фольклоргъа бурулуп къалгъан джырчыкыла бла назмучукылала): “Гюппе”, “Озай”, “Джауун, Джауун, джау, джау” (“Дождик, дождик, лей, лей”), “Джанкъоз чыкыды...” (“Подснежник появился”) и др. В детском фольклоре имеется и много считалок (букъгъуч санаула), скороговорок (тилбургъучла), дразнилок (эриклеуле), связанных с игровым детским фольклором. Чаще всего их создают сами дети.

2. МУЗЫКАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ

Карачаево-балкарская народная песенность как музыкальная система бытует в едином комплексе с социально-бытовой и исторической обстановкой на фоне общего фольклорного пространства. Существующие в ней формы музицирования и бытования выделенных выше традиционных жанров фольклора охватывают все стороны жизнедеятельности народа и в зависимости от функциональной направленности подразделяются на произведения мужского, женского и детского репертуара. Иными словами, деление на песни мужские, женские, детские обосновывалось приуроченностью произведения к сфере, традиционно считавшейся прерогативой определенного пола и возраста (например, песни охотничьего, аграрного, эпического циклов или песни расчесывания, валяния шерсти, песни колыбельные или игровые и т.п.). При этом ряд древнейших песнопений, связанных с культовым или обрядовым действием, исполняются смешанными составами.

Типы музыкальных структур. Народно-песенному искусству Карачая и Балкарии свойственны определенные типы музыкальных структур, предлагающие свои возможности для реализации интонационно-мелодического материала всех приведенных выше жанров традиционного фольклора. Некоторые из них универсальны.

Архаическая приуроченная и неприуроченная песенность, включая песенно-сказовые повествования традиционного эпоса “Нарты”, эпика и лирика реализуются в традиции в следующих типах: многоголосный унисонный, зачастую с элементами гетерофонии. Произведения данного типа исполнялись в приуроченной архаике и мужскими, и женскими коллективами, смешанными составами; сольно-групповой унисонный вид музыкальной структуры в антифонном сочетании вокальных партий, которые исполнялись и мужчинами, и женщинами (женщинами – в приуроченной архаике); специфический сольно-групповой в стреттном сочетании вокальных партий. К этому же типу примыкает сольно-групповая структура с двумя солирующими голосами и исключительно мужчинами; монодический, который пелся и мужчинами, и женщинами, и детьми; монодический в сопровождении ударного инструмента: трещотки – “харс” или барабана – “дауурбаз”/“доуул”/“тёнгерчек” и только мужчинами.

Разделительный акцент репертуаров был не случаен, так как огромное значение для карачаево-балкарского музыкального языка имело и имеет не только функциональное предназначение произведения, но и определенная система запретов-табу, в соответствии с которой “песни самым строжайшим образом различались по полу., по временам года” (Земцовский, 1974. С. 190).

Классификация форм музицирования дает лишь общий план этих форм – в живой практике они мобильны и возможны различные их переходные разновидности, например: многоголосный унисонный в сопровождении ударного инструмента; сольно-групповой антифонный в сопровождении ударного инструмента; специфически сольно-групповой стреттный с двумя солистами, поющими в унисон с элементами гетерофонии. Соотношение собственно вокального интонирования и музыки инструментальной также весьма различно. Так, использование ударных инструментов детерминировано самим жанром произведения – сопровождение пения. Функция же другого музыкального инструмента в архаике – “сыбызгы” – духовой инструмент рода продольной флейты из стебля зонтичного растения или из дерева, позднее – из части оружейного ствола: полая, открытая с обеих сторон трубка с тремя и более игровыми отверстиями.

Приведенная классификация говорит о том, что карачаево-балкарская песенно-музыкальная система представлена как монодической, так и многоголосной (полифонической) культурами, и виды многоголосия разнообразны. Первый тип – многоголосный унисонный. Этот тип в карачаево-балкарском музыкальном фольклоре показателен для произведений архаической приуроченной песенности с заклинательной функцией песни-обращения к покровителям – “Тейри”, “Шыбла/Шибля”, “Чоппа”, “Аджам/Ажам”, “Хардар”, “Суу Анасы” и песни-заклинания плодородия и изобилия “Озай”, “Шертмен”, “Гюппе”, “Керемет”, “Гюдюрбай”, исполняемые во время коля-

дования. В карачаево-балкарском фольклоре возникает первичная форма полифонии – гетерофония, характерная для становления музыкальных структур различных народов мира.

Следующая ступень развития традиционного народного песнетворчества характеризуется постепенным выделением из общего количества исполнителей поначалу нескольких, а затем одного запевалы-солиста, несомненно, обладающего даром музыкально-поэтической импровизации. На этом этапе намечается функциональное разделение вокальных партий, звучащих антифонно и несущих уже различную музыкально-выразительную и смысловую нагрузку.

В этой “диалогической” структуре произведения его основной идеологический, музыкально-семантический, поэтический акцент смещается на вокальную партию запевалы-солиста, который в зависимости от функциональной предназначенности песни мог быть и главным распорядителем в обряде (“Инай”, “Онай”, “Джел/Жел Анасы”), и хранителем культа (“Чоппа”, “Тотур”), и военным предводителем (“Элия”). В них наблюдается момент выделения лидера из коллектива исполнителей. И в этом типе музыкальной структуры реализованы как обрядовые циклы, так и повествования “старших” “Нартов”. Роль же второй стороны в этом, хотя уже и неодновременно, но все же сольно-групповом пении, не сводится лишь к эффекту эха – ограниченные во времени, но энергичные и смыслозавершенные “ответы”, противостоя и вместе с тем дополняя зачастую развернутые декламационно-речитативные, а потому и, в меньшей степени, структурно оформленные тирады запевалы-солиста, цементируют все музыкальное построение.

Дальнейший этап развития данной формы музицирования знаменует становление специфического типа – сольно-группового в стреттном сочетании вокальных партий. Специфическая сольно-групповая традиция исполнительства и музыкальная структура в силу пока еще не до конца выясненных причин в песенно-фольклорной традиции Карачая и Балкарии стала доминирующей, саморазвившись, дала основу разнообразным по характеру и жанру материалу: от песен нартских циклов, песен исторических и героических до любовной лирики современности. Показательно, что универсальность и доминирующее значение данной музыкальной структуры для карачаево-балкарского народного песнетворчества отметил еще С.И. Танеев: “...вообще, двухголосный склад составляет характеристичную особенность горской (карачаево-балкарской. – *Ред.*) музыки. Каждый из голосов имеет свое название. Главный голос называется “башчылык”... сопровождающий голос – “ежу”... Главную мелодию (со словами) пел только один человек, часто без определенной высоты звука, как бы декламируя; остальные пели без слов второй голос,двигающийся сравнительно медленными нотами” (Танеев, 1886. С. 96; Рахаев, 1986. С. 137–140).

Второй, “сопровождающий”, голос полифонии карачаево-балкарской песни в статье композитора назван “ежу”. В современном карачаево-балкарском языке название партии запевалы-солиста звучит, как определение “башчылык этген”, т.е. “главенствующий, ведущий”, очень точно функционально выражающее роль в становлении процесса музыкальной формы; сам же запевала именуется “джыр башчы” – “глава песни, ведущий песню”. “Со-

проводящий” голос полифонии назван композитором “эжу” – в современном языке Карачая и Балкарии словосочетание “эжиу этерге” употребляется в значении “подпевать”; аналогична семантика этого слова у тюркоязычных ногайцев: “эжув” – 1) напев, мелодия; 2) подпевание (без слов) (Ногайско-русский словарь... 1963. С. 431).

В данном типе музыкальной культуры “эжиу” представляет собой многоголосное унисонное, октавное, разделенное в квинту или кварту бурдонирующее сопровождение основного напева в более низком регистре. “Эжиу” является неотъемлемой, специфической составной частью интонационной структуры песен, реализованных в данной форме, и строится на выдержанных “педальных” ступенях лада, двигаясь равными тонами большой длительности и в конечном итоге всегда приводя к тонике напева.

Песни, строящиеся по данному типу, начинаются сольным зачином запевалы, который может быть и развернутым речитативом (“Бийнёгерни джыры” – “Песня о Бийненегере” – архаический охотничий цикл; “Къарашауайны джыры” – “Песня о Карашауае” – нартский цикл; “Къарабий бла Сарыбий” – “Карабий и Сарыбий”, “Ачей улу Ачемез” – циклы “переходного” типа; “Гапалау”, “Бек-Болат” – героико-эпические; “Уллу Хож” – историко-эпическая; “Гошаях бийчени кюю” – “Плач княжны Гошаях” – лироэпическая; “Таукъан” – лирическая), и начальным восклицанием из двух-трех слов, часто несмысленных, типа “эй, орайда, ойра” (“Апсатыны джыры” – “Песня Апсаты” – архаический охотничий цикл; некоторые варианты песен цикла о нарте Ёрюзмеке; “Загъаштокъ улу Чепеллеу” – героико-исторические; абреческие о Наурузе Лепшокове; “Бекмырзала, Къайсынла” – о набегах). Сольный зачин запевалы является обязательным не только для всей песни в целом, но и зачастую для каждого проведения отдельной мелострофы.

“Эжиу” вступает лишь тогда, когда запевала исполнил зачин; и, выполняя подчиненную функцию по отношению к “джыр башчы”, мелодическая линия “эжиу” гораздо менее свободна в интонационном и метроритмическом отношении: наиболее характерно для выдержанно-басового сопровождения преобладание плавного секундowego трихордового последования в диатонических ладах.

Самой стабильной является следующая комбинация ступеней: I-VII-VI-I (в натуральном миноре в подобном поступенном движении по направлению к V ступени можно заметить черты фригийского тетрахорда); в ряде случаев возможны иные последования, как более сжатые: VII-I; VII-VI-I; I-VII-I, так и более развернутые: I-VII-VI-VII-I; I-VII-II (фриг.) – I-VII-I.

Размеренно двигаясь по “педальным” тонам, “эжиу” создает непрерывный музыкальный фон и, что неизмеримо важнее, ладовый фундамент произведения (некоторые исследователи не без основания считают выдержанный тон, сопровождающий мелодию, ни чем иным, как мелодическим устоем, отделившимся от мелодии) (Ранние... 1982. С. 253), заполняя своим звучанием паузы в свободной декламации запевалы, естественно возникающие в процессе интонирования: непрерывность “эжиу” достигается в результате “цепного дыхания” участников сопровождения (Цхурбаева, 1965. С. 123).

Начальный звук “эжиу” обычно совпадает по времени, но не по звуковсотности, с заключительным, растянутым звуком сольного зачина, относи-

тельно продолжительное интонирование которого позволяет исполнителям партии басового сопровождения построить от него интервал чистой квинты или кварты вниз. Привычное музыкальное ощущение лада, воспитанное многовековой народно-песенной традицией, позволяет исполнителям партии “эжиу” с поразительной точностью попадать на нужный опорный басовый тон после взволнованного, ладово-неустойчивого зачина запевалы-солиста. Далее на протяжении всей мелострофы “эжиу” не прерывается. После очередного вступления солиста вновь происходит включение “эжиу”, на котором строится новая музыкально-поэтическая тирада. Таким образом, если в музыкальном развертывании самой мелострофы не возникает паузы, связанной с окончанием первой тирады (“эжиу” вступает на фоне еще звучащего голоса запевалы), то на грани мелостроф и в партии “джыр/жыр/зыр башчы”, и в партии “эжиу” образуется небольшая естественная цезура конца периода. Но общая динамика песни не становится прерывающейся, так как, во-первых, заключительный тон “эжиу” отличается довольно продолжительным временным звучанием и запевала начинает новую мелострофу сразу же, еще на фоне басового сопровождения; во-вторых, в большинстве примеров мелодическая последовательность “эжиу” открывается и завершается тоникой, что, несомненно, ведет к мелодической и ладовой слитности.

Немаловажным является тот факт, что в большинстве случаев завершающий тон “эжиу” не только идентичен завершающему тону напева, но и совпадает по звуковысотности (но не по ладовой направленности) с первым, начальным тоном мелострофы последующей (унисон или октава), или же заключительный тон “эжиу” обладает определенной ладовой функцией по отношению к тону, открывающему зачин запевалой в новой мелострофе. Более того, по некоторым образцам можно проследить последующее направление развития вокала басового сопровождения, призванного обеспечить еще большую музыкальную слитность, единство развития; в таких песнях “эжиу” звучит не прерываясь и, что особенно важно, на стыках мелостроф.

Несмотря на то что басовый “второй голос... не имеет самостоятельного мелодического значения и только обрисовывает общую гармонию” (Танеев, 1886. С. 96), в отдельных случаях интонационно вокальная партия “эжиу” бывает довольно выразительной и заметно активизируется в результате попеременного чередования выдержанных тонов с небольшими, краткими, но более свободными в мелодическом и ритмическом отношении попевокми, т.е. формирует собственные мелодико-ритмические образования. А расслоение унисонной партии сопровождения на два голоса, допускающее как октавное удвоение, так и движение параллельными квинтами (квартами), уже само по себе весьма знаменательно и обнаруживает стремление еще к большему интонационному наполнению линии сопровождения и проявлению полифонического музыкального мышления.

Следующий тип музыкального интонирования – собственно мелодический, сохраняющий следы своей изначальной связи с живой родной речью и развивающийся по издавна сложившемуся в музыкальном искусстве принципу свободного развертывания. Здесь мы сталкиваемся с квазиимпровизацией, так как монодийные песни, составляющие основу древнейших приуроченных циклов (“Сабанчыланы джыры/жыры/зыры” – “Песня пахарей”, “Эрирей”,

“Долай” – песни аграрно-животноводческого круга, песни свадебной обрядности “Орайда”, песни семейно-бытового круга – колыбельные, похоронные причитания “Сарнаула”/“Сарынла”) и наиболее архаических повествований традиционного эпоса “Нарты” (“Сатанайны тугъаны” – “Рождение Сатанай”, “Дебет-батыр”, “Дебетни туугъаны” – “Рождение Дебета”, “Ёрюзмек бла Сатанай” – “Ёрюзмек и Сатанай”, “Сосурукъ бла эмеген” – “Сосурук и эмеген”), при всем впечатлении свободной импровизации представляют собой не чистый процесс импровизации, но некий результат творческого созидания, запечатленный не только памятью и традициями, но и отшлифованный бесчисленными переменами исполнителей, места, обстановки и времени исполнения. И такое произведение, храня отпечаток породившей его импровизации, обладает не только чисто образной логикой, но и конструктивной закономерностью. Но это не означает, что элемент импровизации в подобных песнях отсутствует: сказитель всегда имеет возможность (проверено в полевом эксперименте) для развития скрытых элементов музыкальной и поэтической мысли и обогащения художественного и эстетического содержания произведения. Храня архитектуру построения мелострофы, тирады, помня сюжеты и образы, карачаево-балкарский джырчы каждый раз заново создает мелодийное произведение, даже если предыдущая звуко- или видеозапись была сделана сутки тому назад.

И заключительная форма музицирования непосредственно продолжает монодийную традицию, но уже с привлечением ударного инструмента (нартский цикл “Алауганны джыры” – “Песни об Алаугане”, архаический “Тотур”, некоторые циклы семейной обрядности: детские песни-потешки, песни, побуждающие детей ходить, – “Хайда, хайда, топ, топ!”).

Полифонические принципы организации сольно-группового вокального многоголосия. Вокальное многоголосие карачаевцев и балкарцев – древняя музыкальная традиция, в основе которой лежат коллективные формы исполнительства, представляющие унисонное (однолинейное) и сольно-групповое (попеременное амебейное и совместное диафонное) пение. Сольно-групповое исполнение представляет собой наиболее показательную форму выражения многоголосной традиции, присущей песнопениям разных жанров от архаики до современности. Объединяющим элементом сольно-групповых песнопений выступает бурдон – структурная универсалия инструментальной и вокальной архаики, родовой признак многоголосия тюркских народов. Карачаево-балкарская традиционная полифония наследовала следующие признаки общетюркской модели многоголосия: а) двух-трёхголосие, образованное в результате натурально-обертонового расслоения звукового пространства; б) “педальное” фактурное выражение бурдона; в) бинарную природу бурдона, представляющего источник звуковой многослойности пространства и одновременно немusикальный феномен, обращённый к фонетике языка, речи и звукам окружающего мира; г) расположение бурдона в нижнем регистре; г) эволюционный тип преобразования бурдона, постепенно “теряющего” мелодико-ритмическое господство и превращающегося в фонический пласт многоголосия; д) двуединство горизонтальной и вертикальной координат многоголосного пространства.

Бурдон получил самоназвание *эжюу*, или устаревшее *тангартмакъ* и закрепился в качестве онтологического понятия в певческой культуре карачаевцев и балкарцев. Выразительность бурдонного компонента сольно-группового многоголосия раскрывается взаимосвязью двух начал: остинатности (континуальность, движение, динамика, плоскость) и “педальности” (дискретность, статика, напряжение, объёмность). Остинато и “педаль” как основные выразительные и структурные качества группового напева *эжюу* выводят на новый уровень типологическое осмысление карачаево-балкарского бурдона: бурдон как данность и бурдон как принцип. “Педальный” вид *эжюу* воплощает свойства и функции бурдона-данности; остинатно-мелодический – бурдона-принципа. Видовое разделение бурдона продиктовано исполнительской практикой, сформировавшей фактуру амебейного (бурдон-принцип) и диафонного (бурдон-данность) видов многоголосия. Приоритет звукового начала над интонационным в обертоновом расслоении пространства ярко воплощает статика “педального” бурдона в диафонном многоголосии. Интонационную динамику “ответа”, продления сольного зачина обнаруживает остинатно повторяемый мелодизированный бурдон-рефрен в амебейном многоголосии.

Выразительные черты *эжюу* обусловлены фонологической природой певческого звука – основной интонации бурдонного напева, протягивающего нити к центральноазиатским, западносибирским и поволжским чертам традиционной музыки карачаевцев и балкарцев. Звуковая семантика *эжюу* обращена к природным, ритуально-обрядовым, инструментально-тембровым и коммуникативно-речевым праистокам. Регистровый контраст голосовых партий породил музыкальную динамику пения в “манере эхо” и в “манере диалога”. Инструментально-тембровый прообраз бурдона подчёркнут невербальной сущностью партии *эжюу*. Древнетюркская генетика карачаево-балкарского бурдона отразилась в исключительной роли “педального” (построенного на выдержанных тонах) варианта напева *эжюу*, а также в обертоновом вертикальном расслоении “педального” тона в октаву, квинту и кварту. Подобные пространственные черты бурдона присущи певческому многоголосию многих тюркских народов. Особенную близость с карачаево-балкарским бурдонным многоголосием обнаруживает саяно-алтайское гортанно-обертональное двухголосие. Фонологическая индивидуальность карачаево-балкарского бурдона познается также в контексте ассонантного вербального текста партии *эжюу*, основанного на возгласах, междометиях, призывах, выкриках. Этот древнейший тип лексики стал “опознавательным знаком” карачаево-балкарской культуры пения *эжюу*, проник в поэтический текст напева солиста и выразил значение эмоционального фактора в передаче содержания песнопений самых разных жанров.

Ансамблевый напев *эжюу* отражает выразительные и структурные рудименты архаичного коллективно-группового пения, – солирующий компонент полифонического целого фокусирует роль индивидуума, роль солиста как носителя языковой традиции и культуры слова. Партия солиста – самый мобильный компонент певческого ансамбля, в недрах которого происходила постепенная переоценка роли индивидуального начала в архаичном унисонно-групповом пении, приведшая к появлению сольно-группового амебейного и диафонного видов вокального многоголосия. Исполняемый высокими мужскими голосами, солирующий напев уподобляется лидеру, автору, сочи-

нителю-исполнителю (*джырчы*), значение которого высоко оценивалось не только в конкретной этнической общности, но и за ее пределами. Творчество *джырчы* перекликается с авторским творчеством тюркских акынов и западноевропейских трубадуров, шпильманов и менестрелей; совпадает с традицией восточного музыкального исполнительства, выделяющего творческий акт и фигуру Творца. Подобное осмысление роли *джырчы* нашло подтверждение в музыке солирующего напева: настроенного на эмоционально-выразительное пение, маркированного наличием поэтического текста, пластично-напевного и мелодически доминирующего в создании “архитектонического целого” (А. Рахаев). Особую выразительность напеву солиста сообщают возгласы слов-экспрессий, так же как и в напеве бурдона обнаруживающие смысловую общность в передаче чувства радости, горя, удивления, поощрения, призыва, утверждения, побуждения (*а, о, ой, ай, я, ая, ра, ойра, ойрада, ойри-ойри, орида, ой-оридара ойда оридара*). Смысловой полисемантизм ассонансов обеспечил их широкое употребление в вокализации напева солиста и в качестве припевных слов в напевах обеих голосовых партий. И если в русской традиции припевные слова указывают на жанровую принадлежность песен, становятся «своего рода жанровой “визитной карточкой” песни» (А. Руднева) – в традиции карачаевцев и балкарцев, шире всех кавказских народов, припевные слова выступают (перефразируя метафору А. Рудневой) общестилевой “визитной карточкой” песнопений разных жанров.

Мелодическая пластика солирующего напева в большой мере связана с фонологической спецификой этнических языков и речевого строя. Язык карачаевцев и балкарцев “запрограммирован” на вокальное выражение речевой интонации (фонетическая созвучность согласных и гласных звуков на основе принципов сингармонизма и фонетической парности; фонетическое усиление гласных звуков на основе принципа агглютинативности) и установку на пропевание слова. Недаром существует карачаевская пословица: “Сёз – кюмюш, джыр – алтын” (Слово – серебро, песня – золото). Одновременно, силлабический строй речи дал “слоговой” (термин Е. Гиппиуса), близкий к мелодекламации¹ тип мелодики. Совмещение элементов речевого и вокального интонирования демонстрирует свойственную архаическим пластам музыкальной культуры традицию на пересечении разговорной и певческой форм выражения.

Интонирование на грани между речью и музыкой выделяет многоголосие приуроченных, нартских и раннегероических песнопений в качестве источника обнаружения раннефольклорных интоном. В их числе: а) “контрастно-регистровое” пение, породившее доминирование ниспадающей мелодической линии напевов солиста *эжиу*; б) обертоновое интонирование, отражающее значение акустического фактора в процессе вокализации и тембровых свойств мужских голосов, особенно богатых обертонами; в) “глиссандирующий” тип интонирования, сообщающий напеву солиста черты тюркской мелодической орнаментики и мелизматике; г) “пропорциональный трихорд” как проводник тюркских ангемитонных (бесполутонных) элементов интонирования в напеве солиста; д) опора на узкообъемные (секундовые, терцовые и, особенно, квартовые) мотивы зова (зазывания,

¹ Мелодекламация – характерная черта мужской певческой манеры; древнейший способ соединения произнесенного слова и музыки.

закликания, заклинания, заговора, убаюкивания) и широкоинтервальные мотивы “восклицания” (величания, призывания, предрекания, благопожелания, осмеяния, выпроваживания, оплакивания); е) повторность и остигнутость – соответствующие “эстетике тождества” как важному понятию в художественном каноне тюркоязычных народов, основные принципы сложения напевов солиста и *эжиу*. Интонационные архетипы обусловили ладовую специфику многоголосия, сущность которой состоит в совмещении функций модальной координатоники (на уровне солирующего напева) и тоникальной субординатоники на уровне напева *эжиу/эжыу*. Полицентричность, возникающая в результате синкретиза разных типов интонирования и элементов разных ладовых систем – есть характерное свойство карачаево-балкарского песенного многоголосия как ранней формы вокальной полифонии.

Интонационно-ладовые архетипы образовали певческий “канон”, “образец для подражания” в исторических (героических, плачевых, лирических, бытовых) песнопениях карачаевцев и балкарцев. На фоне наследуемых интонационно-ладовых архетипов отчетливее выявляется мелодико-ритмическая, ладовая, фактурная организация многоголосия неприуроченных песнопений. Их новое поэтическое содержание способствует переинтонированию раннефольклорных элементов. Лирическому, плачевому и героико-драматическому жанровому переосмыслению подвергаются архаичные мотивы “зова” и “восклицания”. Усиление мелодической и ритмической орнаментики преобразует контуры солирующего напева, соединяющего черты нисходящей Тререп-мелодики (уступчатой, террасообразной) и элементы показательной для тюркского интонирования Pendel-мелодики (колебательной, маятниковообразной). Наиболее устойчивым мелодическим рельефом выступила квартовая формула: пронизывающая пространственно-регистровые слои солирующего напева и формирующая мелодику сквозного интонационного нисхождения; давшая интонационный алгоритм, не имеющий различия в лирике, героике или плаче. Сцепление квартовых интоном приводит к значительному расширению мелодического диапазона в напеве солиста (интервалы октавы и малой септимы). В сложении мелодики широкого диапазона велика роль восточно-монодийных принципов развития: вырастание формы из “единого интонационного тезиса” (Ю. Плахов); сходящаяся и расходящаяся последовательность по принципу нанизывания (сцепления) однородных интонационно-ритмических структур; различные типы мелодической орнаментики. Формообразующее значение приобрели ангемитонные (бесполутоновые) мелодические формулы, маркирующие запев и заключительный каданс мелострофы. Ладовая система неприуроченных песнопений вскрывает усиление тоникальной роли “педального” бурдона и, соответственно, иерархический субординационный принцип соотношения напевов голосовых партий. Это способствовало сложению “стабильно-монодийных” (термин Т. Бершадской) ладов и функционально-ладовому сходству этнического интервального двухголосия с многоголосием гармонического типа. В качестве примера, содержащего большинство отмеченных характеристик интонационной и ладовой систем многоголосия неприуроченных песнопений, приводится мелострофа карачаевской версии *кюу* (плача) “Песня об Алие”²:

² Приведённый пример – аннотация музыковеда Л.А. Вишневской аудиозаписи из фондов радио Карачаево-Черкесии // Ед. хр. № 10155. Запись 60-х годов XX в. Солист – Омар Отаров, *эжиу* – Б. Халилов, М. Мамчуев, Ш. Эбзеев.

ПЕСНЯ ОБ АЛИЕ

ПЕСНЯ-ПЛАЧ (КЮУ)

(КАРАЧАЕВСКАЯ)

♩ = 88

1. Ой, ой, Моск-ва - да, шле-нчен-ди дей - ле, А-лий - ни ал-тын кы - ма -

сы, бири бир - ки кыу - чак - лаб, жан бергенди - ле дей - ле,

О- О-

В контексте ранних форм интонирования и ладообразования осмысляются полифонические принципы организации карачаево-балкарского многоголосия. С точки зрения функциональной роли напевов голосовых партий, специфика многоголосия заключается в преобладании линейного функционального двухголосия и наличии признаков гетерофонной полифонии. В их числе: а) гетерофонный эффект звучания унисона в акустическом пространстве; б) интервально-обертоновая вертикализация “педальных” тонов *эжиу-эжыу*; в) мелодико-ритмическое преобразование унисонного или интервального бурдона; г) смешение параллельного, косвенного и противоположного типов голосоведения, дающих консонантную (октава, квинта, кварта) и, фрагментно, диссонантную (септима, нона) интервальную вертикаль; д) схождение напевов к высотно единому финалису. Одновременно, гетерофония сольно-групповых песнопений балкарцев и карачаевцев весьма отличается от гетерофонии иных фольклорных традиций. Пространственно-акустическая диспозиция голосовых партий, стереофонический эффект звучания, тембро-регистрация, функциональная и мелодико-ритмическая дифференциация компонентов многоголосия – обнаруживают большое сходство с ранними типами вокальной полифонии в западноевропейской академической традиции. В основе храмового вокального многоголосия католического Средневековья лежали амебейное (попеременное) исполнение, породившее респонсорно-антифонное многоголосие и комплементарный тип полифонии, и органумное (совместное) исполнение, давшее диафонное многоголосие и мелосный тип полифонии. Первый тип полифонии наиболее прочно закрепился в приуроченных песнопениях и некоторых специфических жанрах карачаево-балкарского музыкального фольклора (*айтыш*, *ийнар*). Второй тип полифонии – доминирующая форма организации многоголосия песнопений разных жанров и эпох. В ряду типологических параллелей этнического многоголосия и академического органума назовем: а) наличие исполняемого без словесного текста, этимологически родственного стержневого напева –

эжиу (неизменный, старый, давний, прочный, подпевающий) в песнопениях и *cantus firmus* (прочный) в органуме; б) “педальную” звучность *эжиу* и *cantus firmus*, воплощающих хоральность как характерное явление ранней певческой практики в фольклорных и академических культурах устной традиции; в) двухголосную основу песнопений и самых ранних видов органума; г) действие общих установок устного музицирования, в процессе которого распевщики должны были твердо держать в уме ряд предписаний традиционного (в этническом пении) или эстетического (в храмовом пении) характера; д) семантическую и символическую общность двух певческих практик (пространственная многомерность и эффект стереофонического звучания, вертикальная координата организации линейного развертывания, резонанс и объемность мужских певческих тембров, концентрация творческой энергии исполнителей в выражении соборности, духовного единства и устремленности вверх). Как и выдержанный басовый тон в органуме, “педальный” бурдон *эжиу* упорядочивает вертикальный срез многоголосия, выступает гармоническим фундаментом полифонического целого. Наложение монодийного солирующего напева и гармонической “педали” *эжиу* сформировало мелодико-гармонический или гомофонный тип мелосной полифонии в песнопениях балкарцев и карачаевцев.

Многоголосная традиция карачаевцев и балкарцев – открытая “книга” в изучении музыкальной культуры народов. До сих пор не исследовано и не введено в научный оборот многоголосие некоторых жанров (походных, застольных и религиозных песнопений, макамов), нуждается в корректировке и типология вокальной полифонии в связи с христианско-византийскими элементами в традиционной жизни карачаево-балкарского народа. Расшифровка и нотация нового музыкального материала, хранящегося в республиканских и личных архивах, помогут восстановить полную картину своеобразия певческой традиции карачаевцев и балкарцев.

Интонационно-мелодический склад. В народно-песенном искусстве Карачая и Балкарии напев несет основную эмоционально-смысловую нагрузку в раскрытии музыкального образа, хотя нельзя отрицать определенной роли и особенностей многоголосия и традиций исполнительства. Мелодия каждого напева, будь то эпическое повествование или любовная песня, представляет собой весьма сложный организм, имеющий свою внутреннюю логику развития, где “каждый миг проверяется через общезначимость или через необычайность выражения-произношения” (Асафьев, 1971. С. 376), где есть свое соотношение направлений отрезков мелодической линии, свое сочетание и совокупность высотных спадов и подъемов, широких интервальных ходов и поступенного движения. Именно об этом писал С.И. Танеев, отмечая, что мелодический “голос... отличается большой подвижностью. В нем встречаются быстрые последования звуков, скачки на широкие интервалы” (Танеев, 1886. С. 97).

Основы мелодической линии карачаево-балкарских песен коренятся в динамических свойствах регистровых подъемов и спадов, и в этом видна глубокая связь мелодики с речевым интонированием. В этом отношении песенно-речитационный и речитационный музыкально-стилевой вид – это следствие, а не первопричина. Корень лежит в общности выразительности – музыкальной и речевой. “Выражение-произношение” музыкального звука

большей звуковысотности зависит от большего голосового напряжения, возбуждения, усиления эмоциональности, поэтому движение, противоположное напряженности, воспринимается, как разрядка, успокоение. Эта “первичная” мелодическая линия, образованная взаимоотношением между динамическим зарядом верхнерегистрового напряжения и последующим нисхождением, стала одним из основных типов интонирования в карачаево-балкарском песенном искусстве. А так как “каждое музыкальное произведение разворачивается между толчком (точкой отправления, моментом отталкивания) и тормозом или замыканием движения (каданс)” (Асафьев, 1971. С. 61), то с этими двумя факторами в карачаево-балкарской песенности связан процесс формирования двух устоев.

Особо важное значение в развитии мелодики приобретает начальный тон напева, так как в музыкально-динамическом процессе он определяет ближайшее нисходящее направление мелодической линии, степень силы, обуславливая как зону своего доминирования, так и аккумулируя энергию для последующего развития.

В народно-песенном искусстве Карачая и Балкарии тон – “первоисток” движения (по Асафьеву), “вершина-источник” (по Мазелю), “головной тон” первичной линии (по Шенкеру) – выделяется большей временной, ритмической протяженностью или же неоднократным его повторением: присм, способствующий накоплению творческой силы и создающий необходимую звуковую сферу (нартские циклы “Къарашауай бла Гемуда” – “Карашауай и Гемуда”; “Дебет батыр”, “младшие” наргы “Шырдан бла Джёнгер/Жёнгер”; архаические аграрные циклы “Эрирей”, “Тепена”; круговые песни-пляски “Голлу”, смеховые “Сандракъ”, свадебные “Орайда”; историко-эпические и героико-эпические “Орус-япон урушда”, “Хасаука”, “Чюелды”, “Жансохланы джыры/жыры/зыры” – “Песня о Жансоховых”, “Къанукълары” – “Кануковы”, “Дюгер Бадинаты, Малкъар Басияты” – “Дигорские владетели, балкарские князья”; лироэпические “Окъупну кюю” – “Кюй Якуба”, “Маджир”; лирические “Айжаякъ” – “Луноликай”, “Акътамакъ” – “Бело-шея”, “Аны анасы мени суймейди” – “Ее мать меня не любит”; детские “Чюу-чюу-чюу ала, эки чыххан суу ала...” – “Чуу-чуу-чуу ала, две мышки воду несут” и др.).

“Отталкиваясь” в высоком регистре, напев в своем развитии может несколько превысить “первоисток” мелодическим опеванием, однако сам начальный тон не теряет функции “толчка” – поэтому возможна группировка вокруг “первоистока” смежных секундовых сопряжений как верхних, так и нижних, полутоновых или же пелотоновых. И далее, уже в последующем нисходящем развитии мелодики, отдельные ее попевок нередко возвращаются к “первоистоку”, все еще не преодолевая атмосферу притяжения этого опорного тона (историко-эпические “Уллу Хож”, героико-эпические “Гапалау”, “Солтан-Хамид”, лирические “Бир бирибизге ушайбыз” – “Мы друг на друга похожи”, “Ахмат-къаяда”, “Кел-кел, арюум” – “Иди-иди, моя красавица”, “Марал-бала” – “Лань-дитя” и др.).

Рельефность составляющих интонационных единиц может быть самой разнообразной, но в общем нисходящем разворачивании показательны квартовые триорды ангемитонного ряда. Доминирование таких интонаций при известном лаконизме самого напева указывает на речитационную природу карачаево-балкарского песенного мелоса. Все напевы развиваются диато-

нически: уменьшенные или увеличенные интервалы, в особенности тритон, полностью исключаются.

Нередок и такой тип нисходящего интонирования – “точкой отправления”, устоем служит все тот же высокий тон, протяженный во времени или повторенный неоднократно, но сам напев начинается широким восходящим скачком к нему или к его верхнему описанию. Эмоциональное воздействие такого начала еще более значительно: к выразительности высокого, подчеркнутого запевалой начального яркого тона присоединяется напряженность широкого скачка. И обратное движение мелодии, заполнение пустых, очерченных скачком “звукопространств” (Асафьев) является естественным и закономерным, так как поначалу скачок к “вершине” и собственно “толчок” образуют напряжение, а дальнейшее нисхождение – постепенное успокоение и разрядку. Общий смысл такого движения – в эмоциональном уравнивании выразительности скачка последующим сглаживанием его остроты, в медленном расхождении его энергии (квартовые скачки к “первоистоку”: историко-эпические “Ачей улу Ачемез”; героико-эпические “Атабий”, “Таркъан”, “Баракъ”, “Бек-Болат”, “Къайтукъ улу Сары-Асланбек” – “Сары-Асланбек Кайтукин”; архаические охотничьи “Апсаты”; лирические “Лячин” – “Сокол”, “Узакъдан къарап таныйма” – “Издалека смотрю, узнаю”, “Тарыгъуларым” – “Сетования мои”, “Къатынлы джаш/жаш” – “Женатый парень” и др.; секстовые скачки к “первоистоку” – последующее развертывание мелодической линии более активизированно, так как для эмоционального уравнивания требуется гораздо большая фраза; героико-эпические “Къубадийлары” – “Кубатиевы”, балкарский вариант “Бек-Болат”; лирические “Ич сёзюмю тыялмайма” – “Заветные слова не могу сдержать”; историко-эпические “Ёлтюрюлгенлени джыры/жыры/зыры” – “Песня убитых”, “Барасбийни джыры/жыры/зыры” – “Песня Барасбия” и др.).

Зачастую описанному выше широкому ходу предшествует мелодически развитая и довольно объемная попевка в противоположном скачку направлении; подобная прелюдия еще более усиливает контраст между ярким энергичным восходящим шагом и последующим плавным “соскальзыванием” (историко-эпические “Уруш заманында” – “Во время войны”, “Уругъа къарагъыз” – “В ров загляните”; лирические “Сюймеклик письмо” – “Любовное письмо”, “Дарман” – “Лекарство”, “Бурмабут” (топоним), “Кертими айтаса” – “Правду ли говоришь” и др.); предшествующая скачку мелодическая интонация по своему высотному положению может не превышать “первоисток”, а может весьма выразительно обрисовать весь диапазон последующей песни, включая и верхние опевания “первоистока”, вводя слушателей в ладовый и эмоциональный строй всего произведения (“Джанибекни джыры”).

Напевы эпических песен очень рельефны по мелодике и драматически разнообразны, напряжены по звучанию; прихотливый ритмический рисунок и индивидуальные интонационные обороты расцвечивают каждую песню только ей одной присущими красками. Своеобразная ладовая организация, яркая контрастность в сопоставлении регистров, подчеркнутая декламационность – все эти качества создают в совокупности в каждой отдельно взятой песне свой художественный образ, убедительный и цельный. Возможно, для человека, воспитанного в традициях иной музыкальной культуры, песни эти покажутся несколько однотипными и порой даже монотонными, но для каждого балкарца или карачаевца они – великая непреходящая ценность.

Нисходящий рисунок мелодической линии присущ многим напевам карачаево-балкарского фольклора. Существуют также напевы, построенные на “волнообразном” движении, в которых мелодия развивается плавно, поднимаясь и нисходя в диапазоне малых интервалов, примерно в одном регистре (архаические колыбельные песни, лирическая круговая песня-пляска “Голлу”), но внутренняя логика движения музыкальной мысли постоянно вращается вокруг центра притяжения – “первоистока” (“Голлу”). Встречаются постепенные и поступенные подходы к опорному “толчковому” тону, и напев, начинаясь в низком регистре, стремится вверх, постепенно “осваивая” верхние регистры, достигает своей вершины и уже оттуда изливается широкой мелодической волной.

В сольно-групповой структуре в стреттном сочетании вокальных партий роль сольного зачина запевалы в нем неизмеримо важнее – она двояка, так как помимо того, что “эжиу” в этот временной отрезок настраивается в определенной для данной песни ладотональности, соло запевалы всегда несет квинтэссенцию мелодики во всей ее совокупности, эмоциональный заряд, мобилизуя и направляя внимание и воображение аудитории на восприятие данного художественного образа.

У каждой песни свой мелодический, временной и поэтический объем сольного вступления, и протяженность зачина может варьироваться от одного-двух восклицаний до целого мелодического построения. Например, в песне Джанибека зачин соло – всего лишь призывное восклицание “Эй, маржа-ла!”, состоящее из четырех слогов, но пяти звуков в объеме сексты, так как последний слог (“ла”) интонируется сказителем на выходе, образуя внутрислоговую попевку.

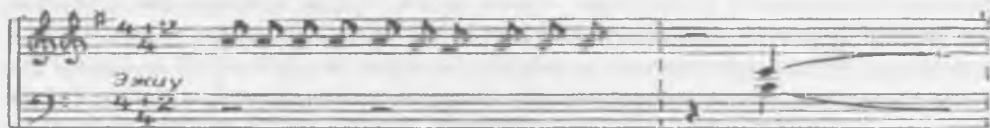
Окьунну кюйю, Джандар, Дебет батыр



Шырдан бла Джёнгер



Джыр Башчы (запевала)



В других песнях сольное вступление более развернуто мелодически: здесь запевала “представляет” аудитории героя песни, центральный образ. И очень интересно, что в отдельных циклах песен, записанных автором в различных регионах от различных исполнителей, эта своего рода “визитная карточка” героя или образа в определенную ритмоинтонационную формулу, в основе которой лежит опевание тона – “первоистока” с дальнейшим плавным терцовым нисхождением ко второму, основному тону лада, в котором реализуется произведение (например, нартская “Къарашауай бла Гемуда”, героико-историческая “Загъыштокъ улу Чёпёлёу”).

Гапалау

Джыр башчы (запевала)

Three staves of musical notation for a solo voice part. The first staff has a tempo marking 'Эжиу' and a tempo value '♩=108'. The second staff has a tempo marking 'Эжиу' and a tempo value '♩=66'. The third staff has a tempo marking 'Эжиу' and a tempo value '♩=66'. The lyrics 'СОЛТАН - ХАМИД' and 'УЛЛУ ХОЖ' are written below the staves. The time signature is 4/2.

В подавляющем большинстве случаев и жанров сольный зачин достигает большой мелодической развернутости и временной протяженности: запевала (и в мужской, и в женской традиции) исполняет соло первую тираду, стих мелострофы, т.е. относительно законченное по образно-эмоциональному содержанию музыкальное построение. И основная функция зачина, наряду с обрисовкой основного художественного образа, дать музыкальный материал для строительства всего произведения в целом.

Роль повторности в фольклоре Карачая и Балкарии велика, и не только потому, что это наиболее простой и вместе с тем доступный способ продолжить однажды удачно найденный или выбранный ряд звуков. Элемент повторности уже сам по себе обеспечивает в какой-то мере единство развития.

Выделяются два основных типа повторности, принимающих активное участие в формировании мелодики и структуры мелострофы. Первый – видоизменение тематического материала, данного в сольном зачине, на основе секвентного повторения. Это весьма точное воспроизведение логически

завершенного целого мелодического построения на ином звуковысотном уровне. Характерно, что ритмические и внутренние интервальные соотношения повторяемого построения остаются в целом неизменными (впрочем, секвентность как прием развития мелодики является одним из наиболее действенных в истории музыки). Нередко довольно точное повторение в одной мелострофе отдельных музыкальных фраз, не говоря уже о кратких, характерных для данной песни, попевах. Более того, в позднейшем песнетворчестве уже встречаются напевы, в которых отдельные части мелострофы не секвентно, а точно повторяют одна другую, но вариантность воспринимается за счет ритмической формулы. Есть примеры напевов, сочетающих в себе как точное повторение фразы, так и секвентное.

Второй, основной и наиболее характерный, прием видоизменения “запрограммированной” в зачине мелодики – варьированное повторение, причем не только на уровне отдельных попевок, фраз, но и вполне завершенных мелодических построений внутри данной мелострофы. В данном случае предполагается внутреннее изменение, обновление первоначального мелодического звена как на том же самом звуковысотном уровне с сохранением, однако основного контура, так и перемещения варьированной мелодической фразы, попевки на другую высоту. Тут же рождается смешанный вид повторности – вариационно-секвентный.

В карачаево-балкарской народной песенности однозначно выделяются два основных типа повторяемости: видоизменение на основе секвентного повторения и повторность варьированная. И тот, и другой типы не только закрепляют выразительные черты уже звучавшего музыкального построения, но и играют конструктивную роль, способствуя членению формы, помогая понять логику развития и вникнуть в образно-содержательную суть произведения. При этом ритмическая повторность играет важную роль в формообразовании и структуре большого числа карачаево-балкарских песен. Повторность, основанная на секвентном принципе, дает более прямолинейное развитие (песни-обращения к мифологическим покровителям; песни, приуроченные к трудовой деятельности; песни свадебного обряда и семейно-бытовые, детские); свободное же варьирование осуществляет развитие мелодии более сдержанно, постепенно, и такой прием более соответствует декламационному складу карачаево-балкарской эпики.

Одним из значительных факторов музыкального становления, “имеющий подчас решающее значение для смысла музыкальной речи” (Рубцов, 1975. С. 91) является каданс. Эта форма включительных интонационных оборотов в напевах довольно разнообразна, но, все же, в большом количестве песен удастся проследить становление определенных мелодических формул, причем как “промежуточных”, завершающих сольный зачин, тираду запевалы, так и “конечных”, замыкающих движение мелострофы. “Промежуточные” формы кадансов, предваряющие в форме вступления “эжиу”, весьма текучи, но тем не менее выделяются и определенные устойчивые интонации, путешествующие от песни к песне. Во-первых, это секундовая нисходящая скорбная попевка с возвращением на выдержанный тон, от которой “эжиу” строит свое начало. Во-вторых, это энергичная восходящая терцовая интонация, опевающая заключительный тон зачина.

Но самое оригинальное, что по своему смысловому значению “промежуточные” кадансы почти во всех случаях соответствуют поэтическому содержанию песни. Так, каданс первого рода звучит, как правило, в песнях с печальными, трагическими коллизиями, а “промежуточный” каданс второго – в песнях с упором на мужественность, героизм, оптимизм. Следовательно, в музыкально-художественном мышлении карачаево-балкарского народа сложились определенные семантические связи между конкретными художественными образами (сферой образов) и их музыкальным воплощением. Эти чувства находят свое воплощение в определенной интонации.

Что касается “конечных”, завершающих мелостроф кадансов, то наиболее отчетливо проявляется нисходящий ангемитонный квартовый триход от четвертой ступени к тонике лада. Мелодика напевов эпических песен в той или иной мере декламационна. Характер этой декламационности определяется содержанием поэтического текста.

В древнейших нартских песнях, исполняемых сказителем как “дела давно минувших дней”, мы не встретим взволнованной декламации и возвышенной патетики. Это спокойное, неторопливо развертываемое “былинное” повествование, размеренное и величественное.

Совершенно иная картина наблюдается во время исполнения песен историко-героических, и в особенности песен-кюй. Здесь певец сопереживает событиям и деяниям, о которых поет, – отсюда и подчеркнутая декламационность, и яркая выразительность, и взволнованная манера исполнения, и совершенно особенное эмоциональное воздействие на аудиторию. Все эти качества определяются не только особым строением мелодики и немаловажным значением своеобразной импровизационности поэтических текстов, но и преобладанием свободной ритмической акцентировки. Тут мы подошли к одному из важнейших компонентов формы эпических песен – ритму.

Ритмика и ладовая организация. В карачаево-балкарском народно-песенном стихосложении зачастую текст вне напева теряет свою целостность, приобретая его вновь лишь при вокальном интонировании, и ритмика определяется декламационно-речитативным характером мелодической линии. Нередкое несоответствие одно другому неравнослоговых поэтических строк не вызывает изменений в музыкальной форме мелострофы, ее архитектоника остается почти неизменной в результате варьирования ритмики внутри самой мелострофы. И так как в напеве на каждый слог поэтического текста приходится один музыкальный тон, то текстовая неравнослоговость нивелируется либо дроблением соответствующей музыкальной доли на ряд более мелких длительностей, либо заполнением ритмико-интонационных пустот в соответствующем пункте мелострофы асемантическими восклицаниями и возгласами (характерными и для песнетворчества других народов Северного Кавказа): “эй”, “ойра”, “орайда”, “оридара” и т.п. Внутрислоговый распев гласной – явление не характерное, слияние же двух смежных гласных в один звук (элизия) вполне допустимо, например, вместо “Тейри ашхы” – “Тейри ахшы”, “Гемуда алаша” и т.п.

Здесь необходимо сказать о музыкальной форме, в которой реализуется карачаево-балкарская песенная лирика. Это форма строфовая, тирады (мелострофы) которой объединяются интонационно-ритмическим родством. Причем каждое проведение песенной мелострофы включает, как правило,

два – реже три – стиха поэтического текста. Форма вытекает в конечном счете из импровизационной природы народного варьирования, осуществляемого в едином и неразделимом творчески-исполнительском процессе. Отдельно тексты эпических песен производят впечатление импровизации, что называется “с листа” (“Дебет-батыр”, “Къарашауай”, “Къарабий бла Сарый” и др.), и вроде бы лишены признаков ритмической организации. Но в сочетании с напевом сразу же образуется определенная форма.

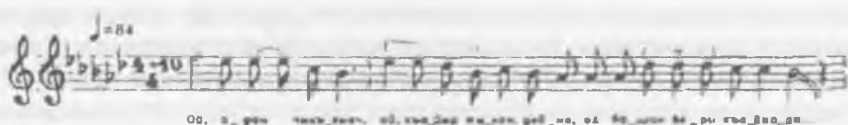
Ритмика в таких песнях определяется декламационно-речитативным характером мелодической линии, а нередкое несоответствие одна другой поэтических строк не вызывает особых изменений в музыкальной форме мелострофы – сам контур напева остается почти неизменным за счет варьирования ритмики внутри этой формы. На каждый слог поэтического текста в эпических песнях приходится один тон мелодии, а если строка текста по своему объему превышает предыдущую строку, в напеве соответствующая музыкальная доля дробится на ряд мелких длительностей, а разросшаяся поэтическая строка плотно входит в определенную ей музыкальную фразу.

В случае же, когда последующая поэтическая строка несет значительно более узкий слоговый состав, нежели предыдущая, во избежание звуковых пустот некоторые звуки в мелодии на более лаконичный текст более протяженны по звучанию либо жырчы, внутренне понимая необходимость мелодической и ритмической константы напева, заполняет соответствующие ритмоинтонационные пустоты эмоциональными несмыслонесущими возгласами.

В песнях с неравнослоговой структурой стиха ритмика играет огромную роль, организуя движение внутри мелострофы и сохраняя почти неизменной архитектонику и мелодический контур напева. Склад текста зачастую, в силу силлабики языка, не имеет определенной метрики, не укладывается в конкретную систему ударности, и разделение текста на песенные мелострофы возможно лишь в его сочетании с напевом, с ритмикой мелострофы; отсутствие внутренней речевой пульсации текста восполняется ритмической пульсацией напева.

Такая своеобразная и тесная взаимосвязь мелодики с речевым интонированием обусловила закономерное взаимовлияние: ритмический склад напева развивается вне зависимости от метра – наряду с однородным двух-, трех- и четырехдольным часто использование пяти-, семидольных, а также переменных размеров с очень изменчивой группировкой от мелострофы к мелострофе. С одной стороны, следуют частые метрические смены внутри данной мелострофы (такой тип метрической вариантности чрезвычайно распространен):

Ата-джурт урушну джыры (лироэпическая, кю)



С другой – изменение размера наблюдается уже при следующем проведении с другим текстом – четырехдольный размер сменяется пятидольным, акцентированный ранее тон становится безударным, ритмический рисунок ведущего интонационного звена изменяется таким образом, что звуки, ранее

бывшие на сильной доле, смещены на слабую и наоборот – этим создается ощущение смены метра.



Употребление синкоп, триолей в ритмике – явление широко распространенное в песнях как простого, так и сложного метроритмического склада. Функциональная роль прихотливой ритмики, помимо организации музыкально-поэтического движения формы, заключается и в обогащении красочной палитры напева, выражающейся в резкой смене ритмических фигур и создании яркого контраста между отдельными музыкальными фразами, что соответствует декламационной природе напева.

Более того, такой прием ритмического контраста создает контраст динамический – резкое введение после крупных длительностей потока мелких пульсирующих ритмов, причем неравнодлительных, без остановки и растягивания первоначального темпа, придает всему развертыванию новые силы, новую энергию, новый импульс к дальнейшему развитию.

В то же время импровизационность, широкая вариантность метроритмики в песнях, приближающихся к современности, постепенно вытесняются, и напевы приобретают известную четкость строфического и ритмического рисунка – здесь несомненна роль становления народного и профессионального поэтического рифмованного стихосложения, где устанавливается равнослоговость словесных строф, а поэтический текст делится на четкие и в большинстве случаев равные группы стихов. Разумеется, здесь небольшой простор для широкого варьирования ритмической стороны напева, хотя джырчы умудряются вносить разнообразие в четкую ритмику таких песен путем огласовок некоторых звуков, дробления тона и образования внутрислоговой попевки смещением музыкальных акцентов, более “острым” интонированием.

Очень значительна роль ритмической повторности, причем как отдельного ритмического звена, так и отдельных попевок и целых музыкальных фраз. Примечательно, что в песнях архаических, нартских данное явление не проявляется столь активно, как в песнях более позднего периода, в которых очень отчетливо видна формообразующая роль ритмической повторности в развитии мелострофы: например, мелодика “Гапалау” или “Уруш заманында” целиком основана на повторении ритмического рисунка сольного зачина.

И последнее. Говоря о ритмике карачаево-балкарских эпических песен, следует отметить, что во многих напевах начальные звуки зачина сформировались в определенные ритмоинтонационные формулы, разнящиеся по своему функциональному назначению, т.е. в первом случае это скачок к вре-

ство ладового значения заключительных тонов всего комплекса мелострофы (напев + “эжиу”).

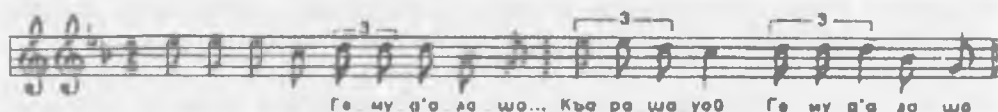
Итак, лад в песнях, реализуемых в данной специфической сольно-групповой структуре, образуется между двумя основными устоями – верхним и нижним, функции которых в данном ладу различны: верхний устой, дающий толчок мелодическому движению и собирающий на некоторое время вокруг себя это движение, несет все же некую начальную подчиненную функцию по отношению к устою нижнему, который совместно с “эжиу” завершает мелострофу и является тоникой лада; особенно ярко эта взаимосвязь и неравнозначность ладовых опор проявляется в случаях, когда оба устоя отстоят один от другого на октаву, но выполняют различные функции (“доминанта – тоника”). Отсюда вывод: лады традиционных карачаево-балкарских песен неоктавной структуры – монотоникальные.

Очень часто в напевах эпических песен встречается понижение II ступени основной ладотональности, но “фригийская” окраска тона возникает подчас лишь в самом конце мелострофы, перед нижней ладовой опорой-тоникой, еще более усиливая тяготение мелодической линии к устою. В этом отношении показательно высказывание Б.В. Асафьева о том, что “еще в средневековой музыке перед устоем, перед замыкающим движением тоном (или комплексом тонов) слух стремился сосредоточить максимум интонационного напряжения, максимум неравновесия и неустойчивости...” (Асафьев, 1971. С. 75, 76). Исходя из этой же посылки, в карачаево-балкарских эпических песнях “фригийская секунда” отличается или временной протяженностью, или же ритмическим выделением и подчеркиванием.

Общие закономерности. Музыкальная стилистика карачаево-балкарской народной песенности, включающей жанры живые и обусловленные внутренней динамикой, вобрала к сегодняшнему дню наиболее характерные черты и особенности от истоков обрядово-приуроченной архаики и традиционного эпоса до средств выразительности и экспрессии лирических циклов, важнейшими из которых являются напевная декламационность с элементами речитации, размеренная (особенно в эпике) повторность основной, характерной для данного напева, ритмоинтонационной формулы-ячейки. Особая исключительность показательна для песенно-сказовых повествований традиционного эпоса “Нарты”. Известно, что в эпической практике различных народов существует феномен “приспособляемости” эпического напева к разнообразной тематике, и зачастую “каждый сказитель имеет один или несколько (обычно не более двух-трех) напевов, с которыми он исполняет любые сказания эпоса” (Сказания... 1969. С. 457). Иными словами, существующий “излюбленный обиходный напев, в котором он исполняет стихотворные строфы различных эпических сказаний” (Атланова, 1977. С. 37), является универсальным для той или иной фольклорной эпической традиции. Для карачаево-балкарского же песенного нартского эпоса отличительной чертой музыкального стиля является семантическая закреплённость определенных напевов за определенными циклами, связанными с определенными героями эпоса. И “лишенные достаточных оснований утверждения... о существовании для каждого из героев эпоса специальных напевов” (Сказания... 1969. С. 461), например, в фольклоре Осетии, на материале Балкарии и Карачая обретают значение научно зафиксированного факта. Особенно важно, что семантичес-

кая закреплённость напева за определенным эпическим циклом (или героем) является не только на уровне единичного полевого исполнения отдельными сказителями разных по мелодике песен о разных событиях и героях, но и, что еще существеннее, при аналитическом сопоставлении вариантов песен об одном герое эпоса в различных сказительских интерпретациях, отдаленных пространством и временем и не связанных одним напевом (естественно, отмеченным индивидуальностью того или иного сказителя). Причем данная закреплённость напева в эпосе Балкарии и Карачая еще более утверждена специфическими, характерными именно для данного нартского цикла песен музыкальными структурными типами, о которых шла речь выше. Так, для песенных циклов о “старших” нартских героях (Дебет, Сатанай, Сосурук, Ерюзбек) в основном характерна реализация напевов в монодическом типе интонирования. И лишь в части песен о герое Ерюзбеке начинает появляться сольно-групповая структура, в которой вокал запева и сопровождение звучат антифоном. Именно эта музыкальная структура стала типичной для цикла песен о нарте Алаугане, о нарте Созуке, о Тюклесхане и Ачемезе, но в последующем цикле о герое Карашауае представлена лишь эпизодически, так как большинство песен цикла о Карашауае и его боевом коне Гемуде реализовано уже в музыкальной структуре более высокого порядка – сольно-групповой в стреттном сочетании вокала запева и эжиу. Примечательно, что песня из цикла “младших” нарттов (“Шырдан и Жёнгер”) продолжает эту традицию, но по музыкальному языку и основным средствам выразительности типологически приближается уже к музыкальной стилистике историко-героического песнетворчества.

Но как бы ни были важны сами по себе структурные типы изложения, главной остается мелодика песенных циклов, напев, закреплённый за определенным действующим лицом или событием. Так, мелодическим инвариантом песен нартского цикла о Карашауае является довольно развернутая ритмоинтонационная формула:



Основой лада в этой песне является скрещивание, “сцепление” ангеми-tonного квинтового ряда и диатонического квартового с общим устоем у нижнего рубежа ангемитонного.



Но внутри самих песенных нартских циклов динамика напева-“инвари-анта” далеко не однородна: так, в отдельных песнях определенного цикла (“Дебет”, “Сатанай”) архитектура напева как в мелодическом, так и в метроритмическом смысле действительно является инвариантом, т.е. при повторном и последующих проведениях напева с иным текстом (следующая мелострофа) в его мелодико-ритмической структуре не возникает особых из-

менений, вариационных отклонений, или же они весьма единичны и условны и не затрагивают фундаментальных музыкальных характеристик данного напева. Подобные напевы структурно и логически завершены, лаконичны, однострочны или строфичны, и форма эпических песен выступает как многократное повторение напева-мелострофы с разным текстом.

В то же время в отдельных циклах (“Сосурукъ”, “Алауган”, “Ачемез”) из “циклических” напевы-“инварианты” в процессе развертывания обнаруживают тенденцию не только к варьированию ритмики и отдельных звуковысотных показателей внутри одной мелострофы, оставаясь инвариантом на уровне лада. Значительную степень изменения претерпевает интонационно-мелодический склад, нередко варьируется интервальный состав, элементы первоначального проведения напева получают большую или меньшую степень развития, но все это – на общей тематической и ладовой основе, опорой которой является характерная ритмоинтонационная формула, реализуемая в различных звуковысотных и метроритмических сопоставлениях, что производит впечатление свободного развертывания, и форма в конечном счете вытекает из импровизационной природы народного варьирования.

Несмотря на квазиимпровизационность, произведение, храня отпечаток породившей его собственно импровизации, обладает и образной логикой, и конструктивной закономерностью, и каждый певец-сказитель, неукоснительно следуя традиции, всегда имеет возможность для развития скрытых элементов музыкальной мысли, внося в традиционный мелос отпечаток своей индивидуальности. Это может быть и акцентирование, и подчеркивание концовки мелостроф различными по продолжительности ферматами, и своеобразное тембральное окрашивание элементов мелодики, и оригинальные приемы глиссандирования, и умелое использование динамических оттенков в кульминационные моменты повествования, особенно подчеркивающие патетику происходящего.

Общие музыкальные характеристики карачаево-балкарского народно-песенного языка определяются автором в следующих показателях: основы мелодической линии определяются и коренятся в динамических свойствах регистровых подъемов и спадов (глубокая связь с речевым интонированием), и основным принципом направленности мелодики является нисходящее движение. Ведущим принципом организации напева, построенного в диатонических октавных, септимовых и секстовых ладах, является характерная ритмоинтонационная формула (ангемитонный квинтовый ряд из четырех звуков, образующих малую терцию и две большие секунды с устоем у нижнего рубежа малой терции), “скрещенная” зачастую в амбитусе этих ладов с квартовым или квинтовым диатоническим ладом – доминирование данных интонаций при известном лаконизме напева, развивающегося строго диатонически, указывает на речитационный генезис мелоса. Основной устой располагается, как правило, у нижнего рубежа диатонического ряда, что указывает на монотоникальность ладовой структуры; ритмика весьма причудлива и разнообразна вследствие указанных причин, но аналитически удастся выделить в каждом цикле конкретные ритмоформулы, характерные для данного цикла. Так, для нартских циклов показательно движение активными ровными длительностями. Для жанров эпических, лироэпических произведений, лирических наиболее показательным является ритмическое

последование – триоль и последующая единица, равная по времени триоли; формы кадансов многообразны, но наиболее отчетлив один вид – ангеми-тонный квинтовый (квартовый) ряд из малой терции и секунд с устоем у нижнего крайнего рубежа терции; одним из первостепенных формообразующих стимулов в развитии напева и общей структуры песен вообще является принцип повторности в различных его вариантах (секвентная повторность, варьированная повторность, ритмическая повторность) как на уровне отдельной мелострофы, так и всего напева.

3. МУЗЫКАЛЬНЫЕ ИНСТРУМЕНТЫ

Среди карачаево-балкарского народа были распространены музыкальные инструменты, многие из которых ныне утрачены (КБРС. 1989. С. 199, 291, 293, 533). Судя по материалам, выявленным в результате многочисленных этнографических экспедиций в течение последних 40 лет по районам Карачаево-Черкесии и Кабардино-Балкарии, можно отметить, что музыкальный инструментарий представлен разнообразными инструментами. Здесь присутствуют все известные виды музыкальных инструментов – ударные, духовые, струнные, пневматические (язычковые) и меховые (клавишные). Из них не все музыкальные инструменты являются самобытными (карачаево-балкарскими), есть и привнесенные, как и у других народов Кавказа. Тем не менее, несмотря на упоминание и даже описание в источниках карачаево-балкарских музыкальных инструментариев (арфа – кынгыр-кобуз, кыл-кобуз, джая-кобуз или джая-кыл-кьобуз, даурбаз, свирель – сыбызгы, харс и др.), они до сих пор остаются малоисследованными.

Так, с названием “кьобуз” в Карачае и Балкарии известен целый ряд инструментов: типа скрипки (джая кьобуз), домры (кыл кьобуз), балалайки (кьакъгъан кьобуз), губной гармоники (эрин кьобуз) (КБРС. 1989. С. 406). Фиксируется клавишно-духовой инструмент (джатхан кьобуз), а с вхождением горцев в культурный ареал Российской империи, у карачаево-балкарцев стали популярны гармонь (къазан кьобуз), баян (сокъгъан кьобуз) (Инф.: Х.М. Акбаев (КЧР, с. Новая Джегута)) под общим наименованием кьол-кьобуз. Карачаево-балкарский музыкальный инструментарий знает волюнку – гыбыт-кьобуз (КБРС. 1989. С. 406). Карачаевский литератор Хасан Бостанов, касаясь состояния национальной музыки, еще в 1940 г. писал: “Наши прекрасные инструменты: сыбызгы, кылкобыз, гыбыткобыз и другие совершенно не используются областным ансамблем” (Бостанов, 1940).

Из мочевого пузыря домашнего скота (барана) изготавливали детский духовой инструмент (кьуукъ кьобуз), где действовала манипуляция звуков воздуха, выходящего из этой своеобразной емкости.

Термином сыбызгы также имеются обозначения различных видов духовых инструментов. Существовали две разновидности обычной свирели (тюз сыбызгы) – для взрослых (изготавливавшихся из ружейного ствола), и для детей из дерева (вяза, ивы и др.), с использованием деревянной палочки в полости свирельной трубки для регуляции выхода звука (джюрюген сыбызгы). Кроме того, делались свирели из тростника (балдыргъан, къаура



Музыкальный инструмент *джая къыл къобуз*. РЭМ. Колл. 1256-45а, б

сыбызгъы), дудки и свистки из глины (топуракъ сыбызгъы), жести (къанджал сыбызгъы), гусяного пера (къаз тюкден сыбызгъы) (Там же. С. 93–97).

Бытовал также колосково-губной инструмент *чанкъаууз*, приводимый в действие при помощи вдыхаемого и выдыхаемого воздуха, губ, пальца (Инф.: Нёрбала Османовна Акбаева (урожд. Эркенова), 1933 г. р., с. Новая Джегута, КЧР). Известна была также тростниковая флейта-най (*Кагиева*, 1999. С. 325). С этим термином у карачаево-балкарцев связано выражение “най-най”, означающее непрерывное сетование, нытье и т.п.

Музыкальными инструментами и инструментальной музыкой карачаевцев и балкарцев интересовались многие этнографы, музыковеды, композиторы, ученые и путешественники XIX–XX вв. Среди них С.И. Танеев и М.А. Балакирев, И. Иванюков и М. Ковалевский, карачаево-балкарский князь Исмаил Урусбиев и его сыновья Сафар и Науруз, Г.Ф. Чурсин, А.Л. Маслов, М.А. Познанский, И.С. Щукин, Д.М. Стонов, А.З. Холаев, Р.А.-К. Ортабаева, Н.М. Кагиева, И.М. Шаманов, М.Д. Каракетов, З.Б. Боташева, Владислава Влаго Какнавичюте из Литвы и многие другие (*Чурсин*, 1901. № 270; *Маслов*, 1911. Т. 114; Труды. Т. 16; *Познанский*, 1913. С. 18; *Щукин*, 1913. № 1–2. С. 64, 65).

По имеющимся материалам карачаево-балкарский музыкальный инструментарий подразделяется на ударные, духовые, струнные щипковые, струнные смычковые и меховые (клавишные) музыкальные инструменты. При этом многие из них, кроме мембранных и сигнальных ударных инструментов, имеют приставку “харс” или “харсла”, что в переводе с карачаево-балкарского языка означает “ритм”, “ритмы”, духовые – приставку “сыбызгъы”, переводимые как “свирель”, а струнные щипковые, смычковые и меховые (клавишные) – приставку “къобуз”, что в переводе – “гармонь”. Исключением из этого правила являются только “бакъгъан къобуз” (ударный инструмент типа ксилофона) и “гыбыт къобуз” (духовой инструмент типа волынки).

Ударные музыкальные инструменты. 1. Чоппа харсла – изначально это был ритуальный ударный инструмент, состоящий из двух небольших белых

кварцевых камней, ударяемых один о другой в такт движениям танцующих под песнопение, хлопанье в ладоши и громкое потоптывание, без сопровождения духовых, струнных и иных музыкальных инструментов. При ударе камней под касательным углом высекались искры, которые, по мнению древних предков, отгоняли злых духов, а громовержец Чоппа, после исполнения танца и песен в честь него, должен был дать людям здоровье, плодородие, удачу на охоте и прочие блага. Эти камни, именуемые “акъ таш” – “белый камень” или “сют таш” – “молочный камень”, запрещалось трогать руками или хранить дома особенно детям и кормящим матерям. Считалось, что у детей не будет потомства, а у матерей пропадет молоко. Если же нарушали эти правила взрослые мужчины, то у домашних животных в доме могло не быть приплода и пропадало молоко. Только раз в году, в день весеннего равноденствия, с наступлением сумерек, в святилище, у культового дерева или камня, носящих имя божества Чоппы, жрец (тыбчы) или шаман (къымсачы) брал два белых камня из определенного места, где они хранились весь год и начиналось священнодействие с высеканием искр над головой, между ног, на уровне груди и за спиной, с молитвами, танцами и песнями, в которых участвовали мужчины и женщины, прося Чоппу не лишать их самих и их домашних животных плодородия, удачи, не насылать ливни, ураганы, засуху и прочее.

С течением времени Чоппа харсла (харсы Чоппы), как и все бытовые инструменты, постепенно совершенствовались и, в конечном счете, приобрели форму ритуального ударного инструмента, без которого не обходились ритуалы и обряды, посвященные не только Чоппе, но и другим божествам. Этот инструмент, дошедший до нашей эпохи, подробно описан в монографии М.Д. Каракетова (*Каракетов*, 1995. С. 169, 170).

Таякъ харсла (другое название – “Харс таякъла”) состояли из двух палок 40–50 см цилиндрической формы, утонченные в месте держания руками (ручки). Звук “Таякъ харсла” намного громче, чем у других ударных инструментов, поэтому их используют при проведении танцев не в помещении (во дворе, на улице, в поле и т.д.). Ими (двумя руками) стучат по сухому стволу, столбу, скамейке или табуретке в такт музыке. Следует отметить, что человечество, в стадии своего самого раннего этапа развития, при проведении ритуальных или обрядовых действий, в такт песен, посвященных божествам, хлопали в ладоши, стучали камнем о камень или двумя палками о ствол упавшего или засохшего дерева. Тем не менее карачаевцы и балкарцы по настоящее время активно используют этот ударный инструмент на свадьбах и других массовых торжествах. Таким образом, данный ударный инструмент является одним из самых архаичных в мире.

Къалакъ харсла – хлопушки в виде двух деревянных лопаточек, с ручками 15–18 см, длиной лопаточек от 15 до 20 см, шириной от 6 до 10 см, толщиной – 1,5 см. Ими стучат одна о другую или по табуретке, скамейке, или по иному предмету, который может быть резонатором, в такт музыке. “Къалакъ харсы” чаще всего используются на свадьбах при выводе невесты из родительского дома и сопровождающих этот обряд танцах и песнях. Данный ударный инструмент также является одним из самых архаичных, конструкция которого, по данным археологии и литературных источников, сохраняет свой древний облик. Этот вид харса, отмеченный в 1897 г. Н.И. Кириченко,

представляет собой “деревянные дощечки (досточки), которыми хлопают (одна о другую) во время танцев; это выражение (харс!) употребляется и как междометие, которым учащают темп хлопания в ладоши и *на танцующих*” (РКС. 1897).

Чауук харсла – не толстая, расщепленная по середине (или в два разреза) палочка (иногда – две одинаковые палочки), которая при постукивании ею по ладони левой руки (если две палочки – стучат по коленям, скамейке, табуретке, доске и т.д.), издает негромкий, но более высокочастотный звук по сравнению с описанными выше ударными инструментами. “Чауук харсы” обычно используют при исполнении танцев в сопровождении песен для того, чтобы не заглушать ритмическими ударами тексты и мелодии песен. Этот ударный инструмент также не претерпел изменений конструкции и относится к самым архаичным ударным инструментам. В старину на них исполняли ритуальные и обрядовые танцы, песни, молитвы и иные действия, посвященные тем или иным божествам.

Мынчакъ харсла – другое название – “Къакъгычла”. Этот ударный инструмент вытачивается из рога крупнорогатого скота. Узкая часть рога обрезается для того, чтобы в образовавшееся отверстие вставить деревянную ручку, которая должна иметь внутри рога продолжение в виде тонкой цилиндрической палочки, на которую нанизываются свободно двигающиеся колечки из твердой породы дерева или другого твердого материала. Широкая часть рога закрывается тонкой деревянной дощечкой (мембраной), через центр которой продевается конец цилиндрической палочки, на которую нанизаны колечки (внутри рога). При взмахе согнутой в локте руки, колечки ударяются одно о другое, а последнее колечко – о дощечку (мембрану), воспроизводя звук, напоминающий трещотку, но более колоритный по звучанию. С 40-х годов XX в. практически исчез из употребления.

Чыкъырт харсла – иногда называют “Чыкъырдауукъ”. Это тоже не встречающийся в последние 40–50 лет ударный инструмент типа мороккасов. Изготавливается он из более широкой части коровьего рога, с деревянной ручкой, приделанной к нижнему (узкому) отверстию и тонкой дощечкой, закрывающей верхнюю (широкую) часть рога. До закрытия верхней части рога дощечкой, внутрь рога закладываются около 30 высушенных кукурузных зерен или мелких камушков. Изначально этот ударный инструмент использовался жрецами и шаманами для исполнения ритуальных танцев, посвященных божествам. В более позднее время он стал применяться в виде аккомпанеента при исполнении песен, а иногда и танцев.

Джоппу харсла – это традиционная, известная и используемая до настоящего времени почти всеми народами Кавказа трещотка, которая по своей конструкции одна и та же у всех народов. Изготавливается она из твердых пород древесины в одном или двух экземплярах. Состоит из основной (нижней) лопатообразной пластинки с ручкой и прямоугольных, более тонких, чем основная, пластинок в количестве 3, 5, 9 или 12 штук, прикрепленных к лопатке основной пластинки шнуром из сыромятной кожи. При встряхивании ручки, пластинки ударяются одна о другую и издают громкий треск в такт музыке и движениям танцующих. В старину этот ударный инструмент использовался при проведении ритуальных и обрядовых действий. В настоящее время в Карачае и Балкарии такие трещотки есть почти в каждом доме и ни одна

свадьба или другое торжество не обходится без них. Очень популярны они и в народных, и в профессиональных ансамблях песни и пляски.

Къуууш харсла – ударный музыкальный инструмент типа трещоток. Принцип изготовления тот же, что и у “Джоппу харсов”. Главное отличие состоит в том, что здесь основная пластинка с ручкой снизу выпуклая, а сверху полая. Благодаря этому при ударе верхней пластинкой по нижней (основной) звук получается громче из-за полости основной пластинки (резонатора) и определенной высоты звучания. Второе отличие таких трещоток (с одной верхней пластинкой) – изготавливается шесть экземпляров, одна меньше другой, а значит у каждой трещотки своя высота звучания, соответствующая шести нотам одной октавы. Аналогов карачаево-балкарскому ударному инструменту “Къуууш харсы” мы пока не нашли в музыкальных инструментариях других народов. Изначально этот инструмент предназначался для аккомпанемента только при исполнении древнейшего карачаевского ритуального танца “Алты эжиу” (в переводе – “шесть голосов”). Думаем, что название свое этот танец получил от шести нот этих шести трещоток и шестиголосного вокального сопровождения танца, хотя сам танец и песня гимнического религиозного характера посвящены Верховному Богу “Тей-ри”. Кстати, песня, сопровождающая танец, к сожалению, одна из немногих, сохранившихся в Карачае и Балкарии, которые исполнялись одновременно несколькими людьми многоголосьем 5–6 голосами.

“Къуууш харсы” использовались для сопровождения мелодии в квинте или кварте, т.е. музыкант раскладывал перед собой все шесть харсов, но брал в руки только по два харса и менял их на другие, потом на третьи, исходя из мелодии песни. Таким же образом строится и вокальное сопровождение песни (вокализ). Из изложенного выше ясно, что “Къуууш харсла” является одним из самых уникальных и архаичных инструментов из сохранившихся.

Хыртдыу харс – этот ударный инструмент отличается от всех предыдущих механизмом извлечения звука. Изготавливается он из орехового или иного дерева крепкой породы. Конструкция его не так сложна – это узкая прямоугольная рама, насаженная на граненую ручку. С противоположной от ручки стороны (сверху) к центру рамы плотно прикрепляется не широкая деревянная пластинка, которая другим концом свободно соприкасается с граненой частью ручки, находящейся внутри рамы, над нижней короткой стороной. Когда раму раскручивают, держа одной или двумя руками за часть ручки, находящуюся снаружи рамы, то плоская деревянная пластинка, соскальзывая с одной грани на другую, издает своеобразный трескучий звук. Чем выше скорость вращения, тем громче треск. “Хыртдыу харс” использовали как во время танцев, так и в сельскохозяйственных целях – для распугивания птиц с полей подсолнечника, кукурузы и других злаков.

Тёнгерчек-туйюр – тип бубна с односторонней мембраной, изготовленной из выделанной шкуры козленка. Бубен держат на уровне головы, в левой руке за крестообразную ручку, приделанную к кругу с тыльной стороны. Звук извлекается путем постукивания пальцами или ладонью правой руки по кожаной мембране в такт музыке или песнопению. Использовали бубен во время обрядов, посвященных божеству Чоппа. Но в этом случае звук извлекался ударами специальной колотушки. Красочно оформлялся и сам бубен (к нему привязывали разноцветные войлочные ленточки). Без колотушки

(пальцами или ладонью) звук извлекался шаманом (къымсачы) в ритуальных и обрядовых танцах, призванных отпугивать злых духов и вылечивать больных от того или иного недуга. Со временем этот ударный инструмент стали использовать и в бытовых танцах. В настоящее время его практикуют очень редко.

Бёрютён-түйюр – тип барабана с односторонней мембраной. Цилиндрический корпус (высота и диаметр до 40 см) и его дно выдалбливается из цельного дерева. На верхний (открытый) круг барабана натягивается мембрана из выделанной шкуры волка (бёрю). На боковых стенках вырезают два голосовых отверстия диаметром 5–10 мм. Звук извлекается постукиванием по мембране (шкуре) двумя колотушками, заканчивающимися шарообразными головками, обтянутые войлоком. При этом одна из них должна быть только белого цвета, другая – серого или черного. Так же как и “Тёнгерчек-түйюр”, изначально этот ударный инструмент использовался в основном во время обрядов, посвященных божеству Чоппа. Считалось, что если внутри барабана, через голосовые отверстия в боковые будут находиться когти волка, то усилия молящихся и их просьбы быстрее дойдут до божества Чоппа и быстрее сбудутся.

Ючкъкъгъан – иногда называют “джыкгырла” – ударный инструмент типа литавр. Этот инструмент представляет собой три односторонних конусообразных барабана разных размеров, связанных узкими ремнями из сыромятной кожи. Конусообразные, круглые корпуса, открытые сверху, изготавливаются из желтой или серой глины обычным гончарным способом и затем подвергаются обжигу или выдалбливаются из цельной древесины. Мембранами служат выделанные из козла или телячьей шкуры, натянутые на каждый барабан сверху и притянутые ко дну барабанов кожаными ремешками. На боковых стенках барабанов, после обжига, просверливаются две голосовые дырочки, усиливающие звук. Барабаны, изготовленные из глины, звучат мелодичнее и громче, чем из дерева, поэтому предпочтение отдавалось первым. Большой барабан и средний настраивались на кварту, а первый и третий (маленький) барабаны – на квинту. Звук извлекался двумя небольшими колотушками (палочками), концы которых утолщались войлоком. “Ючкъкъгъан” изначально использовался только в ритуальных и обрядовых действиях.

Дауурбаз – двухсторонний барабан с цилиндрическим корпусом. До 40-х годов XX в. корпус выдалбливался из цельного дерева. В настоящее время его гнут из драни. Верхнюю мембрану изготавливали из козьей выделанной шкуры, нижнюю – из телячьей. Это позволяло при необходимости получать звуки разной тональности. Шкуры предварительно замачивали в воде на сутки, затем высушивали на солнце, выскабливали шерсть и натягивали на круглые (по диаметру корпуса) ободки с кольцами. Когда обе мембраны готовы, их приставляют к цилиндрическому корпусу и, продевая через кольца ободков обеих мембран поочередно, затягивают специальными узлами. Играют на дауурбазе пальцами и ладонями обеих рук. Этот ударный инструмент использовался как в ритуальных действиях, так и в быту – как сигнальный инструмент.

Бакъгъан къобуз – в переводе означает “лечащая гармонь”. Это ударный музыкальный инструмент, напоминающий ксилофон, где звук воспроизво-

дится в результате ударов двух колотушек (напоминающих деревянные ложки) по деревянным брускам разных размеров, подвешенным горизонтально на нижнюю основу, напоминающую плоский короб, со многими голосовыми отверстиями, который является резонатором усиления звука. Деревянных брусков изначально было 7 (один ряд), позже – 14 (два ряда). Каждый из них соответствовал одной ноте в одной октаве (если 14 брусков – в двух октавах). Это позволяет исполнять довольно сложные и быстрые мелодии. В старину использовали при мистических и колдовских действиях, танцах и песнях, исполняемых для излечения больного. И чаще всего необычный и непривычный для слуха, но чарующий звук этого инструмента действительно часто магически положительно влиял на состояние больного.

Наубат къазан – в переводе с карачаево-балкарского языка – “сигнальный котел” (иногда – “Наубат лаба”, т.е. – сигнальный колокол). Но фактически это сигнальный колокол, который подвешивался на веревках (кожаных ремнях) за ушки, расположенные по бокам широкой (открытой) части, смотрящей вверх. Звук извлекался ударами большой деревянной колотушкой по бокам котла-колокола. Позднее колотушку изготавливали из металла. По рассказам информаторов, в старину котлы-колокола лили из меди. Существует легенда, что тысячи лет назад огромные медные котлы, диаметром верхней части не менее двух метров, а также большие цельные молоты из нержавеющей крепкого металла однажды упали с неба. При этом по небу пронеслось что-то яйцевидное, а за ним тянулся длинный ярко-синеватый хвост. Информанты также сообщают, что чабаны, пастухи и охотники в горах Карачая и Балкарии неоднократно видели медные котлы огромных размеров, частично засыпанные землей или под корнями вековых деревьев. Местонахождение этих котлов – на высоте, откуда прекрасно обзревается вся округа, а рядом, как правило, находятся какие-либо развалины и груды каменных каких-то древних строений (может быть бывших сторожевых или боевых башен?). Сигнальный котел – колокол, в условиях горного эха слышен иногда на расстоянии 15–20 км. Звон предупреждал о появлении врага.

Дынгырдауукъ – большой односторонний сигнальный барабан. Он выдалбливался из толстого ствола дерева диаметром не менее 1 м, высотой 80–100 см. На боковых сторонах вырезаются два голосовых отверстия диаметром до 2 см. Дно и цилиндрический корпус выдалбливались из цельного дерева, а верхний открытый круг обтягивался воловьей шкурой, которая затягивалась ремнями из сыромятной кожи ко дну барабана. Звук извлекался ударами по мембране двумя большими колотушками из дерева, концы которых обшивались двойным слоем сыромятной кожи. Чаще всего сигнальный барабан, как и сигнальный колокол, хранился внутри сторожевой башни. Но снаружи башни был открытый с боков навес на деревянных столбах, куда, в случае необходимости, выносили котел-колокол и барабан. Барабанщик условным ритмическим “языком” сообщал вниз, в селение, о количестве врага, направлении их движения или месте их нахождения и другую информацию. Такой ритмический язык в народе называют “наубат тил” (сигнальный язык).

Наубат-чарх – в переводе с карачаево-балкарского языка означает “сигнальное колесо”. Толстое колесо, выкованное в кузнице, висело на перекладине между двух деревянных столбов в центре горного селения (обычно на площади, где проводились сходы жителей села). Там же, в кузнице, изготов-

ливается стальная колотушка, которой стучат по колесу, когда нужно срочно собрать народ по разным случаям (появление врага, пожар, потоп или какое-либо торжество и т.д.).

Духовые музыкальные инструменты. Мюйюз сыбызгы – охотничий рожок без дырочек, изготавливаемый из полых (пустых) рогов животных. Узкий конец рога срезался, а в образовавшееся отверстие вставлялся язычковый или свистковый механизм для извлечения звука. Свистковым рожком чаще пользовались пастухи и чабаны, сигнализируя друг другу о времени водопоя стада или о возвращении стада вечером на кошару или в аул. Таким образом, пастухи или чабаны имели возможность чаще встречаться и общаться между собой. Условными свистковыми сигналами они также могли предупреждать друг друга о какой-либо опасности или просить помощи. По преданиям, знаменитый охотник Боташ владел языком диких зверей, животных и птиц и, используя несколько язычковых и свистковых механизмов к рожку, привлекал к себе поближе оленей-самцов, горных туров и других животных и птиц. Поэтому он всегда возвращался домой с добычей. Легенда также гласит, что Боташ умудрялся играть на рожке без дырочек танцевальные и другие мелодии, прикрывая ладонью правой руки раструб рожка.

Сарын сыбызгы – его в народе иногда называют “джылаука” (плакса). Относится к типу русской жалейки (по-иному – брелка). Инструмент состоит из деревянной цилиндрической трубки, к концу которой прикрепляется раструб из коровьего рога, а к началу – язычковый мундштук для воспроизведения звука. Диаметр деревянной трубки – 10–12 мм, длина – не более 10–12 см, длина раструба 5–7 см, длина язычкового устройства не более 3–4 см. По бокам деревянной трубки просверливают от 3 до 6 дырочек. Тембр звучания “Сарын сыбызгы” – жалобно-пронзительный (“сарын” в переводе – “плач; причитание”). Этот духовой музыкальный инструмент упоминается в песне-молитве, посвященной языческому божеству Инай – покровителю ткачей и ткачества, а также в любовных песнях, загадках, пословицах и поговорках.

Къаура сыбызгы – тип одностовольной флейты. В переводе означает “тростниковая флейта (свирель)”. Часто ее еще называют “балдыргъан сыбызгы” (“балдыргъан” – зонтичное растение анис, с полым стеблем). Сначала подбирают стебель диаметром от 1 до 3 см, длиной от 40 до 100 см (от размера, диаметра и длины трубки зависит высота звука, т.е. чем шире и длиннее трубка, тем ниже тембр звучания), затем стебель хорошо высушивается в тени, очищается изнутри и снаружи, иногда трубку нанизывают на кишку и опять сушат в тени (трубка, обтянутая кишкой, более долговечна). В старину эта одностовольная, сквозная, без дырочек флейта использовалась для сопровождения ритуальных танцев и песен. При игре музыкант держит трубку вниз и наискось – по диагонали. Самое трудное – научиться извлекать звук из трубки. Верхняя часть трубки не зажимается губами, губы остаются немного раскрытыми. Трубка располагается с правой стороны рта, упираясь в верхние зубы, при этом трубка правой рукой передвигается вправо, наискось. Звук извлекается путем вдвухания потока воздуха таким образом, чтобы воздух рассекал левое от музыканта ребро верхней части трубки. Тембр звучания сыбызгы негромкий, мягкий, немного шипящий. Судя по наскальным рисункам первобытного искусства, одностовольные сквозные флейты существовали у многих народов мира еще на заре человеческой цивилизации.

Джыйымдыкъ сыбызгы – в переводе означает “сборная (собранная воедино) флейта”. Этот инструмент относится к типу многостольных (без дырочек) флейт, относящихся (после одностольной флейты) к наиболее древним духовым инструментам. В Карачае и Балкарии этот инструмент использовался довольно часто. Методика его изготовления не так уж сложна. Срезали семь тростин (полых стеблей) разной длины, высушивали, очищали снаружи и изнутри, нанизывали на них кишки, затем скрепляли их между собой на 2–3 уровнях высоты узкими ремнями из сыромятной кожи, под которые с двух сторон подкладывали полоски драни, чтобы трубки были в одной плоскости. Перед скреплением трубок их верхние части выравнивались по горизонтали. При вдувании воздуха в трубку, не захватывая ее губами (как на поперечной флейте) благодаря тому, что нижние части трубок наглухо закупоривались, извлекался звук. Каждая трубка давала звук только одной ноты. Чтобы сыграть простую мелодию в одной октаве, музыкант двигает связку трубок влево и вправо, почти не касаясь губ. За последние столетия появились подобные инструменты, изготавливаемые из полого дерева, медных и глиняных трубок.

Шкок сыбызгы – тип одностольной, сквозной, без дырочек, иногда с тремя дырочками, флейты, которую карачаевцы и балкарцы издревле применяли для подачи звуковых сигналов при каких-либо экстремальных условиях, а позже, обнаружив ее музыкальные возможности, стали использовать в быту. На этих элементарных инструментах, представляющих собой обыкновенные сквозные трубки из тростника, бамбука, камыша, дерева, кости, железа, меди, жженой глины и т.д., музыканты умели исполнять довольно сложные по мелодике и темпоритму произведения. Звук на такой флейте извлекался направлением струи воздуха на верхний конец трубки так, чтобы струя рассекалась надвое, одна часть которой устремляется внутрь трубки, другая – наружу. Для этого удобнее держать трубку наискось, по диагонали. Подобным же образом звук преобразуется из большинства духовых инструментов без свистков и язычков. В то же время, рассматриваемая нами флейта “Шкок сыбызгы” уникальна по нескольким позициям: во-первых, на ней играли только охотники, во-вторых, это не специально изготовленный духовой инструмент по какой-то заданной конструкции, а просто обыкновенный ствол ружья охотника, в-третьих, у музыканта-охотника нет никаких возможностей изменить конструкцию ружья (регулировать звук при помощи ладони или пальца в нижнем конце ствола или просверлить дырочки и т.п.). Тем не менее этот инструмент был настолько популярен в народе, что ствол ружья назывался “сыбызгы” (флейта, свирель). Одностольное ружье – “бир сыбызгылы шкок” (однофлейтовое ружье), двустольное ружье – “эки сыбызгылы шкок” (двухфлейтовое ружье).

В XIX в. отмечали, что “Сибизга из аулов карачаевских горцев Кубанской области состоит из железного ствола... Ближе к одному концу расположены три отверстия; если дуть в крайнее отверстие (держа инструмент поперек), то инструмент дает звуки f a h d, но надо полагать играют на этом инструменте продольно” (Известия Императорского общества любителей естествознания... 1894. Вып. LXXXV).

Агъач сыбызгы – в переводе обозначает “деревянная флейта (свирель)”. Изготавливается из полого дерева диаметром 10–20 мм, длиной трубки

от 40 до 100 см. Изначально, в древности, эта флейта также была одноствольной, сквозной, без дырочек. Разность звуков достигалась при помощи пальца правой руки, за счет изменения площади поперечного сечения нижнего выходного отверстия трубки. Со временем эти флейты совершенствовались и появилась конструкция многоствольной флейты, описанной нами выше. Следующим этапом совершенствования сыбызгы стал переход к открытым флейтам с дырочками на трубке, что позволило музыкантам исполнять более сложные мелодии. Но и здесь механизм извлечения звука оставался прежним, трудным, так как поток вдуваемого в трубку воздуха рационально использовался только наполовину. Музыкант быстро уставал. Но открытые флейты с тремя дырочками служили человечеству длительное время.

Джез сыбызгы (конструкция ничем не отличается от “агыч сыбызгы”) – в переводе означает “флейта (свирель) из меди”. Бывает трех видов:

1. Одноствольная (сквозная), без дырочек.
2. Одноствольная (сквозная), с тремя или 5–6 дырочками.
3. Одноствольная свистковая с 5–6 дырочками.

“Джез сыбызгы” отличается от флейт, изготовленных из других материалов (тростник, дерево, кость), более чистым, громким звучанием и своеобразным тембром, напоминающим звук английского рожка. Именно поэтому музыканты больше предпочитают инструмент из меди. В последнее время большей популярностью пользуются медные флейты со свистковым приспособлением, так как можно играть более сложные мелодии и на них легче извлекать звук.

Къауал сыбызгы – типа русской свистковой свирели, состоящей из двух деревянных трубок разной длины, с двумя дырочками сверху и одной снизу трубки, ближе к концу трубки. Иногда обе трубки прикрепляют одна к другой, а иногда их держат двумя руками раздельно. Верхние части трубок (свистки) захватываются губами, а концы находятся под углом 20–30°. Играть сразу на двух трубках: левая (длинная), ведет басы или подпевки, а правая (короткая), ведет основную мелодию. Диаметр трубок одинаковый – 10–15 мм. Длина короткой трубки от 25 до 30 см. Длина длинной трубки – от 45 до 65 см. Звук “Къауал сыбызгы” нежный и негромкий. Эта свирель до сих пор считается популярным народным инструментом в России, в Украине, в Молдавии, в Болгарии, в Прибалтике и других странах. Карачаево-балкарское название этой свирели “Къауал сыбызгы” созвучно с крымско-татарским названием свирели – “хауал” и болгарским названием свирели – “кавал”. Кстати, “къауал” на карачаево-балкарском языке означает “ружье (без нарезки в стволе)”. Нам кажется, что изначально, “къауал сыбызгы” изготавливался из ствола (без нарезки) старого ружья, так как ствол с нарезкой для сыбызгы не годился. Информанты сообщают, что в 40-х – 60-х годах XX в. они еще встречали сыбызгы, сделанные из указанных стволов ружей. Понятно, что их изготовление из дерева было более удобным и выгодным для мастеров-изготовителей из-за более легкой обработки дерева, разности в весе, дефицитности ружейных стволов и т.д. Тем не менее первоначальное название данного инструмента (“къауал сыбызгы”) сохранилось. Этот инструмент по мягкости звука чаще используется при исполнении женских танцев и лирических любовных песен.

Къуш сыбызгы – в переводе означает “орлиная свирель (свисток)”. Этот свистковый инструмент изготавливается из желтой или серой глины, с последующим ее обжигом, в форме какой-либо птицы (чаще – орла). Сначала глину раскатывают как тесто толщиной 3–4 мм, затем из нее лепят форму той или иной птицы. При этом нутро птицы должно быть полым (пустотелым). С двух сторон формы (на уровне крыльев) прокалываются по две дырочки диаметром 3–4 мм (некоторые мастера просверливают дырочки после обжига формы). Затем клюв птицы отрезается, а в полученную при этом дырочку встраивается свистковое устройство. В старину этот инструмент использовался для исполнения ритуальных песен и танцев, посвященных языческим божествам природы и животного мира.

Саз сыбызгы – открытая (сквозная) флейта с тремя дырочками на конце трубки. Изготавливалась флейта из желтой или серой глины, раскатанной каталкой до толщины 2–3 мм. Затем выстругивалась ореховая (фундук) цилиндрическая веточка нужной длины и диаметра, шлифовалась, а на нее накладывалась раскатанная глина. Лишнее отрезалось, шов соединялся, а потом обмотанную глиной ветку осторожно раскатывали на ровной поверхности руками до исчезновения глиняного шва. В итоге цилиндрическую ветку (палочку), обмотанную глиной, клали в печь для обжига. После обжига палочка внутри глины сгорала полностью и ее вытряхивали из глиняной цилиндрической трубки и промывали. После этого высверливались три дырочки в нижней части трубки. Длина трубки – от 50 до 100 см, диаметр – от 2 см. Звук извлекался таким же образом, как и на других одностольных (сквозных) флейтах. “Саз сыбызгы” имеет более громкий звук, чем флейты из других материалов.

Сурнай – это язычковая флейта, изготавливаемая из рога. В старину сурнай состоял из двух частей: цельного рога, узкая часть которого отрезалась, и язычка, прикрепляемого к образовавшейся дырочке в узкой части рога. Исполнение несложной мелодии достигалось при помощи свободной ладони перекрывающей рог (раструб) с широкой стороны, что позволяло музыканту выдавать звуки разной тональности. Диапазон звучания сурнай был невелик, но тембр яркий, пронзительный. Поэтому ее использовали на открытом воздухе, в основном – для сопровождения танцев. При этом играли два музыканта, один из которых исполнял мелодию, а другой вторил ему протяжными звуками.

Сырыйна – язычковый духовой музыкальный инструмент подобный зурне. На ней играли во время свадебных процессий на открытом воздухе, а также в походах и перед сражениями, для поднятия боевого духа воинов. Обычно играло трио – два зурниста, ведущие мелодию и протяжный фон, а также барабанщик (ударник), выбивающий своеобразный, сложный ритм. Диапазон звучания сырыйны невелик, но звук громкий, пронзительно-гну-савый. Сырыйна состоит из трех основных частей: раструб из рога, деревянная цилиндрическая втулка и вставляемый во втулку штифт с закрепленным на нем двойным язычком, сплюснутым на конце. Сверху, на втулке, вырезаются семь пальцевых отверстий (ближе к раструбу), снизу втулки – еще одно отверстие для большого пальца правой руки. Сырыйна (как и зурна) является предшественницей современных гобоя, фагота и других духовых инструментов. Она считается ровесницей древнегреческого авлоса и древ-

нерусской свирели. Сырыйна и зурна идентичны по конструкции и другим характеристикам.

Гыбыт кьобуз – в переводе “бурдючная гармонь”. По некоторым источникам, этот духовой язычковый музыкальный инструмент, напоминающий волынку, другое его название “Къапар кобуз”, которое скорее всего является наследием древнетюркского языка – “вздувающаяся (распухающая) гармонь”. “Гыбыт кьобуз” отличается от других духовых инструментов тем, что имеет воздушный резервуар, изготовленный из пузыря животного (бурдюк). В тонкий конец бурдюка вставляются две язычковые флейты, одна из которых ведет мелодию, а другая создает музыкальный фон (сопровождение) первой флейте. Другая, более короткая, трубка служит для вдвухания воздуха в бурдюк (резервуар). В эту трубку вмонтирован клапан, который не позволяет воздуху выйти обратно. Звук извлекается путем прижимания локтями бурдюка с воздухом к телу музыканта, потому что кисти рук в это время держат две флейты: левая кисть – более длинную (сопровождающую мелодию), а правая – более короткую, с раструбом, ведущую основную мелодию. При этом музыкант постоянно вдвухает воздух в бурдюк через короткую трубку с клапаном. Звук у “гыбыт кьобуза” сильный и пронзительный, поэтому на нем играют обычно на открытом воздухе при сопровождении танцев. Карачево-балкарская волынка отличается от волынок других народов – у “гыбыт кьобуза” нет длинных басовых флейт, настроенных на один определенный лад (квинта, кварта и др.) и звучащих постоянно только в этом ладу, что не позволяет музыканту играть любые мелодии, а только те, которые подходят к заданному ладу. У “гыбыт кьобуза” роль басового сопровождения играет длинная, с тремя дырочками, флейта, находящаяся в левой кисти музыканта. Это позволяет расширить репертуар музыканта.

Таракъ кьобуз – в переводе “гребешковая гармонь”. Другое название – “ауаз кьобуз” (голосовая гармонь). Конструкция ее очень проста: из плоской дощечки (шириной 10–15 см, высотой около 5 см, толщиной 2–3 мм) вырезается гребешок (расстояние между зубьями гребешка – 1 мм, высота зубьев – 3,5–4 см).

На зубья гребешка, сверху, накладывается полусухой лист лопуха или другого растения (позже – согнутый пополам лист бумаги) так, чтобы линия изгиба листа была наверху зубьев гребешка, а свободные бока листа свисали с двух плоских сторон гребешка. Затем большими и указательными пальцами обеих рук лист прижимался к основе гребешка (нижняя часть) с двух плоских сторон, а слегка выпяченные губы музыканта, без нажима, прикладываются к листу на середине высоты зубьев гребешка. Звук извлекается за счет несильного выдоха воздуха на поверхность листа вместе с голосом исполнителя. При этом музыкант голосом должен выдыхать букву “у”. Чистота звука и мелодии полностью зависят от вокальных данных исполнителя. Для четкости перехода от одного звука к другому исполнитель голосом произносит слоги “да”, “ди”, “ду” или “та”, “ти”, “ту”. Таракъ кьобуз обычно использовали для увеселительных мероприятий, когда под рукой не было традиционных музыкальных инструментов, а молодежи вдруг захотелось потанцевать, попеть, то очень удобно вынуть из кармана обычную расческу, накрыть ее согнутым листом бумаги и заиграть. Часто этим инструментом пользуются пастухи.

Къоду/къодунакъ (турбин-къобуз) – длинная (не менее 1 м) сигнальная труба из полого дерева, заканчивающаяся раструбом из широкого рога или коры дерева. В начале трубы прикрепляется язычковый мундштук или свистковое устройство. На трубе нет дырочек, поэтому из нее можно извлечь только 2–3 звука (каждый звук – через октаву). “Къоду” издает мощный, далеко слышный звук. При звуках трубы на одной ноте население аула знало, что объявляется сбор или зовут на сход. Если трубач выдувал две или три ноты, то это означало, что “къодучу” (глашатай с трубой) будет ходить по аулу и сообщать какую-то важную весть.

Шаппарай – сигнальная язычковая труба, изготовленная из большого рога, без голосовых отверстий. Как и сигнальная труба “Къоду”, на трубе “Шаппарай” можно воспроизвести до трех звуков (с разницей в одну октаву). Звук трубы “Шаппарай” сильный, пронзительно-яркий, далеко слышный. При помощи этой трубы зазывали жителей аула в основном на торжественные события – свадьбы, ритуальные и обрядовые мероприятия, посвященные тем или иным божествам, торжества по чествованию отличившихся героев в бою, на охоте, в спортивных и творческих состязаниях и т.д. У трубы “Шаппарай” есть и другое название – “мюйюз къобуз”, так как его иногда использовали в быту как басовый инструмент для сопровождения другого солирующего инструмента. Играющий на трубе “Шаппарай” всегда был одет празднично, ярко, а на голове у него обязательно должен был быть высокий нарядный головной убор, называемый в народе “каппей”, а сам он после надевания “каппея” именовался “гауахам” или “гаухам” (скорее всего с древнетюркского “къапа” (поднятый, высокий)).

Тоз лабай – военная сигнальная труба конической формы, изготовленная из бересты (в переводе: “тоз” – береста, “лабай” – труба, горн, рожок). “Тоз лабай” – язычковая труба, без голосовых отверстий, длиной до 1,5 м. Корпус трубы чаще всего обматывали тонкой кожей или свежей очищенной кишкой животного. Затем сушили на солнце. Труба издает очень громкий и сочный звук на одной ноте. Звук “Тоз лабай” извещал о военной тревоге и срочном сборе воинов во всеоружии и в определенном месте. По рассказам некоторых информантов, слышавших рассказы от своих дедов, в Карачае “Тоз лабай” пропел военную тревогу в последний раз в 1828 г., перед Хасаукинской битвой карачаевцев с войском генерала Эмануэля.

Струнные щипковые музыкальные инструменты. Къазан къобуз – в переводе “котлообразная (не путать с городом Казань) гармонь”. Это древнейший струнно-щипковый инструмент, относящийся к типу цитровых. Цитра, по мнению специалистов, древнее даже арфы, которую называют прародительницей всех струнных инструментов. “Къазан къобуз” состоит из нескольких частей: 1) квадратная подставка из досок, поставленных ребром под котел-резонатор высотой от 100 мм до 150 мм (исходя из глубины и диаметра котла); 2) котел-резонатор; 3) трапециевидная рама, пересеченная по центру, вдоль длины рамы, деревянной планкой.

Подставка сбивается или скрепляется ремнями из кожи, а изнутри, по углам, ставятся опорные угольники, чтобы квадратная форма не деформировалась. На подставку, сверху, ставится котел, изготовленный из цельного дерева или глины. После выдалбливания или обжига котла, сверху натягивается козья или телячья шкура без волосяного покрова (мембрана).

На мембране выжигается несколько голосниковых отверстий. Сверху на котел закрепляется трапецевидная рама, меньшие стороны которой должны быть не длиннее диаметра котла. На срединной планке и на боковых сторонах рамы вставляются колки для закрепления струн. Струны отходят по обе стороны от срединной планки рамы (по 14 струн в каждую сторону). В одной стороне струны высокого регистра, в другую – низкого. Исполнитель играет в две руки.

Къынгыр къобуз – тип “арфы у горских татар” (ИИОЛЕАЭ. 1894. Вып. LXXXV. С. 209), т.е. у карачасво-балкарцев в переводе означает “кривая гармонь”, изготавливался из липового дерева в форме лука. К нижней части лука прикреплялся долбленный не широкий короб, который играл роль резонатора. Струны натягивались как тетива – параллельно одна другой. Изначально струн было 7, но в последние столетия появились и 14-струнные инструменты. На деку (верхнюю часть короба) по ее середине, вдоль длины короба, прикреплялась деревянная планка из твердой породы дерева, на которой просверливалось 7 или 14 дырочек. В них продевались одни концы струн, завязанные узлами для надежности, затем в дырочки вбивали деревянные колышки, смазанные канифолью или смолой сосновых деревьев, чтобы не выскакивали обратно. На верхней дуге “Къынгыр къобуза” также просверливались конусообразные отверстия, куда вставлялись колки для натягивания струн при настройке инструмента. В начале загиба дуги и в конце, где у лука крепилась тетива, параллельно струнам вставляются два стержня из дерева, чтобы дуга не прогибалась при натягивании. Струны обычно делали из конского хвостового волоса или витых козлиных кишок. В последнее время использовались и более современные струны из шелковой нити, лески и т.д.

Тембр звучания у “Къынгыр къобуз” приглушенный и сила звука небольшая, поэтому он использовался в основном как аккомпанирующий инструмент при исполнении былинных полуречитативных, исторических и военных песен. Во время исполнения мелодии, в зависимости от музыканта, инструмент может стоять на правом или левом колене. В этом случае руки как бы охватывают его с двух сторон и музыкант мягкотью второго и третьего пальцев обеих рук, круговыми движениями, путем щипания, перебирает струны – одной рукой низкие ноты, другой – высокие.

Саз къобуз – трехструнный щипковый музыкальный инструмент типа банджо, без отверстий на деке. Корпус изготавливается только из жженой желтой глины в форме котелка. На корпус, при помощи ремешков из сыромятной кожи, натягивалась очищенная от шерсти козья или телячья шкура, закрепленная на деревянный ободок. Ремешками, зацепленными за деревянный ободок и соединенными внизу корпуса, шкура растягивалась тем же способом, что и барабан (даурбаз). Гриф этого инструмента (деревянный, длинный, сверху плоский, с 14 ладами, округлый снизу) прикрепляется к корпусу особым способом. На головке грифа, сверху, три колка для настройки струн. Порожек, установленный в верхней части грифа, изготавливается из кости или твердого дерева. Подставка для струн, расположенная в нижней части деки и лады на грифе, сделана из твердой породы дерева. Извлечение звука достигается путем бряцанья пальцами руки по струнам. Звук звонкий. Струны в старину делали из конского волоса или из жилы животных. “Саз

кьобуз” применялся как для аккомпанирования песен и танцев, так и для исполнения сольных инструментальных мелодий.

Домбур – типичный для тюркских народов двухструнный щипковый музыкальный инструмент, типа азиатской домбры. Состоит из длинного грифа и долбленного корпуса из цельного дерева. Гриф гладкий, без ладов. Звук извлекается посредством пощипывания струн пальцами руки или бряцаньем рукой вниз и вверх. Гриф постепенно сужается к верхнему концу, в который вставлены два деревянных колка, один – сверху, другой – сбоку, со стороны музыканта. Порожек в верхнем конце грифа изготавливается из крепкой породы дерева или кости. В нижней части деки расположена маленькая подставка из дерева твердой породы. Настройка домбура – чаще всего в квинту, реже – в кварту. Этот музыкальный инструмент чаще всего был аккомпанирующим при исполнении старинных легенд и нартского эпоса, которые исполнялись полуречитативом. Но иногда им аккомпанировали при исполнении любовно-лирических ийнаров и трагических песен (кюу).

Кьобар кьобуз – струнный щипковый музыкальный инструмент, типа лиры. В основном на нем играли женщины высшего сословия. В последний раз этот инструмент видели в конце XIX в. Он изготавливался из дерева. Основанием инструмента был резонатор, которому каждый мастер-изготовитель придавал свою форму (прямоугольный ящик, полусфера, короткий, но широкий цилиндр и т.д.). К резонатору с двух сторон прикреплялись две рогообразные круглые палки, скрепленные между собой перекладиной в верхней части рогообразных палок. Получалась фигурная изогнутая рама, внутри которой, от перекладины к резонатору, натягивались 7 или 14 струн из конского волоса или жил животного (чаще – козы). В левом боку резонатора высверливалось 5–7 звуковых отверстий. Кьобар кьобуз держали вертикально левой рукой, а в правой был плектр (медиатр), которым музыкант извлекал нежные звуки. Этот инструмент, как и “Къынгыр кьобуз”, считался чисто женским. В переводе с карачаево-балкарского языка “Кьобар кьобуз” означает “Поднятая, стоящая гармонь”.

Балалай или в просторечии – дымбылдуу – этот двух-трехструнный щипковый музыкальный инструмент является ближайшим родственником или даже прародителем русской балалайки. “Балалай” – один из самых древних женских музыкальных инструментов у древних тюрков. В старину балалай использовался для аккомпанемента только колыбельных песен (“бала” – дитя, ребенок, “лай, лау, ляу” – означает баю-бай). Колыбельная песня у карачаевцев и балкарцев называется “белляу”. Позднее этот инструмент стал использоваться женщинами для исполнения любовных, грустных лирических песен (ийнаров). С этого времени “Балалай называли” и “Джантарай кьобуз” (душещипательная гармонь). Играли на этом инструменте при пении колыбельных и любовных, грустных песен, предопределенно мягким и нежным тембром звучания “Балалая”. Не зря, видимо, именно на балалайке исполняются и русские страдания. Звук на “Балалае” извлекается щипками кончиков пальцев или быстрыми движениями вверх-вниз (тремоло) указательным пальцем. Корпус и гриф карачаево-балкарского “Балалая” выдалбливаются из цельного дерева. В древности у “Балалая” было только две струны, а на грифе не было ладов. В дальнейшем струн стало три, а на грифе появились 14 ладов. Дека, как и в старину, изготавливается из козьей или телячьей шку-

ры, прикрепляемой к корпусу затягивающими ремешками из сыромятной кожи. Лады, порожек и подставка сделаны из твердой породы дерева. На деке имеется звуковое отверстие.

Къакъгъан къобуз – трехструнный щипковый музыкальный инструмент типа домры. Гриф и корпус выдалбливался из цельной древесины. Вместо деки натягивается на грушевидный корпус козья или телячья шкура. Ее отделяют (удаляют шерсть), замачивают в воде на сутки, затем закрепляют на ободок и при помощи натяжных ремешков из сыромятной кожи стягивают, соединив их в нижней части корпуса. На деке (мембране) вырезаются звуковые отверстия диаметром 3–4 см. Гриф сверху плоский и гладкий, снизу полукруглый. Длина грифа вместе с головкой – около 45–50 см. Лады на грифе (13–14 ладов) вставляются в специальные надрезы. Лады, как и порожек перед головкой грифа, и подставка для струн в нижней части деки, изготавливаются из твердых пород дерева. Звук извлекается за счет пощипывания струн пальцами или бряцаньем по струнам указательным пальцем правой руки. Извлекаемый звук достаточно громкий, но, в то же время, тембр звучания нежно-бархатный. Къакъгъан къобуз использовался как аккомпанирующий инструмент при исполнении песен и танцев. Иногда по нему стучат, как по одномембранному барабану пальцами, вместе с джоппу харсами, во время исполнения танцев. В 1986 г. он был представлен на Международной выставке мастеров-изготовителей и исполнителей на старинных музыкальных инструментах во Франции (Париж, Лувр).

Струнные смычковые музыкальные инструменты. Джая/Джия къобуз – старинный двухструнный смычковый музыкальный инструмент, который по размерам напоминает скрипку, но по своей форме сохранил все древние черты. В переводе “джая” – лук для метания стрел. Головка грифа, сам гриф, корпус и ножка инструмента вытесаны и выдолблены (корпус) из цельного куска дерева. На круглой головке снизу вставлены два колка. Колок первой струны расположен ниже колка второй струны. Короткий гриф переходит в корпус, который оканчивается овальной ножкой. Корпус сверху затянут кожаной мембраной, по бокам которой на корпусе есть петли. В них продевается кожаный шнур, которым стягивается дека. На деке, в центре, вырезается от 6 до 9 голосниковых отверстий. Дырочки под первой струной чуть больше диаметром, чем дырочки под второй струной. Струны – из конского волоса. Смычок – тоже из конского волоса, натянутого на лукообразную, легко гнущуюся палку. Для более лучшего звучания конский волос смычка натирался канифолью (в старину – смолой ели, сосны или пихты). Порожек для струн в верхней части ручки (грифа), а также подставка для струн в нижней части деки изготавливаются из твердых пород дерева. Струны завязываются узлом на колке подгрифа (внизу) и обматываются на двух колках головки грифа (наверху). Корпус “Джая къобуза” – лодкообразный. На гриф и корпус инструмента часто наносился орнамент (чаще – растительный, реже – животный). Еще в XIX в. почти в каждом доме карачаевцев и балкарцев можно было увидеть “Джая къобуз” или “Къыл къобуз”, висевшие на стене. Вешали инструменты на стену при помощи специально сделанного на головке грифа небольшого отверстия, выше отверстий для колков. Как отмечали в 1894 г. “Кобуз карачаевских горцев Кубанской области – инструмент имеет вид выдолбленной, снизу полукруглой лодочки, с одного конца удлиняющейся и

переходящей в шейку (гриф), с лопаточной головкой. Корпус весь закрыт деревянной декой с одним большим и тринадцатью малыми голосниками. В головке три деревянных колка (привертывающихся снизу), за которые ущемлены две струны из белого конского волоса, прикрепленные с другой стороны за два ремешка, заменяющие подгрифок; оба они продеты в отверстие на конце корпуса. Подставка для поддержки струн... Смычек небольшой с круто выгнутым древком. Гриф по середине привязан ремешком (лад). Длина всего инструмента около 78 сант., ширина около 9 сант., высота корпуса около 5 сант.” (ИИОЛЕАЭ. 1894. Вып. LXXXV. С. 229, 230). Или “*Къобуз* – струнный инструмент, состоит из узкой, заостренной к концам деки, вырезанный из цельного куска дерева и грифа, с колками для двух струн. Струны заменяют волосок. Звук выделяется смычком, который по форме своей сходен с луком. Струнам дается строй, сходный с квинтою и... скрипки” (Антропологическая выставка 1879–1880. С. 21).

Джыя къол-къобуз – трехструнный инструмент небольшого размера.

Джая къыл къобуз – “род скрипки, имеющей три волосяных струны. Джая – смычек к къыл-кобузу, состоящий из лукообразной палки, к которой прикреплено до десятка и болес волос” (РКС. 1897).

“Джая къыл къобуз” отличается от “Джая къобуз” более крупным размером, приближающимся к размерам виолончели и имеет три струны. Если ножка “Джая къобуза” упирается в колено музыканта, то ножка “Къыл къобуза” упирается в землю или в стопу музыканта.

Но оба инструмента играющие держат от себя декой, а смычок работает в горизонтальном направлении. “Къыл къобуз” как по конструкции, так и по технологии изготовления и извлечения звука ничем не отличается от “Джая къобуза”. Обычно эти два инструмента играли вместе: “Джая къобуз” выводил тему мелодии, а “Къыл къобуз” сопровождал его, создавая музыкальный фон для соло. Но иногда “Къыл къобуз” мог самостоятельно играть тему мелодий. Головка “Къыл къобуза” такая же круглая, с тремя дырочками: два – для колков, одна – для подвешивания на стену. Колки также расположены снизу, но на одном уровне. Кроме того, ручка (гриф) “Къыл къобуза” расширяется ближе к корпусу, а ножка намного длиннее, чем у “Джая къобуза”. “Къыл къобуз” и “Джая къобуз” до начала XX в. были самыми популярными музыкальными инструментами на всех торжествах в Карачае и Балкарии.

Клавишная меховая гармошка вытеснила из обихода в течение 20–30 лет большинство струнных щипковых, смычковых и духовых музыкальных инструментов благодаря большей доступности, более легкой технике исполнения и более громкому звуку меховой гармошки.

Сайырнын къобуз – о данном инструменте у нас информации мало. Известно, что это был старинный смычковый музыкальный инструмент, используемый в ритуальных и обрядовых танцах и иных действиях, но отсутствует его точное описание (конструкция, форма, материалы изготовления и т.д.).

Меховые (клавишные) музыкальные инструменты. *Къарын къобуз* – хроматическая казанская клавишная гармошка. Другое название в народе – “Къол къобуз”, что означает ручная гармонь. Этот инструмент с начала XX в. широко распространен на Руси, в Татарии и практически во всех странах и республиках Кавказа и Закавказья. Гамма гармошки состоит из 12 звуков. Звук извлекается за счет растягивания и сжимания мехов. С правой сторо-

ны от музыканта расположены 12 клавишей, ведущих мелодию, а с левой – басовые клапаны или кнопки. Меховое устройство находится между ними. Этот инструмент благодаря звонкому тембру, легкости извлечения звука и техники исполнения, постепенно вытеснил из употребления большое количество старинных музыкальных инструментов в Карачае и Балкарии.

Лаба кьобуз (в переводе с карачаево-балкарского языка – “гармонь с колокольчиками”) – этот инструмент и по конструкции, и по звучанию, и по технике исполнения ничем не отличается от описанной выше хроматической гармошки “Къарын кьобуз”. Отличие состоит в более нарядном внешнем оформлении корпуса и клавишей, а также в том, что к басовым клапанам или кнопкам приделаны маленькие колокольчики разных высот звучания, т.е. при надавливании на каждую басовую кнопку звучит другой колокольчик. Но таких гармошек в употреблении немного.

4. НАЦИОНАЛЬНЫЕ ТАНЦЫ

Богатое и разнообразное традиционное хореографическое искусство карачаево-балкарского народа представлено многочисленными танцами, в которых отразились труд человека, уклад жизни народа, животный и растительный мир, характер, нравы, история, которые передаются телодвижением в изобразительно-подражательной форме. Карачаево-балкарский танец тесно связан с песней, музыкой, драмой, молитвой, реквизитом. Обрядовые танцы не оставались такими, какими они возникли в глубокой древности. Каждая эпоха накладывала свой отпечаток. При этом какие-то элементы выпадали, обогащаясь новым содержанием. Об этом ярко свидетельствуют варианты танцев. Во всех обрядах танец занимает главенствующее положение среди других жанров действия. В традициях искусства танца карачаевцев и балкарцев имеются свои особенности, одной из которых выступает наличие внутренней пульсации, особого чувства внутреннего ритма у исполнителей, которое является основой, организующей танцевальные движения, источником их зарождения.

Внешняя выразительность элементов обрядовых танцев, тончайшие их пластические нюансы не являются самостоятельным рациональным порождением действий человека. Такая выразительность во многом формируется внутренним ритмом, отражая в движениях как ярких и энергичных, так и еле уловимых, более акцентированных ритмов. Без ощущения внутренней пульсации, непрерывной ритмической цепи невозможно было правильное исполнение движений традиционных танцев с сохранением их самобытных, типических черт. На первый взгляд эти танцевальные движения кажутся простыми, но на самом-то деле они трудноуловимы. Национальные танцы карачаево-балкарского народа весьма богаты выразительными средствами, которые делают их более содержательными и интересными. Эта экспрессивность создается исполнителями. При этом последние легко и свободно владеют своим телом, лишены скованности. К образным средствам относятся разнообразные жесты, движения рук, ног, головы, корпуса. Пластика танцевальных движений сложилась в глубокой древности, а устойчивость танцевальных традиций обусловила своеобразие хореографической культуры карачаевцев и балкарцев.



Народный танец Абезек (Карачай, конец XIX в.).
Из личного архива М.Д. Каракстова



Народный танец Сандыракъ. Вторая половина XIX в., Карачай.
Из личного архива М.Д. Каракстова

Типологически карачаево-балкарские танцы условно можно разделить на календарные, трудовые, бытовые, свадебные, религиозные, социальные, инициальные, исторические и “придворные” или как их называют в народе Джабаккула-тепсеуле или Ханчакъ-тепсеу/Бий тепсеу, ответвлением которого являлись Езденле-тепсеу, Ангырман-тепсеу и Билитмек-тепсеу, а также военные. Танцы различались по возрастным характеристикам и полу. Так, Адилиге-барыу исполняли исключительно мальчики, а Гоштан-тепсеу – девочки. Танец Маккуручугъа-барыу исполняла неженатая молодежь, а Джюзелейде чалыштырмакъ – пожилые мужчины, тогда как Байрымгъа-барыу женщины детородного возраста. Всевозрастной и весьма массовый характер несли в себе танцы Чоппагъа барыу, Голлу.

Анализ хореографического наследия карачаево-балкарского народа показывает, что его танцы различались по степени сакраментальности. Если



Карачаевский народный ансамбль (1930-е годы).

Из личного архива З.Б. Боташевой

такой танец как Къымсагъа-бармакъ или Къымсагъа барыу напоминает нам шаманские радения, а другие были приурочены божествам и духам, покровителям объектов и явлений природы, третьи, как, например, Абезек или как его называют в народе Къарачай-тепсеу, Сандыракъ, Тепена, Бий-тепсеу, не сохранили свою изначальную знаково-символическую составляющую. В этом смысле они представляют собой полноценные, оторванные от ритуала танцы. Так, танец Абезек, уходящий как в названии, так и в композиционных элементах, сопровождающей его музыке в древнетюркскую и древнекавказскую эпохи, является массовым с чертами, отражающими сословную дифференциацию общества. Он включает в себя полноценные танцы – Башлама Абезек, Кеси Абезек, Абезекни Тёгерек-тепсеую, Сүйгенле-тепсеу, Абезекни Тюз-тепсеую, Абезекде Джангызгъа барыу, Абезекде Бирден Истеме (Лезгинка), Абезекде Экеуден Истеме, Кеси Истеме, Ийген-Абезек. После завершения Кеси Абезек и зрители, и танцующие начинали громко произносить: “Абезегинги тепсе – Станцуй Абезека танец тюз-тепсеу”, “Абезегинги тюз-тепсеуюн тепсединг энди истемесинеда бир бар” – “Ты станцевал Абезека Тюз-тепесеу, теперь станцуй Абезека Истеме”. Если в этих танцах основным лейтмотивом является идеал человеческой стати, ловкости, знаний, то в таких танцах как Бий-тепсеу, Дёле-тепсеу отражается феодальный уклад с показом рыцарской манеры поведения.

Что же касается обрядовых танцев, то их исполнитель старается телодвижениями имитировать стрельбу из лука в объект охоты, повадки диких животных, раненой дичи, сбор диких плодов и трав, пахоту, посев, прополку, уборку урожая, молотьбу, просеивание зерна, стрижку овец, обработку

шерсти, шитье и т.д. Все это передается в хореографии условно, в изобразительно-подражательной форме. Какого бы характера ни были танцы, в них выражено художественное воплощение характера, темперамента, эстетических идеалов народа, его отношение к добру и злу как в природе, так и в общественной жизни, ощущение субстанции бытия. Кроме того, танец постоянно трансформируется, отторгая устаревшие элементы и наполняя жизнеспособные новым содержанием, придавая качественно иное значение традиционным движениям. Карачаево-балкарские танцевальные движения помогают раскрыть суть многих танцев. Например, танец “Сюзюлюб” (Тянущийся) подобен струящейся воде, т.е. исполняется плавно (без толчков), “Атыб” (стреляя), “Тыпырдаб” (дергаясь), “Ийлеп” (приминая), “Алып!” (беря), “Кётюрюб” (поднимая), “Чалыб” (скосив) и т.д.

Обрядовые танцы составляли неотъемлемую часть укоренившихся праздников, уходящих в глубокую древность и связанных с жизнью народа. Танец в обряде являлся как бы его скелетом, каркасом, функции танца здесь занимают самое главное место, т.е. они являются выразителем основной идеи ритуала. Если из действия убрать танец, то он будет выглядеть незаконченным. В обрядах танец несет многофункциональную специфику. Например, в “Хардаре” или “Хырэлдериге бармакъ/барыу” танец посвящается пахоте, “Апсаты” или “Апсатыгъа бармакъ/барыу” и “Аштотур” или “Тотургъа бармакъ/барыу” – охоте, “Кюрек бийче” – вызыванию дождя, “Элия” или “Элиялагъа бармакъ/барыу” – действиям бога войны, “Байрым” или “Байрым-Зыягъа бармакъ/барыу” – рождению ребенка, “Башил” – обряду бракосочетания, “Хычауман” посвящен погибшим на войне, “Аймуш” или “Аймушгъа бармакъ/барыу” – танец скотоводов и т.д.

К церемониальным следует также отнести танцы “Къымсагъа барыу” – шаманский танец, “Чоппагъа барыу” – посвящен громовержцу, “Голлу” – покровителю урожая и др. Обрядовые танцы карачаевцев и балкарцев составляют неотъемлемую часть традиционных праздников, уходящих в глубокую древность и связанных с повседневной жизнью народа.

Хореографическое искусство балкарцев и карачаевцев – это неисчерпаемый своеобразный источник. Сведения о нем, оставленные исследователями прошлых столетий, весьма ценны, хотя и фрагментарны. Некоторые варианты многих танцев навсегда исчезли. Несмотря на оригинальность и своеобразие карачаево-балкарской хореографии, она имеет общие черты с народами Кавказа.

В трудах археологов, историков, языковедов, фольклористов, этнографов, хореографов говорится о региональной общности в хореографии народов Северного Кавказа. Но тем не менее до сих пор не имеется планомерных публикаций по хореографии Северокавказского региона, что весьма затрудняет совокупное осмысление хореографии региона, определение общего и национальной специфики в танцевальном творчестве народов Северного Кавказа, т.е. всего того, на основе чего можно говорить о научном осмыслении таких важных фольклорно-этнографических явлений, как генетическое родство, типологическая общность, контактные взаимовлияния, региональное единство и своеобразие в исторической эволюции танцевальных жанров.

Отдельные упоминания о карачаево-балкарских танцах можно найти в работах дореволюционных авторов. Их описание находим, например, в не-

большой публикации Н.Ф. Грабовского (*Грабовский*, 1868. С. 8, 9). К сожалению, автор не приводит названия танца, однако по всей вероятности, им описан танец “Къысыр” (*Грабовский*. С. 9, 10).

Танец “Сандыракъ” имеет несколько вариантов. Краткое описание его шуточного варианта мы встречаем в книге Р. Ортабаевой. «По юмористической разработке темы к шуточным примыкает и старинная песня “Сандыракъ”, под которую исполнялся танец» (*Ортабаева*, 1977. С. 89). Более или менее обстоятельно, хотя и с отдельными неточностями, описывают карачаево-балкарские танцы И. Иванюков и М. Ковалевский (*Иванюков, Ковалевский*, 1886. С. 3).

У карачаевцев и балкарцев сохранился шуточный танец “Саулукъ” или “Джаралыны сакълагъан”, о котором писали И. Иванюков и М. Ковалевский: «Горцам известен шумный танец, который молодые девушки должны исполнять в присутствии раненого с целью не дать ему уснуть. Танец... татары (карачаево-балкарцы. – *Авт.*) прозвали его “Джаралы саклага” (верное “джаралыны сакълагъан”. – *Авт.*)» (*Иванюков, Ковалевский*, 1886. С. 20).

Из числа работ, непосредственно затрагивающих вопросы народного танца карачаевцев и балкарцев, следует назвать И.С. Щукина: «Наиболее распространенными танцами являются следующие: “Тугерек (Тёгерек. – *Авт.*) тепсеу” – танцующие становятся попарно, девица с парнем, причем последний держит девицу под руку; все пары образуют круг и двигаются против часовой стрелки» (*Щукин*, 1913. С. 64, 65). Автор оставил описание весьма популярного танца “Тюз тепсеу” (*Щукин*. С. 65). Большую ценность для изучения народного танца балкарцев и карачаевцев представляет обширный труд В.М. Сысоева: «Кроме обыкновенных песен, поющих самостоятельно, у карачаевцев существуют еще песни, которые поются во время танцев как аккомпанемент к ним. У карачаевцев употребительны три различных танца: “Тёгерек”, “Тюз тепсеу” и “Сандыракъ”. “Тёгерек” – хороводный танец» (*Сысоев*, 1913. С. 68). Далее автор пишет: «В последнее время чаще танцуют “Абезекъ”» (*Сысоев*. С. 72, 73).

О Тёгерек-тепсеу за век до В.М. Сысоева упоминал в своей работе Г.Ю. Клапрот: “Есть обычай во время свадьбы заводить круговой танец особого рода, в котором принимают участие и юноши и девушки” (АБКИЕА. 1974. С. 247). Весьма ценные сведения об этом танце приводятся также в работе Н.П. Тульчинского (*Тульчинский*, 1903. С. 205, 206). Он же указывал, что “во время танцев широкие рукава развеваются по воздуху, напоминая крылья фантастической птицы” (*Тульчинский*. С. 206).

За последние 100 с лишним лет этнографами, фольклористами и хореографами удалось собрать множество танцев и плясок, которые по количеству составляют около 100, из которых основная часть представляет ритуальные пляски, остальная, их менее 15 – полноценные танцы. Рассмотрим наиболее древние танцы карачаевцев и балкарцев, о которых еще помнило пожилое поколение.

Танец “*Аш-Тотур/Ачы Тотургъа барыу/Тотургъа барыу*”. Его исполняли около святилищ, находившихся в Карачае (Тотур-Къаяда Тотур-даригъыны) и Чегеме (Тотур-таш). Исполнители обрядовой песни-пляски выстраивались в одну шеренгу и поднимали руки вверх, обращаясь к богу неба Тейри. По команде старшего охотника они опускались на одно колено, наклонив голову

вниз — к богу земли Тейри. Просили, поднимаясь на высокие полупальцы, подняв головы вверх, обращаясь к богу неба Тейри. Охотники наклонялись вправо, влево, вперед и назад. Все исполнители шли к камню Аштотур и вставали на носки. Старший охотник произносил “Аштотур!”, и все отходили назад. Этот небольшой фрагмент танца означал обращение к божествам с просьбой, чтобы охота прошла удачно. Охотники клали на камень Аштотур стрелы и покидали его пределы, чтобы отправиться на охоту.

Другой вариант танца “Аштотур”. Предполагая, что охотник надевал маску волка и имитировал движения волка, остальные участники обряда повторяли его. При этом танец сопровождался песней: “У камня Тотура, у камня Аштотур Огонь, огонь, огонь! У камня Тотура, у камня Аштотур Огонь, огонь, огонь! Огонь, огонь, Аштотур, Если не будет гореть (огонь), мы умрем, На тебя будем смотреть недобрыми глазами, Огонь, огонь, огонь, огонь!” (Малкондугев, 1988. С. 80).

В некоторых вариантах танца камень “Аштотура” имитирует мужчину в черной бурке, который садится на колени, нагнувшись вперед. Исполнители обряда танцуют вокруг него. Костер изображался красным башлыком на шее мужчины с буркой. Когда мужчины исполняли танец “Аштотур” вокруг большого обрядового костра, то часто приближались к нему, как бы очищая себя от грехов. Они говорили, если мы нарушили закон охоты, то прости нас, “Аштотур”. После окончания танца каждый охотник оставлял в дар Тотуру что-нибудь на камне. «Когда юноша в первый раз отправлялся на охоту, мать его пекла ритуальные пироги и обращалась к божеству с песней-заговором: “Байрым, Байрым, оберегай моего ребенка. Тотур, Тотур, оберегай на скалах мою крепость (сына). От волчьих клыков, когтей рыси оберегайте, На охотничью долю его смотрите добрыми глазами”» (Малкондугев. С. 81).

Танец “Элиягъа барыу”. В Карачае и Балкарии сохранились святилища и названия мест, связанные с именем Элия (божество молнии). Такими являются Элия-даригъыны, Ачы-Элия ургъан (Карачай) и Элия ургъан (Балкария). Туда носили обильную пищу, часть поедали, а часть оставляли на камне (Малкъарлыланы бла къарачайлыланы.., 1988. С. 212). О карачаевцах и балкарцах Г.Ю. Клапрот писал: “Они утверждают, что он (Элия) часто является на вершине самой высокой горы; они приносят ему с пением и танцами в жертву ягнят, молоко, масло, сыр и пиво” (АБКИЕА. 1974. С. 245). То же самое находим в работе И.Ф. Бларамберга (Там же. С. 430). В одном из вариантов танца двое мужчин становились на колени лицом друг к другу. Появление Элии на вершине высокой горы отражался в танце: его имитировал мужчина поднятием рук над головой, которые обозначали двуглавый Эльбрус. Вокруг мужчины кружился парень в раскрытой бурке, изображая Элию.

Круговая пляска “Тёгерек-тепсеу” выступает неотъемлемой частью более грандиозного танца Абезек (букв. Рукоположение). Она исполняется как сольный (одной парой) или массовый. Первая ее часть медленная, носит оттенок лиричности, вторая — быстрая. Может исполняться и одним (как соло). Есть вариант, когда танцует одна девушка.

Танец “Голлу”. Наиболее популярным божеством урожая был “Голлу”. В честь него ранней весной устраивали ритуальные празднества с песнями и хороводами. “Голлу” в своем архаичном оформлении имел ярко выражен-

ные черты аграрного праздника, который посвящался мифологическому покровителю урожая. В приуроченной к обряду песне всячески старались воспевать щедрость, красоту, ум, красноречие божества. Он наделяется антропоморфными чертами доброго белобородого старца с зоркими глазами, в золотистой шубе. В одной руке он держит посох, в другой – отборное зерно (Малкондуев, 1988. С. 28).

Во время исполнения песни-пляски “Голлу”, выходил певец в светлой желтой шубе, изображая божество Голлу. Певца окружали девушки и парни, которые должны были сыграть песню-пляску “Голлу”. Пары становились большим кругом, который изображал солнце. Линии в танце означали борозды пахоты. Посев передается движением правой руки вперед. Боронование – вставанием на носки. Прополка – наклоном корпуса вперед и протягиванием рук вперед – вниз. Срезание колосьев серпом – наклоном корпуса вперед и вниз и рук вниз. Складывание колосьев плотными кругами самих исполнителей. Игровой вариант танца “Голлу”. Девушки раздавали парням немного зерна. Они должны были подсчитать их количество. На это отводилось какое-то время. Тот, кто первым был готов, тот и начинал танец.

Поминальная функция обряда “Голлу”. В.И. Филоненко пишет: “Голлу – древний праздник... Длился подряд несколько дней и ночей, совершались поминки по предкам: пекли пироги, жарили баранов... (уча). Лучшие куски из приготовленного предлагались покойникам. Народ думал, что в эту ночь предки выходят из своих могил и что если их умиловать пищей, то можно ближайшим летом ожидать хорошего урожая” (Филоненко, 1940. С. 86).

В.И. Лавров писал, что поминки были разорительные и справляли их в марте под названием “Голлу” (Лавров, 1969. С. 108). На танцплощадке складывали бурку и папаху так, чтобы они напоминали могилу. Около нее клали кинжал, плетку, лук со стрелой, газыри, посох, пояс, нож, башлык, которые надо было раздать участникам танца. Мужчины исполняли вокруг “могилы” танец “Голлу”. Лица исполнителей были суровы. В женском варианте танца “Голлу” клали в “могилу” покойницы кольца, серьги, бусы, браслеты, веретена, платочки, зеркало, которые также после танца раздавали участницам.

Свадебный вариант танца “Голлу”. “Если на Голлу девушка понравилась парню, то этот парень снимал шапку, надевал на голову девушке” (Холаев, 1981. С. 10). На площадку выходила девушка с “волшебным” зеркалом, которая приглашала всех парней и подружек на танец. Парни и девушки выходили, хлопая в ладоши, в знак одобрения. И выходили с разных концов сцены. Девушки становились с одной стороны солистки с зеркалом, а парни – с другой. К девушке с зеркалом подходила другая и смотрелась в него. Пока она прихорашивалась, в это время незаметно подходил парень и брал ее под руку, приглашая на танец. Оба шли неспеша, как бы тихо беседуя. Тем временем к девушке с зеркалом подходили двое девушек, также прихорашивались. Их подхватывали двое парней. Две пары шли в сторону первой пары. Так продолжалось до тех пор, пока все парни и девушки не образовывали пары. Причем каждая пара изображала какой-то образ. Если один парень был веселым, другой – грустным, третий – обидчивым, четвертый – надменным, пятый – навязчивым.

Свадебный вариант танца “Голлу” исполняли на “лобном” месте, т.е. на холме, чтобы могли видеть все жители окрестных селений. Там имеется

холм, (на видном месте) собирались девушки и парни. Когда танцевали девушки, то парни выбирали их по красоте и воспитанности. На кого выпадал выбор, называли девушкой, выбранной на тѐре. В свадебном варианте танца “Голлу” пели следующую песню: “Ойра, Голлу, ойра, Голлу! Голлу станцуют парни-красавцы, С любовью поют старухи, Ойра, Голлу, ойра, Голлу! А кто не ходит туда, его страшно хулят. Ойра, Голлу, ойра, Голлу! Весь мир возвращается с Голлу радостно, Ойра, Голлу, ойра, Голлу! О нем молвят по селениям, Ойра, Голлу, ойра, Голлу! В Голлу – игре завидуют, Ойра, Голлу, ойра, Голлу! В Голлу люди примиряются” (Шаманов, 1971. С. 116).

Танец “Байрымгѡа барыу”. Байрым или Мариям – довольно распространенный персонаж в мифологии и обрядово-культовой жизни карачаевцев и балкарцев. Байрым выступала покровительницей материнства. Почти во всех селениях Карачая и Балкарии имеются святыи места, связанные с именем Байрым. Бесплодные женщины в селениях Черекского ущелья шли к Байрым-таш в лунную ночь, несли с собой масло, мясо, яйца, хычины, мамалыгу, молоко. Они останавливались у старой могилы, именуемой *нарт кѡабыр* (могила нарта), где у края копали яму. В нее опускали принесенную пищу и золотые украшения с мольбой о сыне или дочери. После этого исполняли танец “Байрымгѡа барыу”.

Г.Ф. Чурсин отмечал: “В Балкарии в кургане Хусанты, по преданию, есть помещение с семью окаменевшими девами. Одна из них с ребенком на руках... Женщины приносили окаменевшим девам жертвоприношения: молоко, лепешки и ягнят. И в настоящее время курган Хусанты считается священным и неприкосновенным” (Чурсин, 1913. С. 80). Около церкви 14 девушек исполняли также танец “Байрымгѡа барыу”.

В Хуламо-Безенгийском ущелье существовал обычай приводить невесту к священному камню и обращаться к нему со словами: “Майрам, дай нашей снохе столько мальчиков, сколько мы бросим камней и сделаем выстрелов, кроме того, еще одного ребенка – голубоглазую девочку! После этих слов бросали камешки и производили ружейные выстрелы. Женщины приносили многочисленные дары, ложились животом на камень, ползали по нему и молились. Одни из этих женщин просили камень помочь им забеременеть, другие же, чтобы удачно прошли роды” (Азаматов, 1980. С. 153).

Н.С. Иваненков писал о камне Байрым-таш, который находится в Карачае. “Около него и теперь кладут жертвоприношения деньгами, вещами, хлебом, возносят молитвы за счастье новорожденного, за здоровье отца или близкого человека в каком-либо предприятии” (Иваненков, 1912. С. 126, 127).

В танце юноша в маске барана несет поднос мимо “беременной”, которая держит куклу. Девушки окружают ее и исполняют танец “Байрымгѡа барыу”. В конце танца юноша вручает поднос девушкам, а “беременная” ступает на шкуру барана. В карачаево-балкарских селениях Баксанского ущелья был обычай при родах ребенка резать барана, кровью которого мазали лоб ребенка. В танце на баранью шкуру кладут куклу; шкура заменяет барана, кукла-младенца.

В день рождения младенца ставили у Байрым-таш черепа быка, барана, лошади, оленя, тура, дикого козла, медведя, волка, лисы, собаки, чтобы мальчик стал известным охотником и пастухом. Затем дети в масках указанных животных исполняли танец “Байрымгѡа барыу”. Двери часовни смазывали

жиром. Вместе с детьми танцевала къртха (ясновидящая). В честь къртха звучали песни, исполнялись танцы. Кроме того, тем, кто родился в месяце Байрым-ай, и в честь жреца звучали песни, пляски.

Пляска “Шыбла”. Среди обрядов, связанных с весенним обновлением природы, в Балкарии и Карачае широко отмечали праздник первого грома. В этот день дети обходили дворы с песней: Этот месяц (у тебя) – месяц Тотур. Пусть в твоём доме всегда будет достаток, Да будет (твоя) весна доброй! Обряд Шыбла сопровождался театрализованными, зрелищными элементами: песнями, игрой на музыкальных инструментах, спортивными играми, ритуальными сценами, маскарадом в масках диких и домашних животных. Исполнителями обряда были дети, подростки и взрослые обоего пола. В это время исполнители действа обращались к божеству Шыбла с просьбой дать богатый урожай, обилие трав, хороший приплод скота и размножение диких зверей и птиц.

Исполнители свое шествие оформляли красочными сакральными предметами: знаменами с изображениями тура, волка, медведя, оленя и других животных; знамена могли заменяться масками домашних животных. Вокруг знамен исполнялся танец “Шыблагъа барыу”, сопровождали его хлопанием в ладоши, шумом трещоток (харс), барабана (даурбаз), шах-шах (типа маракас), колокольчиков (джора кьобуз). Все это делалось для того, чтобы пробудить природу своими действиями.

Танец “Чоппагъа барыу” являлся самой грандиозной и зрелищной хореографической композицией в Карачае и Балкарии, не имеющей аналога на Северном Кавказе (Каракетов, 1995). Известная поэтесса Х. Байрамукова вспоминала: “Для массовых увеселительных зрелищ мои предки выбирали... место, но так, чтобы там была большая скала. ...Выбором трудного места угождали богу, снимали свои грехи. Но, я думаю, скорее всего моим предкам хотелось показать свою удачу. Скалу эту называли Чоппа-скала. Здесь пиршествовали, танцевали, пели, играли. Но праздник не был праздником без бедного серенького козла. Его резали, жарили целиком, а затем кто-нибудь раздавал всем по куску мяса, и снова продолжались танцы – Чоппагъа барыу” (Байрамукова, 1977. С. 35).

Танец сопровождался песнями, молитвой, рифмованными артистическими движениями по кругу и хоровым припевом: “Ойра, Чоппа! правой, правой! Ойра, Чоппа! левой, левой! Ойра, Чоппа! станет семья наша полной! Ойра, Чоппа, тебе во владение – море, А мы просим у тебя двойню... К нему обращались и с просьбой о дожде: Ойра, Чоппа! дождь идет стеной. Ойра, Чоппа! урожай идет горой”.

В большом Карачае обряд “Чоппа Той” совершался вокруг священной сосны Джуртда Джангыз Терек. Саиду Шахмурзаеву удалось записать у информантов-карачаевцев во время фольклорной экспедиции в 1960 г. слова песни, исполняемой во время этого обряда. Люди, взявшись за руки, создавали большой круг и, кружась вокруг дерева, исполняли хороводную песню-пляску “Чоппа”, в которой просили у дерева, у Чоппа ниспослать на землю богатый урожай, дождливую весну, солнечное лето и теплую осень. Слова песни убеждают в том, что карачаевцы придавали Чоппу некоторые функции верховного бога: Звезды сиять заставляющее Дерево, Дождь посылающее Дерево, Урожай расти заставляющее Дерево, Золотые листья растут на тебе, Чоппа, исполняем вокруг тебя.

Обряд с наступлением весны устраивали всей общиной в ауле Учкулан, у священного камня “Чоппаны ташы”, исполняя при этом круговую песню-пляску “Эллири-Чоппа”. В танце козленка изображал парень в маске козла, а камнем Чоппы была бурка. Следует отметить, что во время данного танца хором пели гимнические песни, обращенные к Чоппа. В записях авторов XIX–XX вв. их общее количество достигает более 100 текстов. Как и в других песнях карачаевцев и балкарцев, в основе их лежит формула: “Ойра, Чоппа! Дождь идет стеной! Ойра, Чоппа! Ойра, Чоппа! Урожай идет горой!”. В танце исполнители поднимают вверх головы, как бы обращаясь к божеству Чоппа. Девушки машут платочками, прогоняют жару, они держат платочки над головой – защищаются от дождя. Танцующих обходит девушка, махая платочком, изображая проливной дождь. За ней идет другая, которая держит над головой поднос – символ богатого урожая.

Танцы во время праздника урожая “Сабан-той”. “Сабан той” (праздник пахоты) – ритуальный праздник пахоты состоял в том, что в день выхода в поле группа пахарей отправлялась на свои участки, расположенные на солнечной стороне ущелья, с парой быков и “сабан агъач” (сохой) и “къаладжук” (плугом), рано утром, чуть ли не с рассвета. Здесь начиналась праздничная процедура. Приготовившись к ритуальной пахоте, “щедрый человек” (берекетли адам) вывешивал зеленый флаг (символ пробуждающейся природы), а затем произносил молитву: С радостью нам выходить в сабан, Пусть один бросок (зерна) отрастет тысячей, Пусть Тейри благословит добродушием. Пусть сабаны изобилуют, Да к этим дням мы будем в здравии, Как дошли до черноцветия, Прожить нам и к белоцветию. Земле – влагу, мужчине – силу. Да благословит нас Тейри...

Как и многие народы, к обработке полей (сабанов) карачаевцы и балкарцы приступали после прилета жаворонков (сабан чыпчык).

Танец “Сабан той” имел множество вариантов. К примеру, и такой вариант: парень в маске с длинными усами изображал зиму, а другой – в белой одежде – весну. Между собой они боролись, и побеждал парень-весна. После чего исполняли все фигуры танца “Сабан той”.

На пахотном участке они устраивали увеселения, забрасывали борозду камнями, а из дома хозяина участка выбегали девушки в праздничных одеяниях и хором произносили слова “Гугук!” (имитация кукования кукушки). Группа пахарей, услышав слова подражательной магии, распрягала волов, приводила девиц и затевала игровую сцену “закапывания в борозду”. При этом прибежали к магическому средству повышения плодородия земли, для чего одну из девиц укладывали вдоль борозды и начинали слегка засыпать землей, а затем имитировали “впрягание”; “Старики” своими уговорами “выкупали” ей свободу. Девушки возвращались и как бы в знак благодарности приносили в поле приготовленный обед: традиционные фигурные пироги, крашеные яйца и специальную бузу – “сабан боза” (боза для поля).

Перед началом пахоты карачаевцы приносили к Джуртда Джангыз-Терек богатые жертвоприношения. Во время этих коллективных молений исполняли ритуальную песню-пляску: “Ой, Джангыз Терек – (ты) дерево жизни! Ой, Джангыз Терек – (ты) дерево Тейри! Он, Джангыз Терек – (ты) богатое дерево! Ты всесильное дерево. Он, Джангыз Терек – (ты) дерево жизни! (Ты) людям помогающее дерево, (Ты) всеми почитаемое дерево”. После коллек-

тивной песни-пляски руководитель обряда, обещая принести благодарственные жертвоприношения (къурманлык), просил у Джуртда Джангыз Терек успеха в работе и богатого урожая.

Неотъемлемой частью праздника “Сабан той” являлось торжество “Гутан”, на котором обязательной едой были сушеные курдюки и яйца (символ плодородия), а также национальные напитки буза и пиво (сыра) и различные ритуальные калачи, пироги (хычынла и т.д.), должно было быть обилие хлеба.

В танце “Гутан” первым на середину “сцены” выходил парень, держа обрядовую палку с изображением птицы “сабан чыпчык” (жаворонок). Его окружают девушки и парни, в руках некоторых юношей чучела быка и змей. “Старший” с подносом у чучела быка произносит молитву. После нее исполняют танец “Гутан”. В другом варианте танца на мальчика вешали несколько мешочков с зернами пшеницы, ячменя, кукурузы, проса, фасоли, а вокруг парня исполнялся танец. Непременным участником “Сабан тоя” был мужчина в маске козла (теке). Теке развлекал, вызывал буйный смех, веселье окружающих его людей. Резали в селах Чегемского ущелья балкарцы на праздник “Гутан” пятилетнего быка. На праздник приходила къуртха (ясновидящая), которая предсказывала будущий урожай, приплод скота, обилие трав, кого что ожидает впереди. Она гадала на пяти камушках (Беш таш). Мужчины по бараньей лопатке предсказывали хорошее и плохое.

На празднике “Гутан” состязались стрелки, всадники, сказители, певцы, музыканты, танцоры, силачи, мастера на все руки. На “Гутан” участники надевали самую лучшую одежду и украшения. Веселится и стар и млад, Каждый лучший наряд надел, Строен девушек юных стан, Славный месяц Хычауман.

На этом празднике мирились кровники, снимали траур. На камне Нартташ устанавливали зеленое знамя как символ зеленой растительности. На полотнище знамени было изображение тура. Танец “Гутан” сопровождали игрой на зурне (сырыйна) и балалайке (кьыл кьобуз). Ряженный “Теке” кричал петушиным голосом и махал руками, изображая петуха. Затем прикреплял зеленое турье знамя к ярму. Главный пахарь трижды обращался к богам Кёк Тейриси (бог неба), Джер Тейриси (богу земли) и плодородию земли Дауле/Даулет. Аксакал, умудрен и сед. Скажет: Щедрый бог Даулет! Изобилия древний бог, Дай корням животворный сок.

Пахарь опускался на колени, целовал комья первой борозды. Если мимо них проходил кто-либо, то они требовали у него выкуп, и не отпускали до тех пор, пока не получают его. Интересным зрелищем были скачки с ведрами. Тот, кто меньше прольет воды, считался победителем. Вода символизировала изобилие влаги в почве. Если в день пахоты рождался ребенок, то говорили, что урожай будет богатым и ребенок будет жить в достатке.

Танец ряженных “Шертмен”. Юноши и девушки, смеясь и шутя с ряженым “ёгюз” (бык), ходили по дворам. В каждом из них исполняли песню-пляску “Шертмен” или “Шартман”. Известив о своем приходе, желали хозяину всяческих благ: «Пусть в вашем доме звучат песни, веселье, радость, Ой, Шертмен! Пришли мы к вам исполнить танец “Шертмен”. Посмотрите на нас, как мы танцуем “Шертмен”. Пусть будут дойные ваши коровы, Шертмен! Пусть будут ваши поля урожайными, Шертмен! Пусть леса будут с оби-

лием дичи, Шертмен! Пусть будут реки и озера полноводными, Шертмен! Все танцуют веселый танец “Шертмен”».

В середине круга танцующих находился парень в маске быка, который руководил танцем “Шертмен”. Он держал украшенную палку с лентами и дирижировал танцем. Рядом с ним стояли музыканты, играя весело и громко. Чем громче они играли, тем больше смеялись участники обряда (считалось, что громкий смех магически действует на будущий урожай и приплод скота). Хозяева дома, куда приходили участники обряда, разводили большие костры.

Участники обряда желали счастья снохе, дочерям, сыновьям, старикам, детям, родственникам, соседям и другим: “Пусть замуж выйдет (ваша) дочь, Шертмен! Пусть женится (ваш) сын, Шертмен! Пусть у вашей снохи будет много детей, Шертмен!”. Здесь же исполняли сценки сватовства и рождения ребенка. После чего получали подарки.

На призывно-заклинательную функцию первых указывает древний припев, который многократно повторялся: “Шартман, Шартман, Свой весенний день поверни к нам”. В благожелательных же песнях этого цикла испрашивается общее благоденствие: “Шартман, Шартман, поющие (Шартман) идут, Ой, Амин! (Да) пусть будет ваше лето добрым (счастливым), Ой, Амин! Пусть всегда будет достаток в вашем доме, Ой, Амин! Да пусть большой приплод даст ваша скотина, Ой, Амин! Да пусть ваши сараи заполнятся телятами, Ой, Амин! Да пусть уродится у вас богатый урожай, Ой, Амин!”.

Танец косовицы “Зыма”. Танец, который исполнялся перед косовицей и по его окончании, назывался “Зыма”. В нем принимали участие группа парней и девушек, составляя пары. В.Я. Тепцов писал: “К сенокосу готовятся целую неделю. Молодежь празднует и веселится, бродя с гармоникой и песнями по аулу. Ночью же собираются у какой-нибудь девицы в доме и танцуют до зари... Старики на сходах определяют день начала сенокоса. Наступает желанный день, и аул подымается в поход с песнями, гиканьем, скачкой, пляской, кто пешком, кто верхом”.

В “Зыма” танцоры образовывали сначала маленькие, затем выстраивались большим полукругом, где парни протягивали руки к девушкам, чтобы принять от них войлочные шляпы. Но девушки прежде хотели, чтобы они исполнили сольные партии. И вот на середину полукруга выходила пара. Парень исполнял свой танец, а девушка, держа шляпу, кружилась вокруг него. Когда танцор заканчивал танец, девушка вручала ему шляпу. Первая пара, закончив свою партию, отходила на свое место. Затем на площадку выходили две пары, потом три пары и т.д. Получив шляпы из рук девушек, парни вместе с партнершами покидали площадку.

Исполняли танец “Зыма” под звуки свирели (сыбызгъы). Здесь же парни соревновались в силе, стараясь сломать берцовую кость. На вершине шестиметрового столба прикрепляли пучок зеленой травы, играющие должны были достать с него по три травинки. Столб был очень гладкий, и подниматься на него было весьма трудно. Тот, кто доставал три травинки, в награду танцевал с самой красивой девушкой.

Танец с мечом “Сырпын” являлся танцем воинов, которые показывали приемы фехтования, а рисунками танца – наступление, окружение, пленение врагов и большую добычу.

Танец сватов “Солман”. Сваты играли весьма важную роль в брачном союзе жениха и невесты. В танце “Солман” на площадку выходил парень в роли старшего свата и хлопал в ладоши, приглашая всех на танец. Со всех сторон выходили парни и девушки в роли сватов. Затем они составляли пары, причем каждая исполняла свою партию, не повторяя других. Этот вариант начинался парами под руку, где парень правой рукой брал под левую руку девушку. Через некоторое время парни и девушки танцевали на расстоянии, не касаясь друг друга. Обе части исполнялись в лирическом ключе. Третья часть танца была подвижного характера. В финале на площадку выходила девушка в роли матери невесты, которой дарили подарки – кольцо, браслет, серьги, бусы, монеты, платок. За ней парень в роли отца невесты, которому преподносили бурку, бешмет, черкеску, рубашку, башлык, кинжал, ноговицы, плетку. Отец и мать исполняли вариант “Келечиле”. Во время танца все сваты хлопали в ладоши. Закончив танец, родители приглашали сватов в “дом”, и все покидали площадку, имитируя прием в доме.

Танец “Тепена” имеет несколько вариантов, но главными являются трудовой и свадебный. Трудовой вариант танца “Тепена” отразил процесс строительства горских жилищ. Его строили с помощью жителей (маммат/изеу) селения. Оказать ее являлось святой обязанностью, независимо от родственных отношений и социального положения. Если семья не могла накормить всех тех, которые пришли помочь, то они приносили с собой пищу и орудия труда. Каждый участник “изеу” старался от всей души помочь строящимся.

Окончание строительства дома отмечали торжественно, заканчивая общественным пиром. Старейшина произносил здравицу в честь всех, кто принимал активное участие в “изеу”, в честь семьи, родственников, соседей. Если в доме был сын, который собирался жениться, то ему желали удачной женитьбы. А если девушка должна была выйти замуж, то удачного замужества. Жители дарили посуду, орудия, баранов, волов и другую живность, чтобы семья быстрее встала на ноги. Юрий Асанов отмечает: «Когда стройка подходила к концу, т.е. утрамбовывали крышу, люди вокруг очажного отверстия исполняли танец “Тепена”, который сопровождался песней».

Танец имел следующий рисунок: танцоры, взявшись за руки, становились в круг и, закинув “калачиком” правую ногу выше колена или вокруг очажного отверстия вначале вправо, затем, сменив ногу, влево, и пели:

Ои-ра, Ой-ра, Тепена, Возьмем правую ногу, Положим выше колена, Пойдем выше колена, Пойдем по кругу вправо, Танцевать Тепена.

В некоторых ущельях танец “Тепена” именуется “Изеу”.

Танец “Тюз тепсеу” (танец приглашения или танец знакомства), являясь частью танца Абезек, нередко исполняется как отдельный танец на всех торжествах. В древних вариантах участвовало от 1 до 21 пары одновременно. Подобные варианты исполнялись в строгой последовательности фигур и па. Тот, кто нарушал этот ритм фигур, выходил из круга.

Танец “Джортуул” исполнялся перед военным походом и после него. Он имеет множество вариантов. В одном из них участвуют только мужчины, а в другом – мужчины и женщины. Мужской вариант исполнялся двухъярусным кругом вокруг зажженных костров. В танце использовалось изображение головы волшебной лошади нартов Гемуда. Здесь участвовали мужчины, которые отличались силой и ловкостью. Танцоры нижнего круга брались за

плечи или за пояса друг друга. Получалась как бы сплошная круговая стена, скрепленная переплетенными руками. Верхний круг мужчин взбирался на плечи нижнего круга: двухъярусный круг напоминал оборонительную боевую башню. Круг двигался вправо и влево: в начале медленно. Затем темп наращивался. Распорядитель танца (бегеуль) вливал бузу в рот нижнему кругу мужчин. Мужчины верхнего круга брали рог с бузой и, освободив одну руку, пили ее. Если нижний круг уставал, то верхний спускался на землю. Теперь участники нижнего яруса менялись местами с верхним. Движением двухъярусного круга и сменой ярусов руководил распорядитель танца, который взмахом меча указывал, что делать. Иногда меч заменяли флагом нартов.

Здесь приведена только часть танцев, бытовавших в Карачае и Балкарии. Наиболее известными из них являются Абезек, Сандыракъ, Эрирейге барыу, Къымсагъа барыу, Маккурчугъа барыу и многие другие, большинство которых ныне не исполняются и сохранились фрагментарно в памяти пожилого поколения, часть же, причем немалая, утеряна безвозвратно и лишь упоминается в устном народном творчестве народа. Тем не менее к собранным за последние 50 лет танцы и пляски карачаевцев и балкарцев пополнились большим количеством образцов, показывающих разнообразие и богатство их хореографического наследия и танцевального фольклора.

5. НАРОДНЫЙ ТЕАТР

Богатое и разнообразное обрядовое искусство карачаево-балкарского народа, насыщенное танцами, пантомимой, диалогами, маскированием и т.д., словом, всеми теми элементами синкретического действа, характеризующими театральное искусство, стало впервые фиксироваться этнографами и фольклористами XIX–XX вв. С.-А. Урусбиевым, М. Дудовым, Х.О. Лайпановым, А.З. Холаевым, А.И. Караевой, Ф.А. Урусбиевой, И.М. Шамановым, А.А.-К. Ортабаевой, М.Ч. Кудаемым, Х.Х. Малкондуевым, Т.М. Хаджиевой, М.Ч. Джуртубаевым, М.Д. Каракетовым, С.И. Семеновой и др.

Карачаево-балкарское народное искусство формировалось на территории Центрального Предкавказья, вобрав в себя как местные, древнекавказские, так и древнетюркские материальные и духовные культурные традиции.

Карачаевцы и балкарцы ко времени принятия христианства, а затем ислама уже имели собственное представление о роли и месте зрелищ и искусства преобразования человека в другое существо. Запреты на изображения человека и животных, предписанные священным Кораном и принятые карачаевцами и балкарцами как мусульманами, определили направление развития их изобразительного и театрального искусства по пути совершенствования искусства слова – поэзии, построения диалогов, декоративно-прикладного искусства, танца, церемоний, иносказаний. Иначе говоря, пуританство ислама укрепляло у народа интерес к музыке, поэзии, литературе.

Истоками театрального искусства являлась достаточно развитая система зрелищных представлений, в которых принимало участие все карачаево-балкарское население: каждый член общества знал, что он должен делать на этих зрелищах. Постепенно в ходе развития духовной культуры, диффе-



Карачаево-балкарские маски (по З.Б. Хабичевой-Боташевой)

ренциации общества на сословия в среде аристократии начинается выделение признаков театрального искусства как самостоятельного жанра. Данное явление мы наблюдаем в верхнекубанских обществах Большого Карачая, в котором появились закрытые сценические постановки среди биев или князей и дворян или узденей. Особенно это проявляется в теневых спектаклях *Саркѣзмеш*, проводившихся в специальном помещении со сценой, актерами и зрителем.

К бытовавшему среди аристократии театрализованным представлениям относятся образы *хан-карачай* – вельможи, обладающего тайным языком, *карачи* – жреца, владеющего тайными знаниями. В фольклоре карачаевцев и балкарцев, так же как кумыков, крымских татар, казанских татар и других понятием *карач*, *карачи*, *карачей* и *карачай* связан с феодальной знатью, которые наряду с выполнением социальных функций и организацией и отправлением религиозных ритуалов и культа, являлись знатоками и хранителями свода законов. Самоназвание *карачайлы* и название страны *Карачай* в народе также связывают с обозначением социальной, политической и религиозной верхушки.

К понятию *карачай* (*карачи*) относили также *къараны бильген*, т.е. людей, которые не просто умели читать и писать, а знали тайны природных явлений, человеческих отношений. Это были избранные, так называемые посвященные, жрецы, имеющие и сохраняющие эзотерические знания определенной части социума, демонстрирующие их только во время культовых зрелищ, а также хранители правовых норм. Наличие в театральном искусстве такого персонажа, как *карачи* говорит о былой насыщенной обрядово-культовой жизни карачаевцев и балкарцев, о выделении из народных зрелищ аристократического театрального искусства.

Что же касается народного театрального искусства, то оно сохранило нерасчлененность образного сознания, помогало выживать в трудных исторических и природных условиях и сохранять цементирующие начала народной духовной культуры.

Истоки зрелищных представлений. Истоки народного театра карачаевцев и балкарцев восходят к ранним культовым обрядам и игрищам, своеобразие развития которых определяется особенностями эволюции его общественной жизни. В карачаево-балкарском фольклоре мы находим богатый материал, в котором отразились театральные представления народа. Таковы тенгрианские ритуалы и дифирамбы, а также трудовые, охотничьи и героические песни, нартские сказания, обряды и игры, связанные с культом козла и других священных животных, культом предков, аграрные празднества, свадебные и похоронные обряды, детские игры, кукольные представления и т.д.

Так, в трудовых песнях солист запекает, а мужской хор ведет свою независимую партию – *эжиу* (многоголосное сопровождение), которая интонационно может поддерживать певца или как бы вступать с ним в спор, что говорит о содержании в них диалога, соревнования. Ритм песни в таком случае как бы нарушается, становится подвижным, разнообразным, и это нарушение, дробление темпо-ритма вносит в композицию песни напряжение, драматизм, элемент игры.

Женские песни, как правило, распевали без солиста, хором. Анализ исполнения песен, посвященных покровителю крупного рогатого скота Долау, благородных животных и охоты Апсаты, покровителю ткачества Инай, покровительнице орудий шитья Барас-Кызы (христианский образ Параскевы Пятницы) и др. Согласно приметам, существующим и поныне, запрещается в среду (Барас-Кюн) вдвигать нитку в иглу, так как если это сделать, то Барас-Кыз накажет за беспокойства богини в ее день.

В тенгрианских мистериях, отраженных в алгышах, гимнических песнях закладывались основы возникновения драмы и театра в виде трансцендентного исполнения дифирамбов или обращений, посвященных верховному богу Тейри и другим богам, которые обогатили пантомимические пляски содержанием, в свою очередь получив выразительную действенную форму театрального зрелища (Авдеев, 1959. С. 222).

Все церемонии карачаевцев и балкарцев, посвященные чествованию божеств, сопровождаются до мельчайших элементов регламентированных ритуальных “представлений”: в них наличествует конфликт, есть противо-



Писатель и организатор театра Г. Гебенев
(1888–1982)

поставление – два образа, два характера: человек и божество. Посредником между ними выступает запевала, который должен обладать “актерским” талантом, ораторским искусством (*сѣзмешге баш болгъан*, или *сѣзмешге уста/сѣзенекли адам*) и направлять и корректировать настроение людей.

О театрализованных зрелищах можно узнать из карачаево-балкарского нартского эпоса. Нарты, герои эпоса, проводили жизнь в поединках, борьбе с внешними врагами, и в этих походах их сопровождали *джырчы* (певцы), своеобразные летописцы, которые сочиняли и исполняли песни о героизме и благородстве нартвов. Одним из главных сюжетов эпоса является момент соперничества: кто лучше, кто умнее, кто сильнее. Для проведения зрелищ существовал определенный день, который так и назывался – “день поединка”. В словесных дуэтах, диалогах между нартами народ видел поединок, который присутствовал в жизни людей.

Согласно эпическим сюжетам, у нартвов были специальные места, где проводились различные действия зрелищного характера. Такие места могли находиться во дворе или на открытой поляне и назывались *тѣртгюл* (букв. “четырёхугольник”) – условная сцена, отграниченная от зрителей каким-либо предметом: цепью, палкой, а также воображаемой линией (*Тулъчинский*, 1983. С. 24).

В нартских сказаниях можно обнаружить элементы кукольных представлений, выделить принцип построения героико-драматических сюжетов, которые в дальнейшем стали основой традиционного литературного произведения.

Корни театрализованных зрелищ встречаются в архаическом весеннем обряде “Голлу”, посвященном воскрешению природы, в котором ряженный в маску козла в течение представления имел все привилегии божества (*Холаев*, 1981. С. 6–10; *Филоненко*, 1940. С. 86). Это было веселое шумное карнавальное действие, перемежающееся сценами грубо-гротескного и ликующе-радостного характера. Во время представления допускалось невозможное: бедняку можно было посвататься к дочери князя (называлось это *сюек ауштургъан*, т.е. “обмен костью”, переход черной кости на белую кость, т.е. аристократическую) или дворянина (узденя), мужчинам – надевать женское платье, девушкам – мужское и т.п. (*Шаманов*, 1989. С. 30, 31).

Лейтмотивом коллективного обрядового действия становилось “отрицание культуры, временный отказ от многих культурных установлений”, на время праздника снимались “противопоставления, актуальные для общества в обычное, профанное время” (*Тресков*, 1963. С. 32).

Одним из развитых жанров карачаево-балкарского фольклора является героико-историческая песня, которая “сочетает в себе элемент лирики, эпоса и драмы” (*Караева*, 1966. С. 39). В этом легко убедиться, ознакомившись с содержанием большинства из них. В таких песнях, как “Барак”, “Ключюкле-ри”, “Хан джашы Ачахмат”, “Канамат”, “Кара-Мусса”, “Ачей улу Ачемез” (Карачаевские народные песни. 1969. С. 57, 86, 87, 90) и других, содержится богатый материал для определения в них элементов драмы.

Особое значение в карачаево-балкарских обществах имели турниры богатырей (*къарчаны-оюнлары*). Проводили эти турниры в местности Кюннум-Къала, располагавшейся на границе земель Учкуланского и Картджуртского обществ в день поминовения умерших (*къонакъ-кече*). Турнир сопровождался

хоровым пением (*бир таушдан/бир кьолдан тартмакъ*). Посередине площади (*майдан*) приносили в жертву покровителю зрелищ Шырданланы Насиран-бию или Насиран-Ходже козу. После по указке распорядителя турнира (*гекги-хут*), который к тому же являлся представителем верховного князя в обществах Карачая и Балкарии, в землю втыкали огромный меч *кёчёргюкьылыч*, или *сапран-кьылыч*, и с громкого выговора слов “*тарх-тургъан башланды*” объявляли о начале турнира. Как правило, данные турниры проводились на мечях. На турнире бывали погибшие. Победивший от жены князя получал приз “бийчеден уча” – коня и доспехи. Иногда победителя могли поощрить землями.

Многие карачаево-балкарские фольклорные тексты изобилуют приметами драматического жанра. Это дало возможность народным певцам эпических (*нарттайчы/нартакъайчы*), историко-героических, исторических, походных, лирических (*халкъ джырчы*) песен, сказочникам (*джомакъчы/таурухчу*) развивать и совершенствовать свое профессиональное мастерство на поэтических турнирах (*айтыш*). Многочисленные эпические и лирические тексты сохранялись благодаря специфическому способу: *башчылыкъ/ежиу* (соло/групповое сопровождение), способствовали запоминанию содержания и мелодии, развитию импровизационной и исполнительской техники певцов и поэтов.

Состязания певцов (*джырчыла*) проходили при большом скоплении народа. К этому дню специально готовились как сами певцы, так и зрители: шились красочные костюмы, обновлялся репертуар. Певцы должны были продемонстрировать перед аудиторией свой поэтический и импровизаторский дар, находчивость, вокальные данные, знание народных поэтических традиций. В истории карачаево-балкарской культуры сохранены имена победителей-джырчи – Каспот Кочкаров, Аппа Джанибеков, Ёрюзмек Меккяев, Кязим Мечиев, Исмаил Семенов и др. (*Маммеев*, 1973; *Хабичев*, 1986; *Ортабаева*, 1995).

Для привлечения внимания зрителей джырчы использовали приемы эмоционального воздействия: мимику, жестикуляцию, изменение голоса, перевоплощение и т.п. Диалогический, полемический характер выступления певцов закладывал основы как профессионального театра, так и национальной драматургии.

Айтыш часто превращался в захватывающее действо, где зрители переживали эмоции, характерные для театральных представлений. Не отставали в своем мастерстве от джырчы и *джомакчы* – сказочники. Некоторые из них знали до несколько сотен сказок, как, например, Джумук Каншауович Каракетов. Джомакчы использовали различные костюмы, музыкальные инструменты, маски и кукол. Не случайно говорят в народе: “...эл берген джомакъла”, т.е. “волшебные сказки, за которые отдавали селения” (*Алиев*, 1984. С. 10).

Волшебные сказки, загадки, пословицы требовали соблюдения только им свойственных правил исполнения: их нельзя было произносить днем, даже детям запрещалось в суете использовать их. На волшебные истории было наложено табу, как на все, что имеет тайну происхождения. Только после работы, когда все сделано за день и подготовлено к утру и все свободны, независимы и чисты, можно смело слушать джомакчы – рассказчика занимательных историй. “Тот, кто рассказывает волшебные сказки днем, без штанов останет-

ся”, – утверждает народная пословица (*Алийланы С.*, 1984. С. 12). Эстетический и визуальный ряд состязаний джырчы и джомакчы впоследствии был унаследован профессиональной сценой. По мнению В. Прёле, исполнение народных песен отличалось зрелищностью, живостью, наглядностью (Карачаево-балкарский фольклор... 1983. С. 314).

В Большом Карачае театрализованные состязания сказителей-певцов были необыкновенно популярны, на которые собирался народ из всех карачаево-балкарских обществ, ногайских и адыгских селений, Грузии, Абхазии. Здесь до 1880-х годов проходили также состязания с театрализованными элементами по игре на музыкальных инструментах, конкурсы красавиц. Известны победительницы таких мероприятий – Ингичке Биджиева (по танцам и красоте сана), Байдымат Бостанова (жена дворянина Алия Абукова, по игре на гармонике), Абат Каракетова (жена князя Маджира Карабашева, по игре на горской арфе и красоте), Салимат Долаева (жена дворянина Исмаила Шидакова, по красоте и игре на гармонике) и др. Разнообразие жанров устного поэтического творчества, фольклорные традиции, исполнительский арсенал народных певцов и сказителей заметно обогатили сценическое искусство карачаевцев и балкарцев.

Культ и образ козла в обрядово-игровых представлениях. Наибольшее развитие искусство преобразования человека в другое существо у карачаевцев и балкарцев получило в обрядах, в которых присутствовал человек в масках волка, медведя, козла, образ которых выступал носителем представлений о небесном мире, космосе. Наиболее популярным среди них был образ козла.

В древности действие строилось вокруг самого животного, впоследствии животное заменили или его шкура, или чучело, или ряженный в маске козла. Древнейшие памятники карачаево-балкарского фольклора (охотничий и нартский эпос) указывают, что в честь почетных гостей резали обязательно козла, подтверждая исключительность и избранность этого животного в духовной культуре народа (Карачаевские народные песни. 1969. С. 47; Карачаево-балкарский фольклор ... 1983. С. 199–201).

В культовых обрядах определенную роль играли и другие животные, как, например, бык, олень, корова, лошадь (*Мизиев*, 1991. С. 151–153). Их рога или черепа закрепляли на шестах забора или прикрепляли над дверью дома для отвращения злых духов. Однако особую роль в обрядово-культовой жизни карачаевцев и балкарцев благодаря своей сакральной субстанции играл именно козел.

Карачаево-балкарские обряды, в которых имелись замаскированные под козла исполнители, получили название *теке-оюн* (*теке* “козел” + *оюн* “игра”) (КБРС. 1989. С. 618). Оно имеет и другие архаичные названия – *кёчек* или *гёченек/гочанакъ* (от *кечи* или *гёче* “коза”) (Древнетюркский словарь. 1969. С. 291). Культ козла связан с земледелием. В Карачае и Балкарии вплоть до начала XX в. существовал обряд, называемый “Чоппа-той” или “Чоппалада той-оюн”, посвященный громовержцу Чоппа, богу плодородия Дауле и богу изобилия и обмолота Эрирею, устраиваемый весной, когда пробуждается природа, т.е. в Новый год. Начало года карачаевцы и балкарцы отмечали весной, в марте, в день весеннего равноденствия.

В этом архаическом синкретическом обряде очевидны зачатки драмы и трагедии. На это указывает композиция обряда, обособление образа индиви-

дуального исполнителя – жреца, который по ходу действия перевоплощался в образ сакрального животного (*Каракетов*, 1995. С. 225–231). В названном обряде отразились не только специфические проявления социальной культуры, но и истоки зрелищных традиций карачаевцев и балкарцев.

Обряд “Чоппа-той” или “Чоппалада той-оюн” имеет исключительно большое значение для духовной культуры карачаевцев и балкарцев. В нем сосредоточена огромная информация о знаниях народа, его этике и эстетике, древнейших связях с мировыми цивилизациями. Если в период зарождения театрализованного обряда начинался вокруг живого козленка *Чоппа-улакъ*, то впоследствии он был сначала заменен его шкурой и чучелом, символизирующим умершего и возродившегося бога плодородия, а затем в играх и празднествах его сменил человек в маске козла или кукла. Это так называемый ритуальный обман, симпатическая магия, когда кого-то, приносимого в жертву, заменяют каким-либо предметом-символом, так называемая магия по сходству (*Новый энциклопедический словарь*. 1914. Т. 22. С. 307).

В театрализованных представлениях исполнители именовались в зависимости от маски или той роли, которую они играли в обществе. Таковы: *теке*, *бегеул*, *кепчи/кепинекчи/гяпчи*, *зыкгыл*, *алымчи*, *маймул*, *бусхул*, *масхара*, *кука* или *кызтеке*, *тотайла*, *гепсоркъа*, *гойбашчы*.

Бегеул – обязательный персонаж карачаево-балкарских зрелищных действ. Поначалу он был облечен в маску козла, но впоследствии надобность в сокрытии лица отпала и бегеул занял место общего руководителя веселья. Во время танцев *бегеул* с большим и длинным посохом то отгонял собравшуюся толпу, прикрикивал на танцующих, пускался сам плясать. Иногда в два-три прыжка он оказывался посередине площадки и, остановившись прямо в упор перед танцующей парой, заграждал ей дальнейший путь своим посохом; парочка останавливалась, и кавалер медленно отправлял руку себе за пазуху, доставал оттуда кошелек и платил за свадебный пропуск; получив “выкуп”, *бегеул* быстро удалялся, поднимал вверх руку, показывал всем достоинство полученной им монеты, прятал их и, очутившись вновь около толпы, успевшей в его отсутствие нахлынуть за указанную *бегеулом* черту, без милосердия бил переступивших ее по ногам. Слышались всеобщий смех и брань тех, кому досталось от строгого блюстителя порядка. Собираемый *бегеулом* выкуп шел в пользу музыкантов (*Грабовский*, 1868. С. 10, 11).

В то же время *бегеул*, исполняя также функции глашатая, объявляя имена почетных гостей, победителей игр, танцев и т.д., следя за порядком в танцевальном или игровом круге, являлся главным организатором зрелищного действия. *Бегеул* – организатор и ведущий праздника, и многое зависит от его общительности, находчивости, умения убеждать, чувства юмора и фантазии. Он был готов ко всем неожиданностям, которые могли преподнести народный темперамент и юмор (*Саракуева*, 1999. С. 270). Он выступал не только как режиссер, но и как актер-импровизатор, действующий находчиво и свободно. *Бегеул* мог превысить свое положение и назначить “наказание” самым непослушным в виде исполнения номеров гротескового характера (*Саракуева*. С. 270, 271).

Рядом с *бегеулом* находился *семен*, именовавшийся еще *алымчы* – “собираатель выкупов”. Кроме *бегеула* и *теке*, в торжествах присутствовали танцоры, певцы, сказители, акробаты, шуты, которым позволялись разные

вольности и импровизация. Для развлечения молодежи во дворе обычно отводится специальная площадка (как сцена), с четырех сторон обнесенная железной цепью, которая использовалась как оберег, и все, что происходило внутри ограждения, считалось неприкосновенным, сакральным. Такие площадки делали и в кунацкой, в отдельном гостинном доме или комнате для гостей у представителей высшего сословия биев (князей) и узденей (дворян). Для зрителей старшего возраста – мужчин и женщин, выносили деревянные скамейки и устанавливали их напротив друг друга. Молодежь стоя (поскольку при старших сидеть не полагается) наблюдала за происходящим или участвовала в представлении. Существовали специальные развлечения (*оюнла кёргюзтген*), устраиваемые для гостей, в которых принимали участие музыканты, певцы, сказатели и т.д. Князья любили устраивать между собой словесные турниры: предлагалась определенная тема, у которой были противник и защитник, и двое соревнующихся должны были использовать все свое мастерство, чтобы зритель принял его версию. Это развивало речевую культуру, учило импровизации, помогало обретению навыков воздействия на зрителей. Подобные диспуты назывались *акъ сюек-оюн* (“представления белокостных”, т.е. князей) (ПМ З. Боташевой. 1973 г. Инф.: М.Б. Кагиев, Ф.Б. Крымшамхалова и С.С. Чипчикова).

Участие представителей княжеского и узденского сословия в народных *теке-оюн* в качестве почетных людей давало основание для начала игрища. Представителя знатных узденей (сырма-ёзденле) за непосредственное участие в таких торжествах могли серьезно наказать, например, прилюдно привязать к арбе и прокатить его по селу.

Существовал единственный праздник, когда им позволялось нарушать табу своего сословия, и это нарушение даже поощрялось, поскольку символизировало “возврат” человека к природному состоянию, временный отказ от многих культурных установок. Участие в этом празднике подразумевало обязательное ношение маски. Речь идет о древнейшем празднике *Голлу*, проходившем в последней декаде марта. Праздник этот длился несколько дней и ночей и посвящался божеству плодородия и предкам (*Холаев*, 1981. С. 6–10), который впоследствии превратился в праздник встречи весны без религиозного содержания. Кульминацией торжества был день накануне весеннего равноденствия, когда, по поверью, к людям приходили их предки, – *нарт кьобхан кече* “день, когда воскресают нарты” (*Нарты*. 1994. С. 151–154; *Филоненко*, 1940. С. 86). Правда, данное явление обнаруживается в Черекской Балкарии, тогда как в Карачае обряд Голлу или Гюл-Голлу разделяли на две части – обряд среди знати и народный обряд. Как правило, в Большом Карачае его проводниками являлись многодетные женщины. Также в Карачае на данных обрядах готовили блюда из мяса петухов.

В то же время и в Балкарии и в Карачае праздник носил ярко выраженный карнавалый характер: неизменные замаскированные затейники позволяли себе любую вольность. Обрядовое действо “Голлу” представляло плодотворную почву для установления контактов с фантастическим, потусторонним миром, для творческого самовыражения.

И бегеул, и теке носили маску козла, приготовленную из войлока, из которого делались большие дугообразные рога, а из длинной шерсти козла – белая борода. К рогам обязательно прикреплялись различные бубенчики и

монеты, треугольные железные пластинки, которые при движении ряженого звенели и переливались на солнце. На маску нашивались яркие куски материи, чаще красные, желтые и т.п. Маска придавала им таинственности, один ее вид должен был действовать на зрителей магически, напоминать о сакральной связи с космосом.

В роли *кепчи/гяпчи* или устаревшее *кепинекчи* обычно выступала группа ряженных, в различных костюмах и масках. Их искусство заключалось в том, чтобы замаскироваться как можно лучше, дабы их никто не узнал. Кепчи могли использовать маску любого животного, но не теке (козла). Маски иногда носили сатирический характер, а иногда устрашающий. Некоторые исследователи не вникают в тонкости функции ряженных и объединяют два понятия в одно: *кепчи-теке*. На наш взгляд, это глубоко неверно, поскольку, как отмечалось выше, между ними есть существенная разница. Теке – это сакральная фигура, которому была позволена полная свобода действий. Он мог допустить любую вольность, даже такую, которая в горском этикете запрещена, тогда как кепчи – обыкновенный персонаж в любой маске. На празднике никто не имеет права обижаться на теке или не выполнить его приказаний, пусть даже оскорбительных. Кепчи же – замаскированные в разные образы спутники дуально-сакрального шута *аксакал-теке*. Чаще всего они надевали на себя вывернутые наизнанку шубы, мазали лицо сажей и т.п.

Изменение облика, покрытие лица маской древний человек отождествлял со смертью, снятие маски – с возрождением. Карачаевцы и балкарцы и сейчас об умершем говорят *ауиду*, т.е. “при переходе в иной мир поменял обличье, образ”. Элементы перевоплощения, маскировки сохранились во многих обрядах и представлениях карачаевцев и балкарцев, в которых “маски выполняли роль социальной корректности, формировали систему ценностей через проведение художественного начала, являлись формой самосознания” (Толишин, 2007. С. 23).

Танцы с переодеванием в шкуры зверей, перевоплощение жрецов, переодевание мужчины в женское платье, нарядение лягушки, осла, козла и другое – все это воспринималось как оживление духа предков, и тем самым диктовало нормы и правила соответствующего поведения.

Зыкгыл (“нищий”) и *бусхул* (“оборванец”) – участники потешных зрелищ, которые надевали на себя рваную одежду, составляя группу ряженных. Их целью являлось спровоцировать на общение какую-нибудь приличную девушку, обычно самую разодетую. Контраст в их убранстве был разительный, и зыкгыл и бусхул старались задержать на нем внимание зрителей, прибегая при этом к пантомимической импровизации. Они также являлись помощниками аксакала-теке. Зыкгыл и бусхул приставали к людям с просьбой о милостыне, но их жалкий и безобразный вид не должен был никого отталкивать (ПМ З. Боташевой. 1973 г. Инф.: Ш.К. Эбзеев).

Зимой зыкгыл и бусхул надевали на себя вывернутые наизнанку шубы, папахи либо закрывали лица платками, либо мазали их сажей; летом придумывали что-нибудь подобное. Под шубой они прикрепляли к поясу деревянный или войлочный фаллос. Зыкгылы являлись мимами, комедиантами, по своим функциям близкими к сатирам, сопровождавшим бога Диониса. Они были своеобразными шутами, скоморохами на праздниках, которые должны

были развлекать участников праздника и, как приближенным к аксакалу, им также позволялись вольности. Зыкгыл и бусхул являлись мастерами импровизаций, веселого розыгрыша и искусной маскировки. Редко кому удавалось узнать в замаскированном нищем своего односельчанина. Стремясь разоблачить зыкгыл (бусхул), зрители воровали его и раздевали, а затем с насмешками изгоняли из компании ряженных. Тот, кому не удалось избежать разоблачения, пополнял ряды зрителей, но и тогда над ним не переставали подшучивать (Там же).

Идентична им роль другой группы ряженных под названием *маймул* (“обезьяна”). Они были не столько мимы, как первые, сколько искусные пародисты, умеющие точно копировать особенности поведения зрителей, имитировать голоса и жесты. Посредниками между зрителями и маймулами выступали озорники – *къамсыкъчы*, молодые юноши, вдохновленные выступлениями самодеятельных актеров. Они провоцировали зрителя на диалог, и тот видел себя как бы со стороны, вместе со всеми веселясь над тем, как ловко его провели камсыкчи (ПМ З. Боташевой. 1973 г. Инф.: Х.А. Аджиева (г. Карачаевск), М.Ш. Багчаева (г. Кисловодск)).

Особо примечательными в группе кепчи были персонажи *кука* или *къызтеке* и *эркек масхара*, воплощающие образы женоподобных юношей и мужеподобных девушек. Роли последних после принятия ислама исполнялись только лицами мужского пола, и их комичные, нарочитые действия и диалоги между собой или со зрителями вызывали бурную реакцию участников зрелища (ПМ З. Боташевой. 1973 г. Инф.: Г. Гебенев (г. Черкесск), Ю. Чотчаева (село Даусуз Зеленчукского района КЧР)).

В шествиях ряженных участвовали также женщины. После окончательного принятия ислама женские персонажи исчезли из свиты аксакала. Аксакал называл эту группу ряженных женщин *тотайчыкъла* “тетушки” (ПМ З. Боташевой. 1973 г. Инф.: Ш.Ш. Холамбиева (1911–2005), г. Черкесск, КЧР; ср. также: *Студенецкая*, 1974. С. 85). Мужчины, принимающие участие в свите аксакала, имели название *олила* (*Студенецкая*. С. 85)).

Следует отметить и наличие специальной “охраны” (*тенг-джыйын*, *тенг-доюн*, *джыйын*, *нёгерлери*) среди ряженных, которые были снабжены или длинными палками, или цепями. В случае надобности они загораживали ряженных цепями или палками, не допуская к ним зрителей (ПМ З. Боташевой. 1973 г. Инф.: Ю.Ю. Чотчаев, пос. Даусуз Зеленчукского р-на КЧР). Особое развитие *теке-оюн* получило в мужской среде, среди косарей.

В целом, следует отметить, что теке-оюн – это высшее достижение зрелищного искусства карачаевцев и балкарцев, образец народной театрализованной игры, оказавшей воздействие на становление профессионального театра и драматургии.

Игровые формы зрелищных представлений. Дореволюционный быт карачаевцев и балкарцев имел строго узаконенные формы и правила, закрепленные в своде правовых и этических установлений *Карачай джол-джорукъ*, включавший в себя *карча – тёреле* (Законы Карчи), *ёзденлик* (благородный закон) и *тау адет* (“горские, народные нормы поведения”), который должны были соблюдать все члены общества.

Сбор и проводы мужчин в горы или на сенокос, возвращение их с гор, неожиданный ночной визит юношей в селение и т.п. – все это составляло

продуманную, последовательную цепочку действий, призванных сгладить, оживить аскетизм горского быта. Все подобные события сопровождались общественными праздниками, устраивался *кърманлыкъ* (жертвоприношение) и *той-оюн* (праздничное представление с играми, розыгрышами, песнями и танцами).

Практиковалась и молодежная игра под названием *къргъакъ той* (букв. “сухой праздник”). Она проводилась во время неожиданного ночного визита юношей в селение к кому-нибудь в гости. У них был свой *теке*, и двери любого дома для них были открыты. Для юношей устраивали специальные молодежные игры, танцы, разыгрывали сценки и т.п. Ранним утром юноши должны были покинуть селение (ПМ З. Боташевой. 1973 г. Инф.: А.Х.-М. Тебueva (1919–1991), аул Учкулан Карачаевского р-на КЧР).

Большой популярностью в народе пользовались представления, называемые *тийре джырла* – “песни жителей тухумного поселения”). Здесь не только пели, но и танцевали, устраивали поэтические состязания, рассказывали поучительные истории из жизни доблестных представителей фамилии и т.д. Посредником между зрителями и участниками был *теке*; хорошо зная способности своих “актеров”, он объявлял номера, предваряя их собственными шутливыми сценками-комментариями. *Теке* исполнял в данном случае роль конферансье-комика (Хабичева, 1973. С. 169).

Тийре джырла по своим функциям близки к театрализованным состязаниям. Они собирали молодых участников в доме, где обычно происходило испытание. Юношей делили на две соревнующиеся команды и предлагали решить различные задачи, связанные с той или иной ситуацией. Ответ должен был быть импровизированным, в котором использовалось все – пантомима, диалоги, монологи, песни, пляски, словом, все элементы театрального действия. При этом испытуемый не имел времени на подготовку, он должен был импровизировать тут же; если его исполнение не нравилось, давали возможность выступить другим участникам. Подобные игры-испытания развивали у молодежи фантазию, ум, смекалку, быстроту реакции и творческие способности (ПМ З. Боташевой. 1973 г. Инф.: Кокай Хаджи-Мырзаевич Бостанов, аул Красный Октябрь КЧР).

Это представление напоминает и игры юношей аристократического происхождения *акъ-сюек оюн*, но еще больше так называемый *тукумчѣк* (родовые ритуальные действия). Начиналось представление следующим образом. Зрители рассаживаются полукругом, между ними и теми, кто будет участвовать в представлении, лежит цепь или “священная” палка либо само место для представления особо выделено: очерчен или круг, или квадрат на земле. Распорядитель (*бегеул*) обращается к зрителям – молодым юношам и девушкам – с просьбой собраться отдельно для участия в представлении. Затем к молодым обращается тамада (глава) рода:

Аталарыбыз ючюн,	Ради наших отцов,
Аналарыбыз ючюн,	Ради наших матерей,
Ёлюб кетген эм иги адамларыбыз ючюн,	В честь памяти лучших людей нашего рода,
Махтаулыкъга огъай,	Не ради бахвальства,

Ашхы оноу, ариу кылыкъ,
Керти сёз айтылыб, ол затха уа тукъ-
умну бетин,
сакълаб туруп ючюн,
Тукъум-чёгюбюзню башлагъыз!
Тукъумубуз асыллай,
Кёлбетибиз арюулай!
Хайда-хайда, туругъуз,
Чилле урчукъ буругъуз!

Добрые дела, красивое поведение,
Правдивые слова – все то, что про-
славляет наш род,

Начните тукум-чёк!
Вознося наш род,
Озаряя нашу душу,
Быстрее, быстрее, поднимайтесь,
Крутите веретено!

(Таумурзаев, 1998. С. 70).

Когда завершается обращение к молодежи, юноши начинают хлопать в ладоши, поддерживая ритм, заданный гармонисткой, а девушки выходят на танец с веретенами в руках: они должны и работать и танцевать одновременно. Они заканчивают свое выступление словами:

Джюнюбюзню бою сазды, Шерстяная нить светлая (здесь:
Кзызыбызны оюну азды. А представление у девушки короткое.

(Таумурзаев, 1998. С. 71).

Танцевальная часть продолжается, пока зрители не увидят всех молодых в действии. Потом один из старейшин выходит в центр круга, произносит *алгыш* (“благопожелание”), представляет тех, кто приехал издалека и объявляет перерыв, во время которого происходят знакомства, угощения и пр.

Представление *тукумчек* может длиться один-два дня. За это время все родственники, однофамильцы многое узнают друг о друге. Здесь происходят спортивные состязания: борьба, толкание камня, стрельба из лука, прыжки с шестом, скачки и т.п., чествуют самых пожилых представителей рода (и мужчин, и женщин), многодетных матерей, избирают самую красивую девушку с самыми длинными косами, лучшую танцевальную пару, лучшего певца и певицу, имитатора, сказителя, оратора и т.д. Каждый из них получает фамильный подарок.

Все это организует и руководит этим *бегеул* (распорядитель), помогает ему так называемый *къараучу*, конферансье. Как и полагается, в каждой фамилии, каждом роду был свой *теке* – комедиант (ПМ З.Б. Боташевой. 1973 г. Инф.: К.Х.-М. Бостанов, аул Красный Октябрь).

Акъ-сюек оюн, *тийре джырла* и *тукумчек* – разновидности древнего обряда посвящения, в которых присутствие зрителей и исполнителей было обязательным, их четко обозначенные задачи и функции; роль организатора представления (*бегеул*), его помощников (*теке* – комедиант и *къараучу* – ведущий) были четко определены.

Многие элементы народного театра уходят своими корнями в обрядово-культурную жизнь народа. Приведем один из таких обрядов. Вокруг могилы убитого молнией (которого обычно хоронили на том месте, где он погиб, и это место признавалось священным, поскольку его коснулся бог) устраивали круговую пляску, быстро двигаясь то в одном, то в другом направлении, исполняя песню в честь божества молнии – Элии, такого содержания:

Ой, Элия, Элия, урма бизни элибизни,	О, Элия, Элия, не бей по нашим селам,
Ой, Элия, Элия, алма бизни джаны-бызны,	О, Элия, Элия, не забирай наши души,
Ой, Элия, Элия, тѣкме бизни кѣаны-бызны,	Ой Элия, Элия, не проливай нашу кровь,
Ой, Элия, Элия, сюрюулени чачма тюзде,	О, Элия, Элия, не рассеивай наши отары по пастбищам,
Ой, Элия, Элия, сабанланы урма кюзде!	О, Элия, Элия, не уничтожай посевы наши!
Ой, Элия, Элия, ѳртенинги чегетледен кери эт,	О, Элия, Элия, сбереги наши леса, отведи от них свой огонь!
Ой, Элия, Элия, ындырлада берекет-ни бери эт!	О, Элия, Элия, пошли изобилие в наше селение,
Ой, Элия, Элия, бал сууладан бир уртла!	О, Элия, Элия, пригуби медовую воду!
Ой, Элия, Элия, суусабынгы бизни бла сен кѣандыр,	О, Элия, Элия, жажду свою нами утоли!
Ой, Элия, Элия, бизни бла бир тепсе!	И с нами раз потанцуй!
О, Элия, Элия, Тепсегенле тилеклерин табсынла,	О, Элия, Элия, танцующие пусть найдут свои просьбы исполненными,
Тепсегенле шыбыланы кѣабсынла,	Не танцующие пусть глотают молнии!
Ой, Элия, Элия, тепсей билмегенни ырхы басыб, суу алсын,	О, Элия, Элия, тех, кто не умеет танцевать, пусть унесет разбухшая вода,
Ой, Элия, Элия, тепсегенни джилинден кѣан тамсын,	О, Элия, Элия, а из их костного мозга капнет кровь.
О, Элия, Элия, тепсеген марамасын Апсатыны улагын,	О, Элия, Элия, тот, кто не танцует пусть не старается прицеливаться в казленка Апсаты,
Тепсей билмегенни	Тот, кто не умеет танцевать,
Кѣая ранда ол излесин джугъутурну туягын.	Пусть ищет след копыта дикого козла над пропастью скалы.
Ой, Элия, Элия, сакъла бизни джаны-бызны,	О, Элия, Элия, сбереги ты наши души,
Ой, Элия, Элия, кѣыздыр бизни кѣаныбызны!	О, Элия, Элия, согрей ты нашу кровь!

(ПМ З.Б. Боташевой. 1973 г. Инф.: С.А. Кагиева, с. Счастливое КЧР).

Припевом к этой песне служили слова “Эллири-Чоппа!”. Карачаево-балкарский эпос сохранил свидетельства, что Бог Элия был большим любителем песен, танцев, музыки (Народное поэтическое творчество балкарцев и карачаевцев. 1988. С. 127).

С засухой у карачаевцев и балкарцев связан и другой обряд – шествие с соломенной куклой, прикрепленной к ручке лопаты. Этот обряд называется *Кюрек-бийче айлануу/айланмакъ* (“вождение Княгини-лопаты”) или *Гинджи айлануу/айланмакъ* (“вождение куклы”).

Возглавляла шествие обязательно девочка — первенец в семье. Участники обряда заходили в каждый двор аула и втыкали наряженную лопату в землю. Хозяин дома должен был поливать ее водой и комментировать свои действия словами:

Къоркъма, Гинджи (или Кюрек-бийче),
Суу анасы Сарасан берир сенге
джаум,
Юсюнгдеги хар чапракъ болур
бутакъ,
Хар бутакъда болур терек,
Хар терекде болур кёгет.
Суу анасы Сарасан, ий бизге
джаум,
Тойдур сабанларыбызны,
Бош турмазча Кюрек.

Не бойся, Кукла (или Лопата-Княгиня),
Мать воды Сарасан подаст тебе
дождь,
На теле твоём каждый лист станет
ветвью,
Каждая ветвь станет деревом,
На каждом дереве будут плоды.
Мать воды Сарасан пошли нам
дождь,
Напои пашни, поля,
Чтобы зря не стояла Кюрек.

(ПМ З.Б. Боташевой. 1973 г. Инф.: А.А. Узденова, аул Новая Джегута Усть-Джегутинского р-на КЧР).

Обойдя все дома селения, участники обряда собирались на окраине аула и, закрепив лопату-куклу в земле, устраивали пляску с песней, попеременно двигаясь то в одном, то в другом направлении. Здесь богиня воды названа Сарасан, тогда как ее в реальности звали Сюймасан. В религиозном сознании Сарасан являлась покровителем снегов — Къарла-Анасы Сарасан (*Каракетов*, 1995. С. 103, 309) или талой воды. Здесь придание ей роли матери воды вызвано тем, что Сарасан в мифологии карачасвцев и балкарцев является сестрой Матери воды, реки Сюймасан. У них же известны и другие сестры Мать озера Кемисхан, Мать воды в каналах и орошения Бозурхан. Ныне имена данных богинь можно встретить в карачаево-балкарском именнике. В приводимом выше обрядовом шествии участники наряжают деревянную или соломенную куклу в женское платье, прикрепляют ее к ручке лопаты, а затем двое подростков становятся по бокам и начинается шествие. Также в этом обряде присутствовал осел, которого тоже наряжали: на голову ему надевали платок, украшали разноцветными лентами хвост, спину покрывали пестрым покрывалом, на шею вешали бусы и т.д. Затем на осла садился юноша и брал в руки “Лопату-Княгиню”. Осла вели юноша — в женской одежде и девушка — в мужской. Впереди шел *гепсорка* (акробат-клоун), юноша с флагом и девушка с лягушкой, наряженной в женское платье. За ними — другая девушка с ситом в руках и парень с чашей, наполненной родниковой водой. На определенном месте шествие встречали девушка в роли богини воды — Суу Анасы и юноша в роли божества воды — Суу Атасы (*Азаматов*, 1980. С. 153; *Кудаев*, 1997. С. 136–138). В обряде *бийче-кюрек айлану* выполняли круговой танец-пляску.

Еще в начале XX в. можно было наблюдать, как во время засухи группа молодых юношей и девушек наряжала осла, всячески украшая его, и вела к реке. На осла сажали мужчину, переодетого женщиной. Возглавляла процессию женщина с большим зеркалом, она постоянно обращала зеркало к ослу и переодетому мужчине. Дойдя до реки, девушки заталкивали осла в

воду. Мужчину, пытавшегося убежать, ловили, окунали в воду, снимали с него женскую одежду и изгоняли. Сами также купались, обливали друг друга водой (ПМ З. Боташевой. 1973 г. Инф.: М.Ш. Батчаева, г. Кисловодск Ставропольский край, Н.А. Эбзева, аул Джингирик КЧР). Театрализованными были также обряды ряжения женщинами лягушки и бросания ее в воду или закапывания в сырую могилу с целью вызывания дождя. Каждому времени года соответствовало выполнение обязательных согласованных действий как практических, так и духовных. Любое начинание (сенокос, выгон скота на пастбища, окот животных, начало пахоты и т.п.) сопровождалось большими праздниками, весельем.

Яркой театральностью пронизан обряд первой пахоты – *сабан той*. В нем также соблюдены элементы и приемы театральности: наличие определенной композиции, конфликтность действия, участие в обрядовой игре ряженных с четко выработанными функциями, активное участие зрителей в игре и т.д. (Хаджиева, 1988. С. 71).

Между наблюдателями и участниками пахоты разыгрывалось шуточное противоборство *джыл туююшде* (“дрязги года”), имевшее целью оказать сопротивление намерениям пахарей: ряженные гости имитировали сев и вели себя дерзко до тех пор, пока на поле не появлялась группа девушек и не начинала имитировать кукование кукушки. Это было сигналом для пахарей распрячь лошадей и провести девушек по вспаханной борозде. Затем одну из них укладывали в борозду и начинали засыпать землей. Старики уговорами выкупали свободу своей богине (Шаманов, 1989. С. 33). По народному поверью, производительность природы ассоциировалась с магическим воздействием на нее эротической силы женщины (Малкондуев, 1990. С. 76).

Большое место в культурной жизни карачаевцев и балкарцев занимали народные театрализованные представления, игры, называемые *оюн*. Эти представления очень популярны в народе: например, уже с описанными нами *теке-оюн*, *гюппе-айлану*, существовали *озай*, *шертмен* – детское представление, устраиваемое зимой при полнолунии или новолунии – колядки; *элекбаш-оюн* – игра, в которой были заняты только девочки, поскольку она посвящалась символу женской работы – ситу (*элек* “сито”); *бийче-оюн* – игра в хозяйку дома, в ней девочками демонстрировались все стадии развития, от ребенка до взрослой женщины, хозяйки дома; *гинджи-оюн* – кукольные представления. Принцип изготовления куклы для вождения по селению во время засухи и кукол для игр маленьких девочек одинаков, куклы отличаются только размером – более крупным в первом случае.

В быту карачаевцев и балкарцев большое внимание уделялось играм, которые делились на взрослые и детские. Первые, в свою очередь, делились на игры семейных (*юдегилгенгенлени-оюнлары*) и неженатых (*джаш-тёлю оюнла*) людей, на мужские (*эркиши-оюнла*) и женские (*оттача-оюн*). Детские также делились на игры девочек (*къызланы-оюнлары*) и игры мальчиков (*уланланы оюнлары*) и общие (*бирден-сабий-оюн*). Многие детские игры, наряду с развлекательной функцией, имели и поучительную: они прививали детям трудовые навыки и развивали в них образное мышление. Для каждого возраста имелись свои игры, а по достижении 12-летнего возраста девочки и мальчики уже играли отдельно. Так, для юношей специально устраивались

состязания в силе, ловкости, джигитовке, в знании фольклора и песен, а девочки в играх обучались основам хозяйства.

Карачаево-балкарские игры сохранили в себе многие элементы обрядового действия, чем, вероятно, и объясняется их ярко выраженная зрелищность, насыщенность пантомимой, символическими танцами, песнями, импровизированным диалогом, сметливость, маскировка. При маскировке дети, как и взрослые, использовали шкуры животных, вывернутые шубы, шапки, а вместо грима – сажу. Карачаево-балкарские дети особенно любили те игры, в которых они могли сыграть роль, замаскироваться, изобразить взрослого человека или животного.

Известна, например, детская игра *Гюппе-оюн* или, как ее еще называли *Гюппе айлану*, что означает “шествие (обряд) в честь Гюппе”. В нее играли маленькие дети: мальчики и девочки. Выбирали богиню Луну, девочку-первенца, красиво ее наряжали и отправлялись по улицам селения. Зимой, как только взойдет полная луна, под окнами каждого дома раздавалась песня:

Ой, Гюппе, Гюппе!

Гюппе айлана келебиз!

Джыл ауш бла сизге тилейбиз:

Эгиз табсын келинигиз:

Бири джаш болсун, уучу болсун,

Бири кыз болсун, ариу болсун.

Ой, Гюппе, Гюппе!

Мы совершаем шествие в честь Гюппе!

В момент смены года просим для вас:

Пусть ваша сноха родит двойню:

Одного мальчика, охотника,

Другую девочку, красавицу.

(Шаманов, 1989. С. 27).

Позднее, с приходом мусульманства, содержание детской песни изменилось, и с тех пор и по настоящее время дети поют:

Гюппе, гюппе, джыя келебиз!

Суу ызында эки кыз:

Бири ала, бири боз.

От джагда къртыгыз.

Сакъалындан тартыгыз!

Онг джанында къумгъаны,

Сол джанында Къураны!

Эрге берлик кызыгыз,

Къатын аллык джашыгыз, –

Тукъум болсун артыгыз!

Бере эсегиз беригиз,

Бермей эсегиз кетebиз!

Бергенликге не болур?

Бергенге этек узун болур!

Бермегенге да кысха болур;

Бизге берген-алатон,

Бермегенге да къратон.

Гюппе, Гюппе, мы собираем!

У реки два гуся:

Один пестрый, другой серый.

У очага (расположился) ваш дедушка.

Дергайте его за бороду!

Справа от него кумган (кувшин для омовения),

Слева – Коран!

Дочь ваша на выданье,

И сын, готовый жениться, –

Пусть они обзаведутся семьями!

Если даете (угощение), то давайте,

Если не даете (угощение), мы уходим!

Что будет щедрому?

У него будет длинный подол (т.е. изобилие во всем)!

У скряги подол укоротится (т.е. богатство исчезнет);

Кто нам дал – тот щедрый,

Кто не дал – жадный, бездетный.

(Акбаев, 1984. С. 52).

Хозяин дома, под окнами которого пелись эти песни, по обычаю должен был вынести детям что-нибудь съестное и принять участие в “лицедействе”. Он выходил на порог дома, благодарил детей за подобные пожелания и, обращаясь к замаскированной девочке, которая изображала богиню луны, желал всем детям блага и раздавал им пряности.

Дети начинали танцевать, веселиться, а потом с песнями и возгласами, соответствующими их маскам, бежали к соседнему дому, кружась вокруг “богини”. Лицо последней было покрыто большим белым платком. Другие дети были замаскированы под различных животных. Они накидывали на себя вывернутые шубы, медвежьи (*аю-тери/аю-тыйынакъ*), волчьи (*бёрю-тери/бёрю-тыйынакъ*) или лисьи (*тюлкю-тери/тюлкю-тыйынакъ*) шкуры, прикрепляя в последнем случае пышный длинный хвост. При маскировке использовали также оленьи рога (*марал-мюйюз*), некоторые мазали лицо сажей (*къазан-къара*), оставляя ладошки чистыми, изображая таким образом обезьяну (*маймул*), а другие просто наклеивали усы, бороду.

Дети пели разные песни, соответственно тому, какие привычки и склонности имела данная семья, у дома которой они останавливались. Среди участников игры всегда выделялся самый смекалистый, самый подвижный ребенок, который и становился главным затейником и ведущим детского шествия. Обойдя большинство дворов аула, дети отправлялись на поляну и, разыгрывая маленькие сценки, преподносили своей богине собранные сладости. Завершив подношения, они танцевали вокруг нее и пели, а затем, сняв маски, начинали “пировать” (ПМ З.Б. Боташевой. 1973 г. Инф.: Н.А. Эбзеева, аул Учкулан, КЧР).

Во время игрищ готовили специальное печенье *гюттю* округлой (колобок) или в виде кольца формы. Гюттю использовался в качестве оберега во время гаданий, обрядов плодородия, свадеб, случки животных и т.д. (*Шаманов*, 1989. С. 38; КБРС. 1989. С. 195).

В другую игру, *элекбаш-оюн*, играли девочки чуть постарше, уже без участия мальчиков. Она посвящалась основному предмету, необходимому женщинам в хозяйстве – ситу. Собравшиеся для игры дети выбирали самую красивую девочку, обязательно из первенцев и надевали ей на лицо овальное сито, покрывая голову платком. Затем, взяв ее за руки, шли по селению с песнями, начинающимися словами “Мы играем в игру элекбаш”.

Как и в обрядовой игре *Гюппе айлану*, дети собирали по дворам различные продукты – масло, мясо, сладости, муку и т.д. Потом они отправлялись в специально отведенную комнату, чтобы заняться приготовлением пищи. Но перед началом работы они исполняли вокруг замаскированной девочки пантомимический танец, называемый *элек-бийче*, что означает “сито-княгиня”, которая в танце играла роль жрицы (*табалтай*). Подружки изображали свиту, которая должна была задобрить девочку, чтобы та дала согласие снять с себя маску. Когда маленькая жрица кивала головой, с нее с шутливой торжественностью снимали платок и сито. Только после этого девочки приступали к приготовлению пищи.

За их действиями следила одна из женщин, обычно хозяйка дома, где собирались девочки. Она учила их готовить пищу и помогала им. Тут маленьким хозяйкам представлялась возможность воспроизвести в игровой обстановке то, что делали их матери. Они стремились как можно лучше

сыграть роль взрослых женщин, разговаривали друг с другом так, как это свойственно взрослым. “Вживание” в роль требовало от них большой наблюдательности и фантазии.

По завершении приготовления пищи на исполнительницу роли жрицы опять надевали маску и подносили ей приготовленное. Каждая подносящая, сопровождая свои слова жестикующей и мимической игрой, просила отве-дать именно ее блюдо. Расставив тарелки на столе, девочки опять начинали шуточный танец вокруг маленькой жрицы, в котором они снова изображали просьбы снять маску, что та и делала. Оканчивалась игра “пиршеств” за круглым столиком, называемым *тепси* (ПМ З.Б. Боташевой. 1973 г. Инф.: Р.Т. Шидакова (1919–2006), г. Черкесск КЧР, З.Н. Эркенова (1929 г. р.), Уч-кекен, Мало-Карачаевский р-н КЧР).

Особым вниманием девочек пользовались игры под названием *гинджи-оюн* – игра в куклу. Куклы в основном используются для воспитания девочек, подготовки их к взрослой жизни, осознания высокой женской миссии через игру. Кукла для девочки больше чем просто игрушка: она символ женского начала, жизни вообще (Налоев, 1985. С. 81). С помощью кукол (и мужских, и женских) девочка познавала мир.

Технология изготовления карачаево-балкарских кукол была довольно разнообразна. Если нужно было приготовить куклу-мужчину, то бралась палка с раздвоенным концом (*гиздохлу*, *айры*), к основанию которой при-креплялся приготовленный из войлока (или скрученной узкой ленты) шарик (*токъмакъ*), под которым подразумевалось лицо, его обматывали белой ма-терией и поверх, крест-накрест, разноцветными нитками. Находились масте-рицы с врожденным чувством цвета: куклы, изготовленные ими, выглядели очень образно и впечатляюще.

Под головкой куклы, перпендикулярно основной линии палки, закреп-ляли маленькую палочку – плечи будущей игрушки. При помощи ниток и войлока создавали на этой палке “человеческое” туловище и соответственно наряжали. Если же делали куклу-женщину, то обычно обходились прямой палочкой и снаряжали ее описанным выше способом. Не разрешалось оде-вать кукол в красно-синие и красно-зеленые материи, ценились сочетания черно-белые, черно-красные, сине-белые, бордовые, коричнево-бежевые и т.д. У кукол имелись названия: *хамбалатдюу* – “ребенок мужского рода”, *пача*, *хамджау*, *адыхам* – “глава, господин”, *бийче* – “княжна”.

Каждая девочка старалась как можно наряднее украсить свою куклу, при-готовить ей сундучок с платьицами. Затем девочки устраивали соревнование на лучшую куклу, лучший наряд, лучшую хозяйку куклы. Девочки разыгры-вали сценки приема гостей, ухода за ними, общения с ними.

Практически все детские девичьи кукольные игры схожи. В прошлом карачаево-балкарские девушки в обязательном порядке заготавливали при-даное, состоящее из нескольких кукол и принадлежностей к ним. Они пред-назначались для одаривания детей со стороны жениха во время будущей свадьбы. Этот обряд назывался *гинджилик* (КБРС. С. 186).

Известным изготовителем кукол и организатором кукольных представле-ний являлся выдающийся поэт Карачая и Балкарии Аппа Джанибеков (Ка-лай-Улу). Куклы, которыми пользовался Аппа Джанибеков, были своеобраз-ны; особенно среди них выделялась кукла Кёсе, представлявшая жестокого

эксплуататора. Она была толстая, с узенькими (вышитыми) линиями глаз, бровей и рта и нашитыми красными кругами на щеках, указывающими на ее обжорство. Другие куклы изображали муллу, молодую вдову, крестьянина, детей; была также кукла, представлявшая самого певца (*Ортабаева*, 1983. С. 114). Данную куклу называли в народе еще Кёсе улу Зайын-Мата.

Другим известным изготовителем кукол из дерева и глины был выдающийся художник-самородок Исхак Акбаев, известный в народе как суратчы Исхак – живописец Исхак. Женщины княжеского сословия в прошлом разыгрывали друг перед другом кукольные представления бийче-оюн. Они устраивали куклу или маску (*токъмакъ баш*) на одном плече, а голову покрывали платком, оставляя маленькую прорезь для глаз (*Саракуева*, 1999. С. 60–62). И в карачаево-балкарском нартском эпосе упоминается о таких куклах под названием *топпан*, представляющих собой искусственные головы, выполненные из войлока или тряпья, но ими пользовался герой-мужчина. Он устанавливал на плечах объемное поясное изображение куклы, которая олицетворяла предка и, по поверью, умножала его силу (*Нарты: Героический эпос балкарцев и карачаевцев*. 1994. С. 135).

Когда девочки выросли и куклы переходили к младшим, они играли в другую игру – *бийче-оюн*, которая по своим задачам и исполнению похожа на кукольные представления. Она исполнялась девочками и означала “игру в княгиню дома”, т.е. девочки с самого детства осваивали круг тех забот, который выпал на долю их матерей и искренне принимали знаки уважения к роли “жены” (*юй-бийче*, что на карачаево-балкарском языке – “княгиня дома”). В этой игре девочки создавали как женские, так и мужские образы. Вначале на земле расчерчивались квадраты, изображающие комнаты – для гостей, для молодых и т.п. Участники переодевались в костюмы, заимствованные у взрослых на время игры, и делились на две группы – хозяев дома, у которых происходит торжество, и приглашенных. В этой игре воспроизводились все обряды, связанные со свадьбой, приемом гостей молодой хозяйкой, рождением ребенка и т.д., преломленные через призму детского восприятия жизни.

Девочки создавали образы невесты и жениха, их родителей и родственников, сватов и т.д. Чаще всего это представление изображало свадьбу и проводилось в то время, когда в селении происходила настоящая свадьба. Зная об этом, многие отправлялись во двор, где устраивалась игра, чтобы посмотреть эти представления. Зрители принимали активное участие в игре и порой поправляли ошибки девочек.

Участники игры, до ее начала или по завершении, обычно отправлялись на настоящую свадьбу. Группу возглавляла исполнительница роли теке, присутствие которой было обязательно на всяком торжестве. Войдя в дом, где происходила свадьба, девочки, руководимые теке, заходили в комнату невесты. Рядом с теке они усаживали подружку, исполняющую роль невесты. Тут маленькая теке должна была проявить все свои творческие способности, остроумие, выдумку, умение хорошо петь и т.д. Участницам игры взрослые обычно преподносили подарки, невеста одаривала маленькую невесту, взрослый теке – маленького теке и т.д. (*Покровский*, 1888. С. 37).

Зрелищный характер карачаево-балкарской свадьбы предоставлял детям богатые возможности для импровизации. Во время сватовства можно наблюдать остроумные диалоги-иносказания двух групп участников. Собственно

свадьба характеризуется театрализованными сценками испытаний *накъырда оюн* – “игра понарошку” и пронизана юмором и праздничным настроением. Например, во время вывоза невесты из отчего дома перед поезжанами выставляют несколько девушек с закрытыми лицами, предлагая узнать, которая из них невеста. Иногда, ради забавы и для маскировки невесты, в девичий наряд облачают юношу. Все эти церемонии проходят весело, игриво, с “выкупам” украденных юношей и деталей их одежды. Претендующие на выкупы мужчины и женщины выступают в виде ряженных в вывернутых наизнанку шубах и масках.

Когда-то перед невестой у порога дома жениха разыгрывали шуточную сцену с бабушкой жениха (или соседкой старушкой). Старушка, подойдя к невесте, громко голосила: “Ай, медет, арбазыбызгъа бир джигит тиширыу келиб киргенди. Аны омакълыгъы, ёхтемлиги мени чюйретон къарт-къуртъханы къайдан тёзюб турсун. Хайдагъыз, марджала, мени джийиргешли кюбюрчегими табдыра киришигиз къолума, таугъа-ташха кетмей эсем, энди джашау къалмады манга; ах, мен джазыкъны, къыстадыла, четенге атдыла!” / “Ай, горе в нашем дворе! Откуда-то здесь появилась властная <смелая> женщина. Вся в пышном наряде, с горделивой осанкой – да разве возлюбит она меня, бабу-ворожею в шубе наизнанку? Добрые люди, разыщите и подайте мне мой потрепанный сундучок, нет теперь для меня приюта – разве только в горных трущобах; сжальтесь, меня несчастную прогнали, выбросили в плетеную корзину!”.

После этой сцены она разбрасывала среди гостей свои подарки, а приспособления для шитья преподносила наставнице невесты. Тогда к бабушке подходил мужчина и начинал хвалить невесту, заверяя ее в том, что невеста будет почтительной к старикам и старухам. В подтверждение сказанному он вручал первый подарок невесты – наперсток, завернутый в отрез на платье. После этого бабушка меняла тон, обнимала невесту, высказывала ряд напутственных благопожеланий и, уступив дорогу, просила широко открыть двери в комнату для новобрачных.

Поиск истоков театра приводит к церемонии “показа жениха старшим женщинам рода”: среди женщин усаживают переодетого и замаскированного под старуху мальчика, которому отводится почетное место. Вся эта компания с нетерпением ждет появления жениха, его реакции в момент рукопожатия, объятия переодетого мальчика – от того, как воспримет этого персонажа жених, зависит дальнейшее представление. Обычно жених узнает переодетого, но по правилам он должен очень серьезно отнестись к персонажу, олицетворяющему предка, продемонстрировать всяческое уважение и почитание, тем самым выражая уважение предкам всего этого рода, всей фамилии. Подобная демонстрация сопровождается шутками, остротами, диалогами. Заметивший подмену жених должен со всей серьезностью преподнести подарок, иногда это делают за него сопровождающие его молодые мужчины. Жених оказывает самое почтительное внимание “покровительнице рода”, чей дух присутствует на свадьбе в качестве оберега.

К свадьбе женщины пекут обрядовые печенья по форме, напоминающие круги, ромбы, почитаемые животные и т.п., а также женские и мужские фигурки с символическим кругом и треугольником, как правило, эти фигурки бывают крупного размера. Все это заносят в комнату, где сидит невеста со

своими родственниками, и преподносят обычно перед брачной ночью. Сами изделия делят между женщинами: считается, что те, кому достанутся чело-веческие фигурки, скоро сыграют свадьбу.

Преподнесение этих фигурок невесте сопровождалось благожеланиями, в том числе удачной супружеской жизни. Подарки дарили девушки со стороны жениха. Они позволяли себе свободные шутки в отношении обрядового печенья и предстоящей ночи, чтобы развеселить невесту (ПМ. З. Боташевой. 1973 г. Инф.: М.Ш. Батчаева).

Подобная вольная шуточная форма одобрялась присутствующими, так как то, ради чего это делалось, считалось самым главным, основным во всей свадебной церемонии – продолжение рода. Это дело касалось не только молодых и их родственников, а всего рода, заинтересованного в своем продолжении. На свадьбе бывает много переодеваний, шуток, розыгрышей. Одним из древних обычаев считается введение в комнату, где находится невеста, наряженного осла или коня, ассоциируемых с плодovitостью. Вся эта церемония полна юмора, смеха (естественно, что ее можно провести только у тех, кто является владельцем собственного дома в сельской местности, в городских условиях так не делают).

Свите невесты в доме жениха разрешается делать все, что ей придет в голову, и потому импровизация, розыгрыш, умение подыграть новым родственникам – неперенное условие свадьбы. Родственники жениха должны терпеть все проделки дружков невесты, и даже самое неприятное не должно вызывать у хозяев неодобрения.

Аналогичным испытаниям подвергается и жених. Существует обычай *кюёу кёржюзтген* (“показ нового зятя”), который сопровождается различными розыгрышами и увеселениями. Согласно источникам, в 1878 г. в ауле перед молодым зятем поставили сковороду с плохо прожаренным мясом, рассыпчатый хлеб и жидкий айран (кислое молоко). Первую еду зятю обязательно готовит теща, поэтому пища должна быть съедена из уважения к ней и ее дочери. За всеми его действиями с разных сторон тайно наблюдают родственники жены, и он это прекрасно знает. Зять, осторожно взяв в руки хлеб, чтобы не уронить крошек (что считается неприличным, и такой хлеб подается ему специально), стал крошить хлеб в чашу с айраном. Затем, помешивая содержимое, он заметил в чаше мертвую мышку. Зять попытался наиболее благородным образом выйти из сложившейся ситуации. Взяв сковороду в руки, он произнес: «Пожалуйста, верните посуду обратно. Скажите моей теще, что, вероятно, у нее не хватило дров, чтобы хорошо прожарить мясо. Трудно матери, в доме которой нет сына, я хорошо знаю. Я наколю дров, и пусть она доварит мясо, а то мои “старые” зубы не пережуют это» (Борлаков, 1998. С. 120, 121). Действия жениха и подсматривающих за ним наблюдателей также были полны розыгрыша, шуток, смеха.

Особое место в карачаево-балкарской обрядово-культурной жизни занимает похоронно-поминальный ритуал. Карачаево-балкарские похоронно-обрядовые церемонии содержат в себе некоторые элементы трагического действия. В доисламский период траурные песни сочиняли и исполняли народные певцы, в том числе женщины-плакальщицы. После принятия ислама эта роль перешла исключительно к женщинам, так как по обычаям новой веры мужчины не имели права проявлять свое горе на виду у всех.

Хотя оплакивание происходит импровизационно, экспромтом, но у него есть вполне определенная композиционная и мелодическая схема. Оплакивание проводят женщины – близкие покойного. Многие траурные песни (*кюу*) становятся известными в народе, подкупая глубиной утраты и искренностью выражения.

В обряде *чёк*, посвященный культу предков “в ночь перед поминками приготавливали деревянное чучело, на которое надевали платье умершего, сажали его у очага, в кругу семьи, подносили ему пищу, рассказывали семейные истории, жаловались на свои несчастья. Затем все выходили из дому, чтобы покойник мог поесть в одиночестве, и, возвратившись, кушали приготовления хозяйки, затем устраивали скачки” (*Иванюков, Ковалевский. 1886. С. 59*). Первоначально чучело покойника находилось у огня постоянно (*Джуртубаев, 1991. С. 194*).

В роду Боташевых олицетворением предков являлась уникальная трость, выставленная в углу комнаты, около которой должны были останавливаться в поклоне все входящие в дом, как гости, так и хозяева, особенно невестки и зятя (ПМ З. Боташевой. 1973 г. Инф.: С.Г. Боташев, село Светлое, Прикубанский р-н КЧР).

Наибольшим театрализованным сценарием насыщены молодежные игрища. В качестве примера можно привести игру *боран-оюн* или *боран-келди* (*боран* “буран, пурга”, *келди* – “пришел”), т.е. игру в буран, происходившую зимой, во время Крещенских морозов. Участники этой игры делились на две группы, они были отделены друг от друга чертой-границей. Правило игры заключалось в том, что одна команда должна была помочь своему *борану*, т.е. юноше, олицетворяющему сильный холод, перебежать границу, а участники второй команды должны были узнать и поймать борана до того, как он перебежит границу. Дело в том, что участники игры были замаскированы, но до начала самой игры имя борана объявлялось противникам, хорошо знавшим его в лицо. Диалог между ними перемежался шутками, афоризмами. Затем участники первой группы одевались в одинаковые костюмы, вывернутые шубы и папахи, а лица густо измазывали сажей. Боран должен был одеться так, чтобы в случае, если его поймут, он смог бы легко выскользнуть из своей шубы. Команда, начинавшая игру, бежала с криком: “Боран келди!” – “Боран пришел!”. Юноши усиленно размахивали руками и кричали, стараясь воспроизвести шум и свист ветра. Некоторые участники старались специально попасться в руки соперников, чтобы дать возможность борану перебежать черту неузнанным и непойманным. Игра возобновлялась снова и снова, пока не набиралось определенное количество схваченных боранов (*Акбаев, 1984. С. 48*).

По окончании игры предпринимался выкуп, и он становился своеобразным театральным действием. Та команда, у которой оказывалось большее количество пленников, имела право заказывать номера разного характера. Та часть молодежи, которая предпочла не выходить на улицу, играла в игру в слова, отгадывание загадок, сочинение экспромтом стихов и т.п. (например, игра начинается со слов: “Боран ойнай – сёз ойнай” – “буран играет – слова играют”) (*Таумурзаев, Байрамкулов, 1998. С. 73, 74*).

Особо следует остановиться на танцах. Если вначале у карачаевцев и балкарцев танец был одним из компонентов различных обрядов – охотничьих,

календарных, аграрных, то впоследствии он выделился из обряда. Тем не менее некоторые из них сохранили органическую связь с древними обрядами и, таким образом, элементы драматического действия имеют определенную сюжетную канву. Сегодня у карачаевцев и балкарцев сохранилось несколько видов танцев, берущих свое начало в древних обрядах, – это *абезек*, *теггерек*, *тюз теңсеу*, *сандракъ*, *таббасхан*, *гешеуек* или *гешеуек* (карач.), *истеме* и др.

Танец *теггерек* представляет собой круговой танец, что отражало единение, древность, защиту, который исполняют мужчины и женщины (Сысоев, 1913. С. 68). Другой танец, *сандракъ*, сопровождался ритмичным текстом с использованием национальных музыкальных инструментов: *харс* (трещотки), *къыл къобуз* (скрипка) и другие, начинался он всегда медленно, а заканчивался в очень быстром, стремительном темпе.

Сандыракъны санайым,

Аманынга къарайым!
Иллю-иллю, сандыракъ!

Сандыракъны хахай,
Идрисни Махай,
Чыккыны Кокай,
Апендини Наныуу,
Этекни айылы,
Къазанны къадауу.
Сандыракъ чыкганлы ийыкъды,
Чёпени эрни къыйыкъды!
Чёпе тюлдю Мамушду
Как чоюнну тауусду.
Ышхайтыны ташлары,
Къара къыйыкъ къашлары.
Как туюлдю, бегене.
Чёпе, къарнынг тегене!
Чёпе къайры кетгенди?
Оруслагъа ётгенди!
Къамачыгъын къапларгъа,
Как чоюнну сакъларгъа.
Чёпе, къайры келесе,
Чоюн какны джогуна?
Чепени элтиб тагъыгъыз
Хайты къызны б...!

Поиграю в “сандырак” (сандырак – игра, где соблюдается ритм и логика),

Выделю слабого!
Иллю-иллю (звукоподражание)
“сандырак”!

Шум сандырака,
Махай Идриса,
Кокай Чыккы,
Эфенди Наныу,
Цена подола,
Замок котла.
Прошла неделя от начала сандырака,
У Чёпе губы кривые!
Это не Чёпе – Мамуш
Котел каши съел.
Камни Ышхайты,
Черные сведенные брови.
Это не каша – жидкий кисель.
Чёпе, твой живот как корыто!
Куда ушел Чёпе?
Переметнулся к Урусовым!
Нацепив свой кинжальчик,
Охранять котел с кашей.
Чёпе, почему возвращаешься,
К опустевшему котлу?
Идите подвесьте Чёпе
К (нецензурное слово) дочери
Хайты!

(ПМ З.Б. Боташевой. 1973 г.
Инф.: К.Х.-М. Бостанов).

Суть танца заключалась в том, чтобы продержаться как можно дольше, не останавливая движения и пения, не теряя темпа, не замолкая, причем особенно отмечалась способность участника удерживать внимание зрителя.

Когда участник начинал говорить путано, невпопад, зрители оживлялись: они понимали, что скоро участник сообразит с ритма и смысла.

Народная память сохранила изумительный по красоте танец *алты эжиу* (*алты* “шесть” и *эжиу* “многоголосый мотив”). Этот танец – шестиголосие: в нем принимали участие шесть женатых мужчин. Он исполнялся на больших торжествах, например, на карачаевских свадьбах, и посвящался жениху. В Балкарии данный танец известен как “*къарачай-тенсеу*” – “*карачаевский танец*”. Сначала выходил самый старший из участников и шел по кругу медленными шагами, поднимая вверх согнутую правую руку. Свое движение он сопровождал ритмическим пением. Как только танцор завершал один круг, к нему присоединялся другой, моложе, брал первого участника танца под левую руку правой и начинал петь в унисон с ним, но в более высоком тембре. Немного ускорив темп, они проходили второй круг, и к ним присоединялся третий участник, который действовал подобно второму. Так продолжалось до тех пор, пока не начинал танца шестой участник. Установив единый ритм, когда темп танца превращался в плясовой, они поворачивались лицом к виновнику торжества, который выходил в круг и начиная пляску-пантомиму, изображающую большую радость. Его танец сопровождало шестиголосое пение танцоров-певцов – когда песню запевал самый старший исполнитель, жених танцевал медленно, символизируя величавость и мудрость старшего, когда же мелодию начинал вести шестой участник, он плясал в быстром темпе.

Кроме того, исполнители песни, используя пантомиму, давали жениху различные советы на будущее. Отсюда можно предположить, что этот танец, сопровождаемый шестиголосьем, берет свое начало от примитивного обряда, который посвящался юноше, вступающему в брак. Каждый из шестерых исполнителей танца имеет свои функции в нем, особый характер, что дает возможность для перевоплощения (ПМ З. Боташевой. 1973 г. Инф.: К.Х.-М. Бостанов; *Хабичева*, 1973. С. 183).

Особенно ярко наличие перевоплощения прослеживается в шуточном мимическом танце *козу бёрк* (*къозу* “*дразни*”, *бёрк* “*шапка*”), т.е. “*дразнящая шапка*”. Как правило, в этом комическом танце-игре принимали участие только юноши. Они собирались на открытой поляне, которая вскоре заполнялась зрителями. Вначале юноши, расхаживая по кругу, переговаривались друг с другом или со зрителями, стараясь позабавить или рассмешить их, но вдруг раздавалась мелодия гармони, которая означала начало игры-соревнования. В самый разгар веселья музыка неожиданно смолкала, и гармонистка жестами показывала, что ей мешает играть уже знакомый нам человек в маске козла – теке, который внезапно появлялся в толпе зрителей. Посредством пантомимического танца теке объяснял, что на соревновании присутствует гость, который тоже хочет принять в нем участие. И тогда “удивленные” участники игры замечали странного человека, невероятно высокого, выше всех присутствующих вдвое или втрое. На плечах у него была накинута очень длинная бурка, а в руке он держал длинную палку, на которой были подвешены разные предметы – подарки, принесенные им, чтобы откупиться за опоздание. Гость делал движение, будто хочет начать раздавать подарки. Однако на это участники игры отвечали отказом и просили гармонистку продолжать играть. Почти вся эта сцена была пантомимической, хотя иногда использовались и диалоги, обращения к зрителям. Затем танец возобновлялся, изображая

стремление юношей силой отнять у гостя подарки, а этот последний пытался ускользнуть. Самым ценным подарком считался красный шелковый платок, находящийся в подвешенной к палке шапке. Тот, кому удавалось сорвать ее с палки, получал право пригласить на танец девушку из круга зрителей.

Когда все подарки оказывались “похищены”, странный гость, отбросив палку в сторону, скидывал с себя бурку, и обнаруживалось, что под ней находятся двое или трое юношей, сидящих друг у друга на плечах. Под “изумленные” возгласы участников игры юноши соскакивали на землю. Главная роль в этой сценке “удивления” принадлежит теке, приведшем гостя, но якобы не знавшем, что он собой представлял. Никто ему, конечно, не верил, однако по правилам игры все должны абсолютно верить его пантомимическому рассказу (ПМ З. Боташевой. 1973 г. Инф.: Ш.К. Эбзеев, г. Черкесск КЧР).

Вслед за описанной сценкой, в которой теке танцует, в круг выходил юноша, доставший шелковый платок. Он выбирал себе партнершу, и они исполняли лирический танец *истемей*. Сделав один круг, девушка останавливалась, а юноша продолжал танцевать под тихие аплодисменты своей партнерши. Хлопая в ладоши, она как бы говорила ему: “Истеме! Истеме!” (“Не обращай ни на кого внимания!”). Юноша, сделав круг и “никого не найдя лучше своей избранницы”, провожал ее на место. Правила танца должны были неукоснительно соблюдаться; и даже в том случае, если выбранной девушке парень не нравился, она не имела права выказать свое недовольство, так как за ними наблюдал теке, который не терпел проявления невоспитанности (ПМ З. Боташевой. 1973 г. Инф.: М.А. Хабичев, г. Карачаевск КЧР). О стремлении карачаевцев к театрализации танцев свидетельствуют наблюдения писателя Д.М. Стонова (Стонов, 1930. С. 15).

Не было ни одного торжества, которое не обходилось без участия в них певцов. Их называли *халк-джырчи* (“народный певец”) и *назмучу, билкирчи* (устар.) (“сказитель, поэт”). Также высоко было уважение к *джомакъчы* (“сочинитель волшебных сказок, загадок, пословиц”), исполнителям древних эпических поэм (*джордакъчы, нартайчы*). Детям с малых лет внушалось, что на певцов, поэтов, музыкантов запрещено поднимать руку (Карачаево-балкарские сказки, легенды, предания. 1999. С. 440), поскольку считалось, что, например, “со званием певца соединялась идея справедливости, и певцом мог быть только безукоризненно чистый человек” (Остряков, 1879. С. 701) (здесь имеется в виду чистота высокого порядка).

Театрализованные игрища являлись также частью *турнирных игр* молодежи. Они представляли собой своеобразные состязания в остроумии, в загадывании загадок, в исполнении драматизированных песен и танцев; форма турнирной песни-игры полностью зависела от выдумки исполнителей. Участники делились обычно на две партии – на девушек и юношей, между которыми начинался импровизированный диалог, который мог длиться бесконечно долго (Алиев, 1984. С. 12) и т.д.

Турнир мог продолжаться бесконечно долго, и победителем в нем считался тот, кто найдет самое большое количество сравнений. Источники называют имя певца Далхата Эбзеева, участника поэтического турнира, проведенного после возвращения карачаевцев на родину; при его исполнении зрители сбились со счета после 35-ти куплетов (Аннаков, 1999 (на карач.-балк. яз.)).

Одна из самых любимых игр молодежи называется *шиндик-оюн* (*шиндик* “стул” + *оюн* “игра”), в Карачае наряду с указанным названием, он сохранился в своем архаическом звучании “*кюбюрчек оюн*” с вариацией “*гюйренек-оюн*”.

Вот один из эпизодов игры: в центре помещения или двора, смотря по времени года, когда проводится представление, устанавливается стул. Приглашается юноша из любой команды. Ему предлагается закончить песню, волшебную сказку, историю и т.п., начатую теке. Приглашенный к стулу должен сразу подхватить начатую песню и экспромтом закончить ее. В случае если он не смог справиться с заданием, его отводят к *къара-багъана* (“позорный столб”), где он будет стоять до окончания игры. Следующим участником становится человек из другой команды, и так продолжается до тех пор, пока количество игроков одной из команд существенно не уменьшится.

Выигравшая команда имеет право быть судьей и назначить наказание – чистить друг другу обувь, мазать лицо сажей, изображать животных, объясняться в любви и т.д. Тот, кто не сможет исполнить задание-наказание, подвергается осмеянию в сатирических куплетах и т.п. (ПМ З. Боташевой. 1973 г. Инф.: Ю.Ю. Чотчаев (1917–1994), аул Даусуз, Зеленчукский р-н КЧР).

Представляют интерес и спектакли теневого театра, которые были единственным способом приобщения и усвоения детьми особенностей народной драмы и театра: ее сюжетов, персонажей и пр. Теневые спектакли, устраиваемые представителями старшего и подросткового поколения, на чьем попечении находились дети, в большинстве своем не были сложным организмом: для представлений требовались один-два рассказчика, чистая стена, ширма и специфическое освещение, создающее эффект увеличения объема фигурок, используемых в представлении. Фигурки изображали несколькими способами: либо при помощи ладоней и пальцев, либо войлочными или деревянными куклами. Мотивы сюжетов брались из нартского эпоса, сказаний о Ходжа Насреддине, народного театра “теке оюн”, фольклора и действительности, которые предоставляли большой выбор для словесной дуэли двух персонажей: одного – положительного героя, а другого – отрицательного. Статичность образа фигурок на стене оживлял остроумный, динамичный диалог между ними. Теневой театр был своего рода упражнением для овладения навыками импровизации. Сохраняя фарсовую, комичную направленность представлений, рассказчики-воспитатели часто употребляли названия гор, рек, ущелий, танцев, песен и других слов, из географии, обычаев и быта карачаевцев и балкарцев.

* * *

Таким образом, на всех этапах своего развития зрелищно-игровые представления и их бессменный герой играли выдающуюся роль в жизни социума как универсальный механизм воздействия на эмоции и поведение зрителей – они его главный адресат. Вседозволенность одного и терпимость большинства подтверждают глубинные истоки подобных взаимоотношений, принятие обществом условий игры. В дальнейшем, по мере усложнения сюжета, увеличения действующих лиц, занятых в играх, потребовалось марки-

рование персонажей по выполняемым ими функциям: *бегеул* – организатор, *теке* – шут, *кепчи* – ряженые, *гепсорка* – акробат и т.д.

Став исполнителями отдельных ролей, они начали превращаться в актеров-профессионалов подобно русским скоморохам или европейским гистрионам. По сей день в Карачае и Балкарии сохранились имена не только отдельных людей, занимавшихся исключительно импровизацией, игрой ролей на специально отстроенных сценах, но и целых коллективов, проживавших в специальных помещениях и существовавших за счет данных импровизаций и игр.

Анализ зрелищно-игровых традиций карачаевцев и балкарцев свидетельствует о разнообразии и богатстве их театрального наследия, которое стало основой профессионального театра.

6. НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА

Появлению практической медицины исторически способствовали такие факторы, как процесс развития производительных сил, усложнение хозяйственной деятельности человека, усовершенствование орудий труда и постепенное овладение силами природы. Все это влекло за собой усовершенствование медицинских приемов и навыков. Народная медицина широко практиковала для лечебных целей растения, продукты животного происхождения, физические упражнения. Различные состязания, народные игры, способствовавшие укреплению здоровья, сопутствовали карачаевцам и балкарцам с глубокой древности. До наших дней сохранились состязания в лазании по шесту, метании и толкании камня и другие упражнения, развивавшие ловкость и выносливость.

Устное народное творчество оставило сведения о существовании в прошлом лекарей, занимавшихся хирургией, лечением различных заболеваний. В этом отношении народная медицина представляет собой неотъемлемую часть культуры каждого народа и является отражением представлений людей о здоровье и болезни. Народной медициной интересовались многие поколения врачей. Необходимость и целесообразность изучения народной медицины отмечал в конце XIX в. и доктор Н.И. Пантюхов в своей работе, посвященной ее использованию на Кавказе: “Способы и средства, употребляемые в народной медицине нередко своеобразны, оригинальны, и знакомство с ними далеко небесполезно. Наконец, несмотря на все успехи науки, и в настоящее время в народные и своеобразные способы врачевания верят не одни темные массы, но и многие образованные люди” (Пантюхов, 1899. С. 11).

Несмотря на то что народная медицина горцев Кавказа, в том числе карачаевцев и балкарцев, была в целом эмпирической, она все же имела свои положительные свойства. Условия жизни предков современных карачаевцев и балкарцев в гористой и предгорной местности, приводившие к высокому травматизму и заболеваемости, обусловили появление костоправов и “хирургов”, которые передавали свое искусство по наследству. Приемы лечения травматических повреждений животных различными жирами, солевыми растворами и травами после наблюдений переносились на человека. Пожи-

лые карачаевцы и балкарцы вспоминают о случаях ампутации ног или рук местными лекарями. Высокую оценку народной медицине карачаевцев в области лечения травм и переломов дал исследователь Кавказа А.Н. Дьячков-Тарасов: “С большим искусством горские врачи лечили раны, причем редко прибегали к ампутации, а исключительно прикладывали травы и мази” (Дьячков-Тарасов, 1900. С. 176).

Аналогичное лечение ран отмечает в “Очерках о Кавказских горских племенах” и В. Швецов: “...наружные язвы, в особенности раны, исцеляют соком из трав, ими знаемых, или из них же составленных мазью. Но прежде чем должны приступать к постоянному лечению, рану очищают свежим коровьим маслом в такой температуре, что едва больной может выносить” (Швецов, 1855. № 23–24). По сведениям Марии Джашеевой, раны, порезы карачаевцы лечили также составом молока с добавлением ложки айрана и, не доведя до кипения, смесь прикладывали на рану. Видимо, это предотвращало наставание “дикого” мяса и нагноение. При переломах костей и вывихах для иммобилизации применялось специально приготовленное тесто из муки на яичном желтке, которое затвердевало и фиксировало поврежденную конечность (ПМ. Инф.: Мусса Боташев, аул Карт-Джурт).

Высокую оценку методам карачаевцев по лечению ран и переломов дал географ И.С. Щукин: “...существуют люди, опытные в лечении ран, вывихов и переломов. Из средств народной медицины следует отметить обертывание больных частей еще теплой шкурой, снятой с только что убитого барана” (Щукин, 1913. № 1–2. С. 63). В материалах, адресованных для изучения жизни карачаевцев и балкарцев, И.С. Щукин пишет: “Из средств народной медицины следует отметить употребление при ушибах и поранениях примочек из айрана” (Там же).

Богатая флора Северного Кавказа дала его народам возможность употреблять в пищу более 20 видов разных трав в свежем или отварном виде. А более 30 видов трав применялось в траволечении. Методы применения лекарственных растений были разнообразны. Изготавливаемые настои, порошки, лекарственные растения непосредственно накладывались на рану, применялись внутрь. Травами лечили глазные, желудочные болезни, раны, укусы змей и т.д. Оказанием медицинской помощи на территории занимались в основном женщины. Основывая методы лечения на многовековом опыте народа, они предпочитали рациональные средства и методы лечения. Используемые методы лечения лекарственными травами во многом схожи у всех народов Северного Кавказа. Например, при панарициях, фурункулах и карбункулах прикладывали муку с маслом в теплом виде, а в качестве вытяжного пластыря при тех же заболеваниях таким же образом использовали немного помятый лист подорожника или слегка пропеченный лук. Как утверждают информанты, у карачаевцев и балкарцев для лечения нарывов успешно применялось так называемое веточное масло — “чыбыкъ джау”. Для его получения ветки орешника прокаливали, затем прикладывали к холодному предмету, желательно железу.

Для улучшения свертываемости крови использовали паутину. Целебные качества лука и чеснока известны практически всем народам с далеких времен. Помимо витаминных качеств они действуют усиливающе на секреторную и двигательную функции желудочно-кишечного тракта. Соком

из репчатого лука лечили ожоги, раны и язвы. Традиционная кухня горских народов включает чеснок как необходимый компонент почти во все приготовляемые мясные блюда. По сведениям Тебуровой Эркехан (аул Учкулан) дольки чеснока нанизывались на нитку, и это “ожерелье” надевалось на шею ребенка, тем самым предохраняя его как от болезней, так и от злых духов. В период эпидемий гриппа, ОРВИ, ОРЗ чеснок и сейчас является основным народным профилактическим и лечебным средством. При приготовлении отвара, смеси из трав читалась молитва. Лучшие представители народной медицины – знахари благодаря своей многолетней практике нередко даже превосходили в диагностике и лечении отдельных специфических для края болезней. Лечебное питание использовалось в народной медицине практически всех народов. При болезнях желудка и кишечника рекомендовалось соблюдение диеты, близкой к щадящей, рекомендуемой и современной медициной. Лечебное значение у карачаевцев и балкарцев придавалось айрану, древнейшим лечебным продуктом многих народов было и цельное молоко. Карачаевцы и балкарцы употребляли айран как средство, позволяющее переварить тяжелую для организма пищу, например, мясо.

Айран как лекарство широко применялось при расстройствах желудка, ожогах, различных ядовитых укусах. “Весной, когда в Карачае и Балкарии шел окот овец и коз, их часто жалили в вымя змеи. В этом случае единственным спасением был айран, немного посоленный, с добавлением определенного количества дикого чеснока, в изобилии растущего в горах Карачая и Балкарии” (*Селексериди*, 1956. Т. 1. С. 406).

Занимаясь проблемами долгожительства, русский естествоиспытатель И.И. Мечников отмечал, что “наличию большого числа долгожителей кавказские народы в какой-то мере обязаны таким продуктам, как кефир и айран” (*Текеев*, 1989. С. 90). В 1883 г. А.А. Кирш отмечает со слов горцев, что айран “дает много крови и силы”, при горном воздухе отлично укрепляет организм (*Кирш*, 1883. № 44).

О полезных свойствах айрана достаточно подробно описывает врач Г.И. Гречишкин. Желудочно-кишечным трактом айран легко переносится, и поэтому охотно употребляется больными, причем постепенно привыкая к нему, некоторые больные выпивают в день 15–20 стаканов, далее автор отмечает, что “в зависимости от крепости айрана проявляется его разное действие на кишечник: свежий айран более пригоден для больных, страдающих запорами, а крепкий – для больных с склонностью кишечника к послаблению” (*Гречишкин*, 1911. С. 72). Баталпашинский отдел Всероссийского общества для развития и усовершенствования русских лечебных местностей в 1915 г. издал работу А.А. Аتمانских, в которой содержатся научные рекомендации по лечебному использованию айрана (для больных “кишечным трактом, реконвалесцентам, при чахотке, при артериосклерозе и т.д.”) (*Аتمانских*, 1915. С. 18).

Составной частью или основой лекарства при лечении многих заболеваний являлось молоко. При простудных заболеваниях, болезни горла, органов дыхания и карачаевцы, и балкарцы употребляли кипяченое молоко с добавлением козьего или медвежьего жира, меда; жир применяли и для разогревающего эффекта, растирая им спину, грудь. Одним из древнейших видов медицинской деятельности надо признать помощь при родах и уход за

детьми, особенно новорожденными. У всех горских народов без исключения, помощь при родах и лечение детей находилась в руках женщин. “В деревнях и селениях всегда находятся 2–3 бабы из крестьянок, которые оказывают пособие при родах, получая за это вместо денег в большинстве случаев подарок” (Демич, 1899. С. 1151). Наряду с тем почти повсеместно беременные женщины-мусульманки обращались к мулле, чтобы заранее запастись талисманами – “дуа”. Если роды затягивались, то проводили обычай пугать роженицу криками или выстрелами.

При простудах, которые были частым явлением, прибегали к рациональным методам лечения: детям давали горячее молоко с козьим или медвежьим жиром, одновременно растирали грудь гусиным или козьим жиром и тепло укутывали. В качестве отхаркивающих средств давали отвар высушенных листьев подорожника, чабреца, мать-и-мачехи. Слабых, недоношенных детей старались лучше кормить, давали пить отвар полыни, соцветьев клевера. “По всему Северному Кавказу весь уход за недоношенным младенцем заключается в том, что его держат очень тепло, для чего ребенка завертывают в меха... зашивают в кожу специально для этого убитой овцы” (Об уходе за новорожденными у различных народов Кавказа. 1889. С. 186). При заболевании желтухой знахари сочетали рациональные и магические приемы лечения. Поэтому лекарство должно было иметь желтый цвет, как и пища для больных: курятина, тыква, кукуруза, мед.

“Опрелость на всем Северном Кавказе лечится разнообразными присыпками, или, как иначе их называют, – гнилушками – порошком травы-душицы, мелом, сухой серой глиной, картофельным крахмалом и проч.” (Об уходе за новорожденными у различных народов Кавказа. 1889. С. 188). Многие из этих отваров считались целебными при различных заболеваниях. Наряду с этим при приготовлении снадобий и мазей, так же как при получении красивого порошка, использовали и другие растения: “*Агом*. Травянистое однолетнее растение, стебель не более четырех дюймов, листья небольшие, с белою нижнею стороною. Растет в горах. Трава собирается в мае, высушивается и обращается в порошок. Употребляется для излечения дикого мяса. Порошок смешивается с маслом и древесным клеем. *Кечет*. Травянистый однолетний стебель, с зубчатыми яйцевидными листьями, растет в низменных местах. Приготавливается так же, как и предыдущее лекарство и считается хорошим средством для заживления ран” (Антропологическая выставка 1879–1880. С. 19, 20).

В лечении глазных болезней широко применялось женское молоко. Особенно эффективным считалось закапывание молока непосредственно из молочной железы, что способствовало сохранению стерильности. Также использовали жженную шерсть и мочу. “В Кубанской области чаще всего встречается лечение воспаленных глаз молоком матери, но во многих местах кроме этого лечения употребляется еще много разных других способов. В Тебердинском ауле Баталпашинского уезда прикладывают к глазам разрезанное пополам круто сваренное яйцо, посыпанное квасцами, а сверху кладут вату, смоченную в воде” (Демич, 1899. С. 1153). При заболеваниях глаз также широко применяли лечебные свойства слюны, вылизывая больной глаз.

Народные лекари знали и о пользе кровопускания при некоторых заболеваниях и широко применяли его при головных болях. Лекарей, занимавшихся

кровопусканием, называли “къан уста”. Информанты Н. Бостанова, 1912 г. р., из Верхней Теберды и Мариям Айбазова, 1910 г. р., из аула Эльтаркач сообщают, что в арсенале самодельных инструментов лекарей был инструмент “къан ургъыч”, которым вскрывали сосуд, и выпускалось определенное количество “дурной крови”, затем на рану накладывалась давящая повязка. Костяные приборы из рогов скотины – “къартыкъ” – заменяли пиявки и банки.

Лечением и исцелением больных в горской среде традиционно занимались знахари и лекари – женщины и мужчины, которых именовали демиучю. Среди известных врачей была кёрдемчи Хауа Кёчёрукова (XVIII в.), спасавшая людей от чумы, проводившая операции, в том числе по извлечению стрел, пуль, трепанацию черепа. Покровителями лекарств и врачевания являлись Камта-Лезирмен и Камта Дрел. Деятельность знахарей четко разделяется на меры рационального лечения и магические приемы. У современных знахарей явно прослеживается преобладание последних. По имеющимся у нас сведениям, изгнание духов у карачаевцев и балкарцев происходит путем нашептывания. Подобный прием называется “тюкюрген”. Считается, что многие болезни своим происхождением восходят к сглазу – “кёз”. При этом основными симптомами сглаза, как правило, отмечаются головная боль и потеря аппетита. В арсенале лечения от сглаза использовались дутье и окуривание. “Обряд дутья” у всех этих народов проводился однотипно – из нашептывания молитвы, дутья и “сплевывания”. Детские болезни и большая детская смертность были настоящим бедствием для горской семьи. Считалось, что чрезмерная любовь и восхищение ребенком тоже может привести к сглазу. У карачаевцев и балкарцев бытует поговорка: “Сюйген кёз бек тиер” – любящий глаз быстрее сглазит. Этот обычай заставлял бояться за новорожденного, чтобы его не “сглазили”, избегать неуместной похвалы подрастающему ребенку.

Практические способы оказания помощи больному человеку, предшествовали выявлению и пониманию причин болезни. Из сведений информантов мы узнаем о применении трав, очищающе действовавших на раны: тысячелистник, лютик, валериана, подорожник; а также травы, применявшиеся для лечения заболеваний органов дыхания, кожных, глазных: шалфей, девясил, полынь и т.д. Народный целитель из древнего рода Алиев из аула Хурзук лечил травами многие болезни, предполагается и раковые. А другой, целитель Хасанов – мог не только ампутировать поврежденные конечности, но и заменять их костями животных.

Для лечения применяли также серу. Согласно материалам Н.И. Кириченко, собранным им в 1897 г., “у карачаевцев сильно распространено поверье, что сошедший с ума человек легко избавится от этого недуга через посредство кюкюртны (серы), которою его окуривают до сумашествия. Самый процесс лечения таков. К духовному лицу приводят болящего, которого доктор (духовное лицо) после ряда известных ему на сей случай молитв и заклинаний окуривает несчастного серою, добываясь от него (или его родственников) имен тех шайтанларны (чертей), которые его мучают. Записавши имена чертей, духовный доктор бросает записку в огонь и больной, будто бы, бросается за нею к огню, как бы сожалея о гибели своих мучителей (чертей), но от одурманивающего запаха серы и от упадка сил падает в обморок. После этого, говорят, наступает полное выздоровление. Лечением от разных неду-

гов здесь занимаются преимущественно духовные лица, которые пишут на клочках бумажки молитвы, заворачивают бумажку в воск, а тот – в тряпочку, навешивают на грудь болящего” (КРС. 1897. С. 75, 76).

Следует отметить, что карачаевцы и балкарцы широко использовали табу для названий различных тяжелых болезней, таких, как холера, чума, оспа и другие, уносивших много человеческих жизней. Запрещалось произносить их названия вслух, ибо “духи” этих болезней могли появиться и покарать говорящих. Для таких болезней как *эмина* – чума, *талау* – холера, *чечек* – оспа и других имеется общее название *ит ауруу* собачья болезнь, *худжу ауруу* – проклятая болезнь, *атайтмаз ауруу* – болезнь, которую нельзя называть. Элементы медицинской деятельности и медицинские представления нашли отражение в языке и нартском эпосе, в котором, например, эмегенов, которые едят все без разбора, нарты называют “чийбыдыр” – “сырое брюхо”. Встречаются высказывания и о негативных последствиях чрезмерного применения хмельных напитков.

Необходимо сказать, что в условиях изолированности горного края, отсутствия какого-либо организованного медицинского обслуживания народная медицина являлась единственной реальной помощью горскому населению. В течение многих веков лучшие представители народной медицины вели борьбу с различными заболеваниями. Использувавшиеся ими горные смолы, различные минералы и травы до сих пор применяются при лечении многих болезней.

7. МЕТРОЛОГИЯ

Метрология, как отмечают исследователи, “помогает решать вопросы происхождения источников, а также зачастую раскрывать и их содержание, особенно содержание источников по социально-экономической истории” (Верба, 2005. С. 60). В древности единицами измерения были такие меры, как палец, пядь, ладонь, локоть, фут (ступня), шаг, дневной переход пешехода или морской суточный переход (Надеждин, 1901. С. 233, 234), а также человеческое тело (Карачаевцы. 1978. С. 283). Как и у других народов мира, в метрологии карачаево-балкарцев меры, или единицы измерения (ед. ч. *ёлче*) порождены соотношениями. В первую очередь это касается физических параметров, которые выявляются через соотношения: а) как минимум двух точек пространства: длина, долгота – *узулукъ*; ширина – *кенглик*; высота – *мийиклик/бийиклик*; толщина – *базыкълыкъ*; глубина – *теренлик*; б) как минимум двух точек пространства или пространства и времени, дальность – *узакълыкъ*; в) как минимум двух точек со временем (меры измерения скорости), быстрота – *дженнгиллик*; г) массы как минимум двух тел: тяжесть – *ауурлукъ*; д) температуры как минимум двух тел: теплота – *джылыулукъ*; холод – *суукълукъ*.

Обычно такие соотношения выражаются посредством единицы измерения, связанные с количеством (*саны*). Через количественные показатели нередко выражались и качественные характеристики: стоимость – *багъалылыкъ* (например, прейскурант цен): полнота, цельность – *толулукъ* (например, процент наполняемости). Посредством соотношений как минимум двух

объектов выражаются такие качественные характеристики как: острота – *джитилик*; просторность – *эркинлик*; сложность – *кыйынылыкъ*.

В дореволюционный период горцами Карачая и Балкарии использовались единицы и системы измерений, генетически восходящие к различным культурным традициям. В данной части тома ограничимся лишь некоторыми из них.

Меры длины. Самые большие расстояния рассчитывали, условно говоря, соединением пространства и времени – в дне пути (*кюнлюк джол*), месяце пути (*айлыкъ джол*), годы пути (*джыллыкъ джол*), а также их кратности (например, *ючкюнлюк джол* – “трехдневный путь”), их фракциях (например, *джарымкюнлюк джол* “полдневный путь”). (Ср.: волж.-тюрк. *көнлек юл* “дневной путь”, *айлык юл* “месячный путь”). Счет велся с учетом средства передвижения. Так, двухдневный путь на лошади приравнялся четырехдневному пути пешком (КМТАС. II. 2002. С. 206). Для пешего “дня пути” условно применялось расстояние в 25 (или 35–40) км, а для “конного дня пути” – 50–70 км (Каменцева, 1962. С. 127).

Словом, *кёзкёрген*, букв. “все, что видит глаз”, по-балкарски обозначается понятие “горизонт” (ср.: волж.-тюрк. *кёз кёреме* “расстояние, доступное человеческому зрению”); другой термин для того же термина – *къарам* (Коваленко, 1991. С. 172). Пограничные посты (*чек къарауул*) карачаево-балкарцев устанавливались с учетом расстояния не только слышимости, но и видимости. Но чаще применялась такая единица как *кычырым* – расстояние, на которое можно услышать крик.

Существует такое народное выражение: *минг кычырым джол бир атламдан башланады* “дорога в тысячу кычырымов начинается с первого шага”. Известный в Карачае и Балкарии знаток карачаево-балкарской старины и устного народного творчества Абугалий Адурхаевич Узденов указывал, что расстояние между а. Верхним Дуутом и станицей Баталпашинской составляло 100 кычырымов (*джюз кычырым – ары, джюз кычырым – бери*) (Карачаевцы. 1978. С. 282). Через каждый кычырым, вниз по течению Кубани (до местности Марджа), карачаевцы содержали караульные посты с шестью (*кычырым кзурукъ*), которые просуществовали до 1864 г. (Леонтьев, Шорин, Кобрин, 1994. С. 189). Вариант *кычырыма – чакъырым* (ср.: волж.-тюрк. *чакрым* “верста”). Бытовали еще такие меры длины, как *юрмек*, в которое слышится лай собаки, *мангырымакъ* – мычание коровы.

Согласно преданию, еще при самом Карче их предку было предложено взять землю от места, где он стоит до того места, куда упадет его стрела. Это прямо указывает на то, что в Средневековье бытовала и такая мера длины как *атым* – расстояние одного выстрела. Карачаево-балкарские охотники и воины пользовались также измерением полета пули – *окъ* – из ружья (кар.-балк. названия ружья: *мылтыкъ, шкок, мечукъа* и др.). Для измерения земельного участка, жилищной или хозяйственной постройки использовались средние меры длины. Одной из них выступал *атлам* – шаг, около 70 см. Бревна, строительные измерения осуществлялись саженью – *кзулач*, составлявшем около 170 см (Ср.: волж.-тюрк. *колач* “сажень”). Бытовала и полсажень (*джарым кзулач*). К упомянутой сажени был близок и *кзучакъ* – длина обхвата. Им мерялась толщина деревьев, бревен, балок. Второе значение этого термина – охапка, карач.-балк. – *бир-тутум* или *тутурум*, букв. я взял в охапку.

Малые меры длины именовались “женскими”, видимо, во-первых, из-за величины, а во-вторых, из-за того, что они использовались в основном в женском труде (измерение длины ткани, размеров сшиваемой одежды и т.п.). Самая малая из них – *эли* (балк. *эл*), расстояние в ширину [указательного] пальца, около 2–2,5, т.е. по сути, дюйм (ср.: англ. дюйм [*in*] = 2,54 см). Если идти по возрастающей, то следующая по величине мера – *сюем*, ширина ладони с отставленным большим пальцем, около 10 см (ср.: англ. *hand* “ладонь, рука” = 10,16 см). Бытует и другое наименование: *тутум* – хват, ширина ладони (*Ёзденлени Абугалий*. Сёз – халы кибики. 2004. С. 62). Более заметная мера – *къарыш/джипер*, расстояние между растянутым большим пальцем и мизинцем (*баш бармакъны бла чыкына бармакъны орталарындагы аралыкъ*) (*Шаманланы*. 1987. С. 126), т.е. пядь, около 22–23 см. Далее шел фут – *аякъ узуну*, стопа /как мера длины около 30 см (ср. англ. *фут*, букв. “ступня”, 30, 48 см).

К числу “женских” мер длины относился и локоть – *къары*, около 50 см, расстояние руки от локтевого изгиба до конца среднего пальца (*билекни джиперикден энгишгеси* (КМТАС. II. 2002. С. 740). В дореволюционных записях кар.-балк. фольклора говорится, что “горцы материю меряют локтями, т.е. от оконечности среднего пальца до локтя” (Нарты. 1994. С. 647). Для измерения построек и участков земли обычно применяли самые подручные для скотовода средства – кожаные ремни – *джиб*. В их числе (КМТАС. II. 2002. С. 600): *чынды*: длина – 2–3 м (ширина 9–10 см); изготовлялся обычно в длину из толстой кожи буйвола [*гаммеш*], быка [*бугъа*], вола [*ёгюз*]; (пословицы: *чындыны да къарыусуз джері юзюледі* – даже у чинды слабое место рвется; *тарта кетсенг, чынды да юзюлюр* (КБРС. 1989. С. 107) – если потянешь и чынды разорвется); *чыгат* – короткий кожаный ремень (он короче джантау) (КМТАС. II. 2002. С. 591); из кожи крупного рогатого скота; *джантау* [*антау*] *джиб*: длина – 5–6 м (ширина 2–3 см); его обычно применяли для привязывания сена к повозке или вьюка на спину лошади или осла (одно из значений термина *джантау* – “аркан” (Карачаево-балкарский фольклор. 1983. С. 252)); изготовлялся из бычьей или коровьей шкуры (*Шаманов*, 1971. С. 23–67; Карачаевцы. 1978. С. 282); в фольклоре известен также ременный повод, чаще всего из козьей шкуры, – *тасма джантау* (КБРС. 1989. С. 743); *манс джиб*: длина – 9–10 м (ширина 6–7 см); как правило, изготовляли из воловьей шкуры; в обычном плане его использовали для увязывания сена или дров на арбе, а в нашем случае измеряли землю – покос, зимнее пастбище. Иногда термин *джиб* применялся по отношению к длинному (10–15 м) ремню шириной 4–5 см. Длина каждого из ремней нередко переводилась в количество кулачей. Для измерения земельного участка использовалась и мерная палка (*ёлче таякъ*).

Меры веса. Имеющиеся материалы позволяют полагать, что одной из наиболее крупных мер веса, бытовавших в Карачае и Балкарии, был *къантар*. Он восходит к арабскому *кантар/кинтар* – мере веса, равной 44,928 кг (КМТАС. I. 1996. С. 813). Данная мера веса освящена в Коране, где говорится: “Среди обладателей Писания [иудеев и христиан], что, если ты доверишь им *кинтар* (رأطنف) они вернут тебе, но среди них есть и такие, что, доверишь им *динар*, то они не вернут его тебе” (Коран. 3:68 (75)). К горцам *кантар* мог попасть из Крыма или из Османской империи. В Турции 1 кантар/кинтар

был равен 100 лодрам, или тур. фунтам (1 лодр = 176 весовым дирхамам) (Къарачай-малкъар... 1996. С. 69). По данным Пейсорнеля, “кинтал” равняется 44 окка или 135 ливрам (фунтам) и 4 французским унциям (КБРС. 1989. С. 78, 136, 533).

В позднем Средневековье употреблялся *батман* – карачаево-балкарская мера веса (и, как уже упоминалось, мера сыпучих тел). Эта мера, также восходящая к метрологии мусульманского Востока, упоминается в письменном памятнике тюркского языка “Кодекс Куманикус” (XIV в.). В Карачае и Балкарии батман также составлял около 7,5 кг. Турецкий батман, бытовавший также и в Крыму, состоял из 6–7,5 окка, т.е. около 8 кг. В турецкой и крымской метрологии $\frac{1}{6}$ часть батмана составлял “окка”, который восходит к одноименной арабской весовой единице (وقوة), равной 400 весовым дирхемам, или 1,248 кг. В Крыму в середине XVIII в. окка равнялся 400 дирхемам, или 3 французским фунтам и 2 франц. унциям (в франц. фунте, 16 унций), или 3 русским фунтам (Гаркавец, 2006. С. 16). Не очень строго можно предположить, что именно от *окка* происходит карач.-балк. *окъа* “галун, позумент”, который нередко встречается и в фольклоре (так, в обрядовой песне, связанной с культом покровителя диких животных Апсаты: “алтын бокка, къызлагъа алтын окъа” (Пейсонель, 1990. С. 10) – “золотая шапочка, для девушек золотой галун”).

В Средневековье горцы Карачая и Балкарии использовали и собственный фунт, который именовался *гюренке/геренке* (ср.: груз. *гирванка*, кабар.-черк. *джеронклэ*, осет. *джиранка*). В старой карач.-балк. лексике термин *гюрен/кюрен* использовался в значении “круг” (а также “ореол, нимб, венец”) (АРС. Т. 1. С. 50), который восходит к сугубо тюркской языковой среде (старотатар. *кирэм*, башкир. *кюрем*, *кирам*, *кирам*) (Каракетов, 1995. С. 308). Часто в бытующей лексике карачаевцев форме “гюрен” он не вошел в “Карачаево-балкарско-русский словарь”, а приведен в форме “кюрен”, но прочно фиксируется также в фольклоре как *гюрен*. Например, в языческом обращении к божеству *Тейри* по случаю лунного затмения применяется ай-гюрен – круг луны (Къарачай-малкъар фольклор. 1996. С. 48).

К числу малых весовых единиц относился карач.-балк. *мыскъал* (ср.: кабар.-черк. “маскъал”; ног. “мыскал”), весовая единица, примерно равная русскому золотнику. Запечатлен не только в фольклоре, в повседневной лексике (*бир мыскъал кюмюш* – *одномыскальное серебро*, *юч мыскъал кюмюш* – *трехмыскальное серебро*). Термин происходит от арабского наименования золотника – “мискаль”, которое, в свою очередь восходит к древнесемит. корню *скл/шкл*, лежащему в основе рассмотренного семитского термина “шекель”.

В измерении массы карачаево-балкарцы использовали разные доступные средства. Е. Вейденбаум в своих “Заметках о кавказских каменных орудиях” (1872 г.) пишет, что до введения русских мер и весов на Кавказе общепринятым было употребление для взвешивания предметов не чугунных гирь, а речных округленных галек. Тем не менее с Востока в Карачай и Балкарию проникали весы, в основном ручные – базман, мизан; карачаево-балкарской метронимии также известны местные термины, обозначающие весовые гири – *къытчас* (Къарачай-малкъар фольклор. 1996. С. 45) (кар.) или *къытчасан*, *кырка* (КМТАС. Т. II. С. 905, 906, 961).

Денежно-весовые и денежно-счетные единицы. По имеющимся материалам, в позднем Средневековье в Карачае и Балкарии бытовали две денежно-весовые системы (ДВС) – тюркская и арабо-персидская. С первой связан карачаево-балкарский термин *ачха/ахча* “деньги”, восходящий к древнетюрк. *акча/ахча* с тем же значением. Слово *сом* в современном карач.-балк. языке означает “рубль”, *къара сом* (букв. “черный сом”) – “четвертак, 25 копеек”. Как весовая единица сом составлял 425 г, т.е. фунт; в первой половине XIV в. делился на 20 алтынов и 120 ярмаков возникло еще в домонгольское время (Мухамадиев, 1972. С. 72). В денежной терминологии карачаево-балкарцев фиксируется термин *пара* – наименование турецкой разменной монеты (Къарачай халкъ джырла. 1969. С. 62; КМТАС. II. 2002. С. 1097), что, очевидно, отражает культурные и политико-экономические связи горцев с Османской империей. В прошлом понятие “монета” карачаево-балкарцы выражали словом *мангы* (КБРС. 1989. С. 459). Происходит оно от *мангыр* – наименования медной турецкой монеты, которая впервые начала выпускаться при султане Урхане (1326–1359) и выпускалась до XVIII в. включительно. Весил мангыр от 0,9 до 3,32 г, в отдельные периоды – до 4,26 г, а в начале XVII в. – 12,1 г. В XVII в. он составлял $\frac{1}{16}$ турецкого акче, затем – $\frac{1}{8}$ акче, в 1687 г. – $\frac{1}{2}$ акче. В 1688 г. акче, изначально серебряная монета, обесценился настолько, что стал равен собственной фракции, т.е. мангыру. К этой же денежной единице относится бытующее в лексике народа обозначение *къуришоу* от турецкого *куруш*.

Термин *тюмен* в современном карач.-балк. языке означает “десять рублей”. Слово может восходить к домонгольскому времени, так как фиксируется в памятнике половецкого языка “Кодекс Куманикус” (Гаркавец, 2006. С. 17). В эпоху Золотой Орды термин обозначал денежно-счетную единицу в 10 000 дирхемов. В карач.-балк. языке сохранилось слово *шекел*, которое в настоящее время имеет значение “вид, облик, подобие” (Там же. С. 751). Более старое значение этого слова “идол, фетиш, икона” (Нарты. 1994. С. 641). Шекель как весовая единица вначале равнялся весу 180 зерен (1 зерно = 0,0467 г), впоследствии – 8,416 г (Авдиев, 1953. С. 85). Данная единица бытовала в древних Месопотамии, Ассирии, Халдее, Финикии, Сирии, Ливане и других странах (вариации: шекель/секель/сикль). Словом *сатыр* (букв. “кусок, сколок”), заимствованным из согдийского, у древних тюрков обозначались серебряные монеты (Кызласов, 1984. С. 90). В современном карач.-балк. языке это слово имеет значение “ряд” (КБРС. 1989. С. 543). Не исключено, что словом *сатыр* карачаево-балкарцы обозначали элемент своей метрологии, в частности – определенную весовую (денежно-весовую) единицу.

Арабо-персидская ДВС представлена рядом весовых (денежно-весовых) и счетных (денежно-счетных) единиц. К заимствованным элементам иранской метрологии можно отнести термин *апас* – денежно-счетная единица, в позднейшее время этим термином у карачаево-балкарцев обозначалась 20-копеечная монета. Происходит от перс. “аббаси” – наименования серебряной монеты, чеканившейся в Иране со времени правления шаха Аббаса I (1586–1628). Впоследствии такие монеты чеканились в Афганистане (“аббаси”), Грузии (“абаз”). *Шай* – денежно-счетная единица; в позднем значении – 5-копеечная монета. Восходит к перс. “шахи” (от слова *шах* “царь”) – наименованию разменной медной монеты. В карач.-балк. языке бытует слово *кели* в

значении “ступа”. Обращает на себя внимание его созвучие с турецк. “киле” (от араб. “кейля” – наименованием меры сыпучих тел, равной (в Стамбуле) 18–20 окка, т.е. около 25 кг. В старину словом “кели” карачаево-балкарцы именовали как ступу, определенный сосуд, так и меру сыпучих тел. Выше мы уже отмечали, что словами *батман* и *темирли* обозначались как меры веса, так и емкости.

Меры сыпучих тел и жидкости. Твердые и сыпучие тела, а также жидкости у всех народов издревле измерялись теми же емкостями, которые употреблялись в повседневном быту, в целях сугубо хозяйственных (тара, утварь) и кухонных (посуда). Но одной из древнейших мер сыпучих тел являлась та, которая была связана с человеческим телом, а именно – горсть, карач.-балк. уууч. Именно она выступала каждой десятой мерой, которая уплачивалась владельцу мельницы за помол (Карачаевцы. 1978. С. 79). Встречается и другое наименование горсти – *кутам* (КМТАС. II. 2002. С. 398). Как и многие другие народы мира, карачаево-балкарцы измеряли жидкости и сыпучие тела различной посудой (карач.-балк. *саут*, *адыргы-саут*) – ведрами, чашками, котлами, бочками (Карачаевцы. 1978. С. 282).

Кадь. Немаловажную роль в расчетных манипуляциях хозяйственного планирования карачаево-балкарской семьи играла такая емкость как кадь – *джыккыр*. К большим калям относились *бекишай*, версии: *бекшай/бекисай джыккыр* (КМТАС. I. 1996. С. 389; КБРС. 1989. С. 131). “Считается, – пишет С.Н. Попов о карачаевцах, – что на семью в 10 человек необходимо заготовить на год молочной пищи не менее 5 кадушек, в 30 ведер каждая”. Далее автор отмечает, что на карачаевских кошах “мужчины готовят припасы на зиму: айран, кефир, сыр, масло. Все это заготавливается в кадках. Когда кадки наполняются, продукты перекладывают в бурдюки и отвозят в аул, а опорожненные кадки начинают наполнять снова” (Попов, 1931. С. 37). Следует признать, что 30-ведерная кадь довольно значительная емкость. Кадь упоминается в пословицах (“*джыккырында агы джокьну чардагында кьаггы джокь*” – “у кого нет в кади белой пищи, у того на чердаке нет и вяленого”) (Къарачай-малкъар фольклор. С. 439). В лексике упоминаются и другие наименования, например, *кюштел* (цокающий диал.) и *кюштелли* (кар.-балк.), с чем связана пословица: *бош кюштел бек дыгьырдар* “пустая кадь шумит сильнее” (КМТАС. II. 2002. С. 448).

Котел. Исключительно высоко ценились в Средневековье котлы (медные – *къазан*, чугунные – *чоюн*). Как пишет академик Г.-Ю. Клапрот в самом начале XIX в., главная посуда в карачаевском доме – медные котлы, которые привозили из Анатолии через Сухум (АБКИЕА. 1974. С. 244–257). По данным И. Гильденштедта (1770-е годы), в соседней Имеретии стоимость котла емкостью лишь в одно ведро (1 русское ведро = около 8 фунтов), в то время как одна овца стоила лишь 1,2 руб. (*Гильденштедт*, 2002. С. 130, 131, 186). По карачаево-балкарским адатам, “большими медными котлами” взимали штраф (*Невская*, 1960. С. 138), а медный котел, “в котором можно сварить одного барана”, входил в калым (*Леонтович*, 2002. Вып. I. С. 246). Котлы вошли в народные песни (*мараучу къазанына май сюзер* “охотник нацедит жиру для своего казана”; *джугьутурну башы чоюннга* “голову горного козла в котел”) (Къарачай-малкъар фольклор. С. 71), в нартский эпос (упоминается котел с сорока ушками, в котором варится “сорок бугаев”) (Карачаево-

балкарский фольклор... 1983. С. 84). Единицей измерения сыпучих тел (в частности, зерна) выступал *мерке*, в котором помещалось около 24 кг зерна (КМТАС. II. 2002. С. 886). В национальном фольклоре (*нарт сёзле*) эта мера упоминается: *меркеси джокъ челек бла ёлчелер* “тот, у кого нет мерке, будет измерять ведром”.

Ведро. Мерное ведро называлось *темирли*; в начале XX в. эта мера цилиндрической формы следующих габаритов: основание – $6\frac{1}{4}$ вершка [27,5 см] и высота – $9\frac{1}{2}$ вершка [41,5 см]; примеч.: 1 вершок – 4,4 см (Иваненков, 1912. С. 64). В древности мерой выступало обычное ведро – *челек*. От этого термина происходит *челеклик* букв. “объем ведра” – название нормы подати, уплачивавшейся князьям в Карачае (Каракетов, 1995. С. 29). Слово “челек” восходит к древнетюркской основе. Известно, что подати “шелег” бытовали у хазар. В “Повести временных лет” сообщается, что племена вятичей платили дань хазарам “по *шелягу* от плуга или рала” (Леонтьев, Шорин, Кобрин, 1994. С. 189).

Чаша. Из чаш, относящихся к данной категории емкостей упоминаются большие деревянные чаши *чара* (Карачаевцы. 1978. С. 283) (загадка: *чара ичинде – джарты ай бёрек*) (Алийланы Солтан. Къарачай халкъны эл берген джомакълары. 1984. С. 50), *чырча* (КБРС. 1989. С. 745), *тепшек* (большая чаша, употребляемая на пирах; нартский витязь Рачикау пьет из него) (Карачаево-балкарский фольклор... 1983. С. 80). В Карачаево-балкарско-русском словаре *тепшек*, видимо, неправильно называется блюдцем, тарелочкой (КБРС. 1989. С. 622). Популярен был *гоппан/гоббан*, объем которого составлял около 2 л (Карачаевцы. 1978. С. 95). Так, в одном варианте песни “Долай”, исполнявшейся при взбивании масла кошевыми маслобойщиками (*долайчыла*), говорится:

Долайны былайгъа урубуз,

Май гоппанлагъа турубуз

Гоббан майла алыбыз,

Тамаданы аллына аны салырбыз.

Долая сюда прибьем /здесь установим/,

Встанем за чаши с маслом

Возьмем масло в гоббана,

Поставим перед тамадой.

(Карачаевские народные песни.

1969. С. 39, 41).

Песня восходит к домонотеистической эпохе и связана с божеством, покровителем крупного рогатого скота Долай. В позднее время “долай” – наименование емкости, в которой взбивалось масло. У состоятельных семей, в особенности князей и дворян, бытовали довольно внушительные чаши (Грабовский, 1869. С. 11, 21). В эпосе как мера объема упоминается *сах аякъ*, в старую пушку Аликовых было засыпано 100 сах аяк пороха, отмечается в нартском эпосе (Нарты. 1994. С. 94, 333, 620). Простая чаша (*аякъ*), как полагают, вмещал около 1 л (Карачаевцы. 1978. С. 95). Упоминания об одной из разновидностей таких чаш встречаются в песнях:

Боза аякъ къандауурду,

Башы кюмюш къаплауушду.

Чаша с бузой является кандауром (термин непонятен),

Сверху – серебряная крышка.

(Къарачай-малкъар фольклор. 1996. С. 408).

С утверждением мусульманской традиции возникла мерная чаша *битир аякъ*, которая была равна объему *фитра* – ежегодного пожертвования зерновыми, предусмотренного для уплаты в первый день уразы-байрам. По данным сказителей эта чаша составляла $\frac{1}{4}$ часть темирли (*темирлини тёртден бири*) (*Ёзденлени Абугалий*. Сёз – халы кибики. 2004. С. 97).

В дореволюционных записях преданий о Каншаубие упоминается деревянная чаша “чинак” (Карачаево-балкарский фольклор... 1983. С. 221). Здесь речь идет об искаженном *чин/чын аякъ* букв. “китайская чаша” (в значении “фарфоровая чаша”) (КБРС. 1989. С. 743). Имеются упоминания о деревянных чашах *къамил* (*къамил аякъ*) (КМТАС. II. 2002. С. 534) и *копал* (КМТАС. II. 2002. С. 373), о сосуде для воды – *суулукъ* (в сказке его делают из черепа врага) (Карачаево-балкарский фольклор... 1983. С. 410). Бытовала малая чаша, объемом чуть больше стакана – *чёмюч* (Карачаевцы. 1978. С. 95).

Кувшин. В карачаево-балкарских адатах упоминается и такая мера натуральных податей как “кувшин” (кар.-балк. *къошун*): “Когда каракиши варят для себя пиво, то обязаны прислать своему таубию один кувшин такового” (Документы по истории Балкарии... 1959. С. 89) или “из сваренного пива господину следует один кувшин” (*Леонтович*, 2002. Вып. I. С. 249).

Ступа. К средним емкостям можно отнести и *кели* – тяжелые ступы, которые изготавливались из дерева и железа и в которых обрабатывали соль, кукурузу, траву. Были и другие разновидности ступ – *гюх* (КМТАС. I. 1996. С. 645; II. 2002. С. 185; КБРС. 1989. С. 195). Из сосудов данной категории известен и *копуй* – малая деревянная ступка, в котором готовили смесь чеснока и соли для тузлука (КМТАС. II. 2002. С. 374). Своеобразной посудой выступал *къутукъ* – емкость из тыквы, для хранения сыпучих продуктов и жидкости; другие значения – “ступка, кубышка” (КБРС. 1989. С. 429; КМТАС. II. 2002. С. 724).

В кулинарно-кухонной практике использовались небольшие меры сыпучих тел и жидкостей. В их числе: ложка – *къашыкъ* (ср.: волжск.-тюрк. *кашык*); половник, поварешка, черпак – *чолну*; черпак, ковш – *саблы*; лопаточка для перемешивания при готовке пищи – *къалакъ*; подносы – *ашлау* (в форме корытца для подачи мяса); *сахан табакъ* – большое блюдо, поднос; *тылы тегене* – корыто для замеса теста; чашки – *табакъ* (КМТАС. I. 1996. С. 278; III. 2005. С. 91; КБРС. 1989. С. 104). Наименьшей емкостью в качестве меры выступало содержимое наперстка – *оймакъ ичи* (Карачаевцы. 1978. С. 283).

Нередко употреблялась такая мерка для измерения зерна, как *саб/сап*, составлявшая четыре ведра, или около 40 кг – *тёрт челекни сапын санаб къуйгъанды*/четыре ведра сапа, насчитав насыпали (*Шахмырзаланы*, 1970. С. 110; КМТАС. III. 2005. С. 67).

В качестве меры сыпучих тел выступал *батман*, в данном случае – в значении “корзина, ящик, улей [*бал батман*]”. Он упоминается и в эпосе: “В пушку сорок батманов пороха засыпьте” (Нарты. 1994. С. 316). Для уточнения можно отметить, что в соседней Имеретии 1 батман как мера объема равнялся 18 русским фунтам (1 русское ведро = около 8 фунтам) (Там же. С. 186). Мука, как правило, хранилась в деревянных ларях *гюрбе/гюйре*, *кюф* (КМТАС. I. 1996. С. 640, 642; КБРС. 1989. С. 367). Словом “гюрбе” обозначались и закром, емкость, которая вмещала до 20 пудов зерна (Карачаевцы. 1978. С. 79). Лари обычно размещались в кладовой *гёзен*, *гуму* (балк.), *гумулия* (карач.).

Для хранения и перевозки тканей предназначался сундук – *кюбюр*, с которым связано само понятие “добро, имущество” – *кюбюр джамау*, букв. “сундучная латка”. Сундук входил в приданое невесты. Другое, архаическое наименование сундука – *сандыкъ* (*сандыкъла толу дарийле* фолькл. сундуки, полные шелка). Этим термином обозначался также ящик для хранения и перевозки твердых предметов, сыпучих тел (*тёрт сандыкъ болгъан джюк* букв. “груз, вместимостью в четыре сандыка”) (*Къоркъмазланы*, 1984. С. 188). Еще одно значение данного термина – “гроб” (КБРС. 1989. С. 539; КМТАС. III. 2005. С. 59). Бытовали шкатулки, сундучки (*кюбюрчек*), как правило, деревянные. Девичьи шкатулки (*къыз кюбюрчек*) с принадлежностями для рукоделия, парфюмерией и т.п. были неременной принадлежностью предметов личного пользования девушки.

В лексике бытовал и термин *гулла*, употреблявшийся в трех значениях: а) емкость для поения и кормления скота (в эпосе: *Нёгер акъ атха ычхынды: Алтын гулласы аллында, джерин тагъылыб джанында*); б) ванна для купания (в эпосе, в фольклоре); в) гроб (КМТАС. I. 1996. С. 616). Добавим, что в Карачаевском районе сохранились вырубленные в каменных массивах – так называемые *Кюбюр Ташла* букв. “Сундучные Камни”, видимо, емкости для сбора воды, ванны.

Для хранения и перевозки сыпучих тел использовали корзины. Популярностью пользовался *четен* – плетеный короб, плетеная корзина. Часто упоминается в фольклоре (*гюппе толу четенибиз* (Къарачай-малкъар фольклор, 1996. С. 88) букв. “наш короб полон [даров по случаю] коляды). Так называлась и сапетка: например, *кёмюр четен* – сапетка для угля; *бал батман*, *бал четен* – сапетка для пчел, улей (упоминается в фольклоре: *батманла баллы болсунла, кюфле мирзёуден толсунла* (Къарачай-малкъар фольклор. С. 8) “пусть ульи будут медоносны, пусть закрома будут полны зерна”). Высокая плетеная корзина для хранения кукурузы в початках – *гён / гумму*; этот термин имеет и значение “сапетка”. Упоминавшийся выше *батман* выступал в качестве наименования не только меры сыпучих тел, но имел также значения “корзина, ящик, улей [*бал батман*]”.

Разновидность плетеной тары – *мигидау/мыгыдау/мыгъыдау, эбидау*. “Мигидауну – ангар, эбидауну – маннгар” – “мигидау ему, а эбидау мне”, гласит карачаево-балкарская пословица, корзина с семенами, которую, вешая на шею, использовали при посеве. Поскольку любой посев совершается с соблюдением определенных норм (например, столько-то семян на такую площадь земли), то, видимо, можно полагать, что мигидау выступал мерой. Другие наименования такой тары для посева – *мыккау, ыфтау*.

Плетеная корзина, лукошко из бересты (для хранения сыра, хлеба и др.) нередко именовалась *эшме* (*кёйчу эки эшмени бышлакъдан толтуруб, эшекге джюклеб, кёшдан элге атланды*) (КМТАС. III. 2005. С. 1127). Большая корзина, сплетенная из прутьев, предназначенная для перетаскивания навоза, называлась *шишкыл* (КМТАС. III. 2005. С. 988, 989).

Практиковалось использование не только посуды и тары, но и мерной утвари – мешка, сумы, сумки и т.п. Из шкуры теленка, козы, также снятой чулком, делали довольно большой мешок – *тулук*, предназначавшийся для хранения и перевозки сыпучих тел (прежде всего зерна). На его объем косвенно указывает выражение *тулукъча* – букв. “как тулук” в значении “тяже-

лый”. Данный тип мешка часто упоминается и в фольклоре (обращение к божеству Апсаты: *шапаланы тулукъ этерге юрет* (Къарачай-малкъар фольклор. 1996. С. 71) “научи поваров готовить тулук”; мирзеуню *тулукълагъа къуйгъандыла* (Там же. С. 86) “зерно в тулуки насыпали”; *тулукъ, тулукъ мюрзеу алгъын* (Там же. С. 390) “взять тебе тулук, тулук зерна”. Эта емкость упоминается и в сборнике карачаево-балкарских адатов: при женитьбе своего узденя (“каракиши”) князь дарил холопам последнего “кому тулуков, кому веревок и, кроме того, каждому одну штуку товара” (Леонтович, 2002. Вып. I. С. 248).

Для хранения, перевозки сыпучих тел и их измерения использовался и “родственный” тулуку (а, возможно, и его разновидность) кожаный мешок – *къаб/къап/къабчыкъ/къапчыкъ*, также изготавливавшийся из снятой чулком шкуры. Он набивался соломой, высушивался, разминался, т.е. выделялся. Такой мешок использовался, как правило, для перевозки и хранения сыпучих тел, в частности, зерновых, провианта (Къарачай-малкъар фольклор. С. 88). В фольклоре говорится о том, что герою дается отмеренное в капах из шкуры жеребца количество зерна (*элчиле джаиха тогъуз тай къап мюрзеу бердиле*). В записях адатов терских карачаево-балкарцев XIX в. в качестве фискальной (податной) меры упоминается “мешок” для сыпучих тел, видимо, именно *къапчыкъ*. Зависимое сословие ясакчи ежегодно уплачивали князю: “различным хлебом” от 3-х до 9-ти мешков (“за обрабатываемую землю под посевы хлебов”), “из коих каждый заключает в себе пять мер”; “один мешок солода для варения пива” (Документы по истории Балкарии... 1959. С. 246).

Имеются и разновидности капчыка – *кудра* (кожаный мешок из козьей, овчиной шкуры), *кыса* (КМТАС. II. 2002. С. 388, 400, 553). В связи с последним интересен термин *гысса* – название мешка, который объемом был больше чем капчык, но меньше чем тулук (КМТАС. I. 1996. С. 639). *Гауаса-гусса* карачаево-балкарцы называют также большие мешки, изготовленные из шкуры коровы. Этим же термином обозначали покровителя доения.

Молочные продукты – айран, масло (*джау*), сыр (*бышлакъ*), как правило, хранили в бурдюках – *гыбыт*, которые также часто выступали в качестве мерной емкости. Бурдюк как мера жидкости упоминается в балкарских адатах, бытовавших до XIX в. включительно: “Во время уразы каракиши должны дать с каждого двора своему таубию 9 лепешек из пшеничной муки и бурдюк бузы” (карач.-балк.: *боза*) (Документы по истории Балкарии... 1959. С. 89). В лексике сохранился и термин *къанар/канар* – большой специальный мешок для шерсти (КМТАС. II. 2002. С. 160).

Имеются изделия малого объема, можно сказать, специального назначения: *къудукъ*, кожаный мешочек для хранения соли, изготовленный из головной части шкуры животного; *къалта*, для хранения табака, т.е. кисет, который делали из бараньей мошонки (*къочхарны бюртюклерини къабындан джарашдырылгъан тютюн орун*) (КМТАС. II. 2002. С. 526); *шонтай*, *шонттай къаб*, мешочек для альчи́ков (КМТАС. III. 2005. С. 992), второе значение термина *шонтай* – арх. мошонки (КБРС. 1989. С. 752); *ыхсамыт* – мешочек для хранения пуль и пороха (КМТАС. III. 2005. С. 1030). В прошлом бытовали мешочки, как правило, индивидуального пользования (*хызен*, *хурджун*). Популярное обозначение переметной суммы – *артмакъ* (КМТАС. I. 1996. С. 191).

Меры оценки. а). Земельные участки. В традиционную эпоху карачаево-балкарцы рассматривали земельные участки, угодья (*джер бауур*) с точки зрения не размеров, а их плодородия, урожайности и т.д., а также семенных затрат. В начале XX в. авторы отмечали, что в Карачае “ценность покосных земель, как и пашен, определяется не размером площадей, а количеством собираемых с них копен сена” (Кубанский сборник. 1910. Т. XV. С. 310). В документе 1866 г. относительно Балкарии указывалось на то, что “в горах имеется три рода земли: покосная, пахотная и пастбищная; первые две подразделяются еще на два разряда, смотря по качеству”. Так, покосный участок вблизи заселенных мест и орошаемый водой, ценился «по качеству собранного сена: за пространство земли, на котором собирается копна (“вьюк на здоровую, хорошую лошадь”), стоил 20 руб. Покосы “на возвышенности” оценивались, смотря “по качеству травы”, от 5 до 40 руб. “в том же количественном размере”. Пахотные приаульные земли с ирригационным орошением и удобрявшиеся навозом, оценивались “за пространство, с которого собирается одна копна в 96 снопов” в 35 руб. серебром. А за пашни, которые не подходили “под вышеозначенные условия”, платили от 10 до 20 руб. Пастбищная земля, на которой в течение 2-х месяцев могла пастись отара в 1500 овец, продавалась за сумму до 1,5 тыс. руб.» (Документы по истории Балкарии... 1959. С. 91).

Пахотные угодья мерили по количеству семян, необходимых для посева, говорили: у него сабан на 5 мерок (Карачаевцы. 1978. С. 282). Как пишет Н. Иваненков (1912 г.), средний сабан, рассчитанный на 2,5 мер посева составлял 500 кв. саж. (Иваненков, 1912. Вып. 5. С. 64, 65). В то же время пахотные участки оценивались и по урожайности. В ту пору участок земли, дающий копну хлеба, оценивался в 120–250 руб., что в переводе на 1 казенную десятину означало: за 1 дес. земли низшего качества – 1200 руб., среднего – 1850, высшего – 2400 руб. (для сравнения: рыночная стоимость коровы тогда составляла 30–50 руб.). (Состояние скотоводства на Северном Кавказе. 1908. № 163).

Сенокосы мерили по объему сена, собираемого с их площади, говорили: у него *биченлик* в 1 копну сена (Карачаевцы. 1978. С. 282). “Интересен способ оценки лугов, – пишет побывавший на Баксане И. Леонтьев (1897 г.), – за единицу для оценки берется участок земли, с которого можно собрать нашу копну сена; такой участок стоит 20 руб., а так как с десятины можно собрать 40 копен, то, следовательно, она обходится в 800 руб.” далее автор добавляет: “что же касается пахотной земли, то она стоит еще дороже, от 800 до 1000 руб. за десятину” (Леонтьев, 1897. Вып. 22. Отд. II. С. 130).

В Карачае и Балкарии имелись покосные участки двух видов – пойменные (*суугъарылгъан джер*) и “естественные луга” (*суугъарылмагъан джер*): первые располагались “в глубине ущелий с менее покатым рельефом”, а вторые – “в возвышенных горах различной крутизны боковых покатостей и в лесных пространствах”. Сено, заготовленное в пойменных сенокосах, доставлялось в селенья, а в отдаленных покосных угодьях – оставлялось на месте, где обустраивались зимовники-кышлыки (Кубанский сборник. 1910. Т. XV. С. 309, 310).

Как отмечают дореволюционные авторы, “по качеству лучшее сено считается с поемных (пойменных. – *Ред.*) лугов и с открытых возвышенностей”;

сенокосы в возвышенностях давали с одной десятины 50–70 пудов, в лесных полянах – 100–200, в поемных лугах – 150–200. И это при том, что достаточным считался урожай сена в 600–800 пудов с десятины (Кубанский сборник. 1910. Т. XV. С. 309, 310). В начале XX столетия 1 десятина биченлика в Худесе давала 60–70 пудов сена, или около 8 копен, а в Учкулане – 50 пудов, или 6 копен. Тогда же стоимость 1 десятины пойменных покосных лугов в Карачае составляла 1400–3000 руб., “естественных” лугов – 1000–1500 руб. (Кубанский сборник. 1910. Т. XV. С. 310).

Соответственно устанавливались и условия сдачи таких земель в аренду. В 1860-х годах в Балкарии за приаульные покосы арендатор уплачивал владельцу 50% накошенного сена, а за отдаленные покосы – $\frac{1}{3}$ часть. Пашня сдавалась “во всех местах” на условиях уплаты 50% урожая. Аренда пастбищ стоила арендатору с каждых 100 овец: “за лучшую” – “одного только барана и барашка”, за худшую – “одного только барана”, и в обоих случаях в 3–7 дней владелец получал собранное с овец молоко (Документы по истории Балкарии... 1959. С. 91). У карачаевцев арендные условия были тяжелее: с пашни арендатор отдавал собственнику 50% полученного урожая “зерном и соломой”, а с покоса – “ $\frac{2}{3}$ урожая сеном в копнах” (Кубанский сборник. 1910. С. 301).

б). *Скот*. Условной единицей расчетов выступала “кормовая корова”, или “долговая корова”, так называемый тюменный скот (*борч ийнек, тюмен мал*). По расходу корма шло приравнение к категориям скота в следующих пропорциях: 1 “долговая корова” = 0,7 вола = 1 лошадь = 5 телят годовалого возраста = 10 овец и коз = 20 ягнят или козлят полугодовалого возраста. Денежная стоимость (цена) определялась ежегодно в каждом сельском правлении в соответствии с эквивалентной оценкой разного скота (Карачаевцы. 1978. С. 69; *Иваненков*, 1912. С. 62, 63). Оценка суммы аренды скота исходила из следующих норм: если человек брал в долг корову, то, по обычаю, через год он должен был вернуть корову с теленком и дополнительно – за удой – 2 барана и барашка. Если он пользовался коровой 2 года, то должен был возвратить корову, телку и теленка и сверх того соответствующее число баранов и барашков за удои. При расчетах исходили из условной нормы, что корова дает приплод ежегодно и при этом всегда телушкой (Карачаевцы. 1978. С. 283).

в). *Труд*. Как отмечается в документах 1860-х годов, “в Карачае принято раскладывать подати по числу косцов и на этом основании *принято считать всякое имущество, равное стоимостью 300 руб., за одного косца*”. Отсюда при расчетах один косарь приравнивался к 20 головам крупного рогатого скота или 200 барашков (СЭПКРНКЧ. 1985. С. 137). Норма заготовки сена одним “полным косарем” (*толу чалкьычы*) в кошевых товариществах (*джый-ын*) за период сенокоса – 2–2,5 месяца – составлял объем корма для 20 коров. Это количество скота составляло *бир чалкьычы мал* “скот одного косаря”. За покос сена для 20 коров косарь получал 3-летнюю телку или бычка, или же баранов на такую же стоимость (Карачаевцы. 1978. С. 69; *Иваненков*, 1912. С. 62, 63). Следует отметить, что юноши-косари до 15–16 лет считались неполными, “половинными” косарями *джарым чалкьычы* (Карачаевцы. 1978. С. 69; *Иваненков*, 1912. С. 62, 63). В 1860-е годы в казачьих станицах цена

косу до 5 руб. за десятину, т.е. 2,5 руб. в день “для хорошего работника” (СЭПКРНКЧ. 1985. С. 139).

Меры заготовки кормовых и уборки зерновых культур. Меры объемов сена необходимы были как для нормирования внутренних расходов, так и для различных расчетов, которые были определены нормами обычного права (*адат*). Например, согласно адатам первой половины XIX в., собранным среди части карачаево-балкарского населения для содержания аульного эфенди, с каждого дома давалось по одному стогу сена; при этом уточняется, что “*стог или копна состоит из двух вьюков на лошадь*” (Леонтович, 2002. Вып. I. С. 250).

Наименьшей единицей объема считался *сенек аууз* – букв. “навильник”. Наименьшей мерой расходования сена выступал *салым* (“бир салым бичен”) – объем сена на одно кормление скота (например, коровы) (КБРС. 1989. С. 536); 10–12 навильников составляли вязанку – *кюлте/гюлте/гю-решке/кюрес*, которую нередко перевозили на лошади. Из двух вязанок, или 20–25 навильников собиралась копенка – *лыппыр*. Очевидно, что упоминавший выше адатный “вьюк на лошадь” это вязанка [кюлте], а удвоенный ее объем (“стог или копна”) – копенка [лыппыр]. Большая копна сена, соломы называлась *черен* (КБРС. 1989. С. 731) или *грау-черен*, а также *джантау/батан* (КБРС. 1989. С. 121, 225) и состояла обычно из 3–5 копен. Известно благопожелание [*алгыш*]: *черенибиз ёре болсун* “пусть будет высокой наша копна” (Къарачай-малкъар фольклор... С. 384), а также пословицы, например: *черени болмагъаны антауу болмаз* (“у кого нет копны, у того не будет и стога”), *кесине гебен этелмеген элге черен эте эди* (“кто не мог себе сделать стог, тот делал для села большой стог”).

Стог назывался *гебен*. По размерам известны категории стога: в горной части – *ёгюз гебен*, малый стог, обычно, 10 копен; на равнине – *антау гебен*, большой стог, до 30 копен или *галлас* (Карачаевцы. 1978. С. 72; КМТАС. I. 1996. С. 576). По способу перевозки упоминаются стога повозочные (*арба гебен*), санные (*чана гебен*), волокушечные (*балас гебен*).

Скирда именовалась *тиш* (КБРС. 1989. С. 638), и включала более 30 копен (Карачаевцы. 1978. С. 71, 72). Реже скирда называлась *аракъ* (КБРС. 1989. С. 71) (*аракъ тиш*) (Семенланы Къ. Къалтур. 2003. С. 86). В некоторых изданиях говорится, что “аракъ тиш” это “высокий остроконечный стог” (*мийик джити къаланган гебен*) (Там же. С. 86); точнее – скирда. Существовали скирды большая (тиш) и малая (аракъ). Были скирды большие, чем *тиш*, это – *кирэ*, состоявший из трех *тиш* (КМТАС. II. 2002. С. 334).

По документам 1860-х годов, русское выражение “копна” в плане багажной дефиниции была равнозначна понятию “вьюк на здоровую, хорошую лошадь” (Документы по истории Балкарии... 1959. С. 91). Г.-Ю. Клапрот (начало XIX в.) описывает типичный конный вьюк, представляющий два тюка, разделенные поровну и связанные один с другим веревкой. “Эти двойные тюки называются на русском вьюками и являются привычным методом транспортировки вещей по всему Кавказу; более того, даже большая часть боеприпасов и провианта для армии, находящейся в Грузии, переправляется туда из России таким вот образом. Самый тяжелый груз, что можно расположить на одной лошади, равен 6 пудам, или 240 русским фунтам, кои должны быть разделены на две равные части” (Клапрот, 2008. С. 186).

Дореволюционные авторы сообщают, что одна вязанка – величина сена, которую “можно одному человеку навьючить на лошадь и доставить с недалекого расстояния домой”, и равная примерно 4 пудам, т.е. 65,6 кг (1 пуд = = 16,4 кг). Далее говорится, что две вязанки (т.е. около 131,2 кг) составляют копну, а три копны – один воз, или арбу сена (т.е. около 393,6 кг) (Там же). Как видим, речь здесь идет о таких измерениях, как *кюлте* (“вязанка”), *лып-пыр* (“копна”), *черен* или *арба гебен* (“воз”). При уборке зерновых снопы-*кюлте/гысты*, небольшой сноп *дух* (КМТАС. I. 1996. С. 697) собирались в *суслон – беджен* (кар.), из которых составлялся *стог – черен, голā* (*мюрзеу кюлтеледен этилген гебен*) (КМТАС. I. 1996. С. 603), а из последних *скирда – антау* (Карачаевцы. 1978. С. 77; КМТАС. I. 1996. С. 385; Къарачай поэзияны антологиясы. 1965. С. 144).

В трудовой песне “Эрирей”, исполнявшейся при молотье зерновых и связанной с одноименным покровителем молотьи, упоминается несколько рассмотренных выше единиц (подчеркнуты) (Къарачай халкъ джырла. 1969. С. 42, 43):

Эрирей айтылыр эл бла,
Кире сууртхан джел бла...
Ындыргъа кюлте салайыкъ
Кюнорта болмай эки салым
алайыкъ.

Эрирей скажется селеньем,
Ветром, который провееет кире...
Положим в ток сноп [кюлте]
До полудня возьмем два салыма.

В праздник, посвященный Голлу, – языческому покровителю плодородия у балкарцев, к нему обращались с рифмованными просьбами, в которых упоминаются интересующие нас единицы измерений:

Гюлтелени уллуларын къысдыргъ-
ын...

Аланы къош-къош бла ташытсын,
Ындыр тебеле къалатхын...
Кюфлерибиз мирзеуледен толсунла.

Чтоб снопы большие связывались...

Чтоб их помногу таскались,
На току холмами складывались...
Пусть закрома зерном наполнятся.
(Къарачай-малкъар фольклор. 1996. С. 41).

В фольклоре упоминаются ячменные снопы (арпа кюлте), ячменные стога (арпа антау) (*Алийланы Солтан*. Къарачай халкъны эл берген джомакълары. 1984. С. 151). Наименьшей единицей сбора был, видимо, *тутум* – пучок (ср.: волж.-тюрк. *тотым*), затем шла охапка – *къучакъ* (ср.: волж.-тюрк. *кочак*).

Возрастные категории в скотоводстве. Будучи народом с древней традицией скотоводства, карачаево-балкарцы разработали терминологию, отражавшую детальную “классификацию” домашнего скота по возрасту.

а). Мелкий рогатый скот. До полугода овечий отпрыск считался ягненком (*къозу*), козий – козленком (*улакъ*). Кроме того, 2–3-месячного ягненка называли *тебедейнар* (букв. “играющий на холме”), а 3-месячного барашка – *мирчи*. Некастрированный козлик, будущий производитель, именовался *чуукан* (КМТАС. III. 2005. С. 933). Овцу от полугода до года называли *токълу* (самца – *токълу къочхар*), козла до года – *улакъ теке*.

Как баран, так и козел с годовалого возраста назывались *ишек*. Наряду с этим козел этого возраста именовался *хышты-теке*. Коза на втором году – *чемич* (КБРС. 1989. С. 731), а козел, кастрированный на втором году – *чемич*

эркеч. Что же касается овечьих самцов, то баран-производитель назывался *кьочхар*, а кастрированный баран [валух] – *ирк*. В 3-летнем возрасте и тот, и другой именовались *зада*, а до 4 лет – *узада*. Известно и наименование 3-летнего козла – *азман* (КМТАС. I. 1996. С. 67). 3-летний кастрированный козел – *эркеч* (КМТАС. III. 2005. С. 1094) (второе значение этого термина – “стадный козел-вожак”).

С точки зрения производительности, баран и козел в 3-летнем возрасте назывались *биринчи/бир мангырамаз* (букв. “не блеющий первый”), а в 4-летнем – *экинчи/эки мангырамаз* (букв. “не блеющий второй”). Баран в возрасте от 3 до 4 лет называли также *узада*. Более старших самцов выбраковывали. Для баранов и козлов “пенсионного возраста” также существовали свои наименования: 5-летний – *иртизада*, 6–7-летний – *сууичмез* (букв. “воды не пьющий”), 7-летний – *баугьакирмез* (букв. “в хлев не входящий”). Старый баран-производитель, совсем никуда не годный с точки зрения производительности */асыры кьартдан урлукъландырыргъа джарамагъан кьочхар/*, назывался *кьойгъа-айланмаз* (букв. “к овце не входящий”) (КМТАС. II. 2002. С. 160).

б). *Крупный рогатый скот*. Скотоводы различают следующие категории молодняка: до полугодового возраста – *бузоу* (теленки), затем до года – *тана* (*тиши тана* – телка, *эркек тана*, *бугъа тана* – бычок). Бычок, молодой бык назывался *бугъачар*, бык – *бугъа*; кастрированный бык (вол) – *ёгюз*, молодой вол – *ууанык*.

Корова от 1 до 2 лет называлась *бугъагъатуру*, трехлетка – *кьунаджсин*. Отелившаяся на втором году (т.е. рано) корова называлась *быштады/ючтады* (КМТАС. I. 1996. С. 549; III. 2005. С. 1153). Далее эта категория считалась по годам (например, *тёртлю* “четырёхгодовалый”, *бешли* – “пятигодовалый”, *алтылы* – “шестигодовалый”, *тогъузлу* – “девятигодовалый” и т.п.). Такое исчисление лет применялось и к лошадям (*джетилиде джер тыймаз* “семилетнего [коня] седло не удержит”, т.е. он в расцвете сил). У балкарцев, так же как у карачаевцев Учкуланского общества фиксируется и несколько иная форма счета: например, *ючджашар* (3-годовалый бычок) (КБРС. 1989. С. 786).

в). *Лошади*. Жеребенок – *тай* – имел несколько определений: *маркъа тай* – жеребенок-сосун, *джыллыкъ тай* – стригун, стригунок; *тайпа* – большой жеребенок, *генджатай* – жеребенок от кобылицы третьего года; *кьулан тай*, *тарпан тай* – породистый жеребенок. В фольклоре упоминается *тарпан/тайпан* – в значении “молодой конь”, “сильная, выносливая лошадь” (*атны таджалы тарпан* “самая выносливая из лошадей – тарпан”).

Счет. Полагают, что самой первой системой счисления, когда счетным “прибором” служили пальцы рук, была *пятеричная*. О популярности пятеричной системы свидетельствуют ее реликты в национальном фольклоре. В их числе:

– *бешташ* (игра с пятью камушками);

– *бешбаи* “пятиглавый”; так называли и пятиглавого циклопа (*бешбаи эмеген*), и виртуоза (имя *Бешбаи*, от которого происходит атаул Текеевых – Бешбашлары);

– загадка: *бешден-бешден белин буугъан, кеси къара агъачдан туугъан* “пять раз – пять раз в поясе затянутая, из черного дерева родившаяся” (ответ: *джыккыр* “кадка, обтянутая обручами”).

Производной от пятеричной выступает *десятеричная* система счисления, наиболее популярная в наши дни. Карачаево-балкарцы долго использовали *двадцатеричное* счисление, которое можно заметить и сейчас у представителей старшего поколения. Например, вместо “джетмиш” говорят *юч джый-ырма бла он* (букв. “три двадцатки с десятью”). К архаизмам отошла лексема *сыды* “пятьдесят”.

Более века назад П. Надеждин отмечал, что балкарцы “рядом со своим счетом сохранили осетинскую систему счета парами: *дууз* (2), *чуппар* (4), *ахсаз* (6), *аст* (8), *дас* (10), лишь слегка изменив слова” (Надеждин, 1901). В карачаево-балкарской счетной системе сохранились специфичные местные обозначения чисел: *дууу* (1), *дыс* (5), *дууардыс* (6), *думенсей* (11), *думертин* (16), *думошпор* (21), *думафинджа* (26), *думахшей* (31), *думаудаджи* (36), *думастаджи* (41), *думанауджи* (46). Средства счета применялись в основном скотоводами. Таковым был, например, *кертик ёлче* – бирка с зарубками для счета поголовья (*кертиу* – делать метку, *кертик* на пастушьем посохе).

Значение “единственный” выражается словами *сынгар/джангыз* или отличный в значении единственный – *айырма*. Фракция чего-либо обозначается словами *бёлек* (карач. часть, группа), *бёлюк* (часть, доля), *бёлюм* (часть, группа, отдел), производными от корня *бёлюу* “деление, разделение”. Изредка понятие “часть, группа” выражается термином *синиф*. Понятие “доля” выражается словом *юлюш*. Доля женщины при разделе наследства отца именовалась *кереке*. Умножение производится посредством слов *кере* “раз” (например, *юч кере* “три раза, трижды”), *къат* или *къабат* “раз” (например, *эки къат, эки къабат* “два раза, дважды”).

ЛИТЕРАТУРА



1. ИСТОКИ ЛИТЕРАТУРЫ

С принятием ислама в Карачае и Балкарии начали распространяться различные виды региональных эпистолярно-литературных письменных традиций “тюрки” и “аджами”, на основе которых был создан ряд карачаево-балкарских произведений. Переводная литература, дореволюционные произведения Юсуфа Хачирова, Кязима Мечиева, Локмана Асанова, Исмаила Акбаева и других были написаны письменным языком на основе опорного диалекта карачаево-балкарского языка. Их издание отражает укорененность национального литературного языка среди широких слоев населения. Тогда же в русскоязычной периодике появились произведения карачаево-балкарских деятелей культуры С. Урусбиева, И. Крымшамхалова, М. Абаева и др.

Основой сложения литературного языка карачаево-балкарского народа явились произведения устного народного творчества: “Жансоховы”, “Карча”, “Сын Загаштока Чепеллеу”, “Кубадиевы”, “Бекмырзала, Кайсынла”, “Мисирбий”, “Хасаука”, “Умар” “Къанамат”, лироэпическая поэма “Каншауби и Гошаях” и другие, в которых прослеживаются черты творческой индивидуальности. Иное свидетельство формирования литературных традиций – широкое распространение в списках версий и вариантов средневековых литературных памятников западных тюрков – лироэпических произведений “Тахир и Зухра”, “Бузжигит”, а также “восточных поэм” – “Лейли и Меджнун”, “Фархад и Ширин”, фрагментов “1001 ночи”, анекдотов о Насре Ходже, существующих в адаптированных переводах, и т.д.

Памятники культуры Востока и карачаево-балкарская поэзия. В духовной культуре карачаевцев и балкарцев значительное место занимают “восточные”, поэмы “Тахир и Зухра”, “Бузжигит”, “Юсуф и Зулейха”, “Лейли и Меджнун”. Они проникли в духовный мир карачаево-балкарского народа в период укрепления ислама на Северном Кавказе – в золотоордынский и последующие периоды, сыграв значительную роль в удовлетворении духовных потребностей тюркоязычных народов Кавказа, Поволжья, Приуралья, Крыма, в формировании и последующем развитии эстетики и поэтики их литератур.

Самой распространенной из восточных поэм является “Юсуф и Зулейха”, органично вписавшаяся в художественный мир карачаево-балкарцев. Судя по сохранившимся спискам поэмы, выявленным в результате археографической работы по Карачаю и Балкарии, они восходят к изданиям Крыма, Казани, Темирхан-Шуры. В карачаево-балкарской поэзии другая поэма “Бузжигит” знаменует целую эпоху и связана с творчеством К. Мечиева. Сказочное, фантастическое в ней не имеет доминирующего характера, хотя внешние признаки художественной системы сохранены. Идеальные герои, чрезвычайные обстоятельства в жизни героев, вещей сон, сентиментальная любовь, болезнь от любви, тюрьма – все это имеет место в поэме Кязима. Поэма “Бузжигит” К. Мечиева двусюжетна. Здесь присутствуют и лирическое (о любви Бузжигита и Зулейхи), и философское (о смысле жизни, о человеке-творце) начала.

Труд и красота, равная правде жизни, – основные идеи поэмы К. Мечиева. Рассказывая об отце Бузжигита, поэт подчеркивает, что он радовался каждому построенному им дому, как будто строил его для себя. Мастер слова вслед за мастером-зодчим поклоняется творческому началу наравне с поклонением любви и солнцу:

Усталыкъ суймекликге	Творчество равно любви
Бла кюннге тенг болад,	И солнцу,
Устала ёлгенликге,	Умирают мастера,
Усталыкъ саулай къалад.	Творения бессмертны.
Биз, устала, дуниягъа	Мы, мастера, приходим в этот мир
Ишлер ючюн тууабыз.	Чтобы трудиться.
Сууукъ, тилсиз ташланы	Холодные, немые камни
Биз жырлагъа бурабыз.	Превращаем в песни.

К памятникам золотоордынского периода относится лироэпическая поэма “Тахир и Зухра”. История любви Тахира и Зухры прочно вошли в художественное сознание карачаево-балкарцев. Широкое распространение рукописных вариантов названной поэмы, его переводы на карачаево-балкарский язык – яркое тому свидетельство. География ее распространения повсеместна – в каждом селении Карачая и Балкарии можно встретить и рукопись поэмы, и ее исполнителей.

Авторская поэзия как фактор становления литературного языка. В карачаево-балкарской среде был широко распространен институт народных певцов “джырчы/жырчы/зырцы” и знатоков народной мудрости и слова – “айтышчы”. Это были исполнители фольклора, а зачастую и песен собственного сочинения. В народной памяти сохранились имена известных джырчы/жырчы – авторов исторических песен и баллад, начиная с XVII в. – Калтур Семен-улу, Кёчёрукъланы Хауа Сарайма-кызы, Зантууду Мокай-улу, айтышчы Апсала Жанатаева и Гычы Алчагирова и многие другие. Капаш Байсиев, Хако Сылпагаров, Таулан Аджиев, Гычы Алчагиров, Шаке Байчоров, Моттай Чапаев, Касым Быдтаев, Ханхабла Крымшамхалова и т.д. Некоторые авторы были одновременно и джырчы и айтышчы – Каспот Багыр-улу Кочкаров, Аппа Калай-улу Джанибеков. Их песни, сатирические стихи, баллады стали основой творчества классиков карачаево-балкарской поэзии XIX – начала XX в.

На XIX в. приходится расцвет новой поэзии, связанной с именами выдающихся поэтов – Кючюка Байрамукланы, Каспота Кочкарланы (Кочкарова), Аппы Джанибеклени (Джанибекова), Кязима Мёчюланы (Мечиева), Ёрюзмека Меккя-улу. Зачинателем ее был Калтур Семен-улу, живший в конце XVIII – начале XIX в. Главная особенность их творчества – свобода от религиозной дидактики и средневековых традиций. Их творчество отличает постепенный переход от религиозной и светской тематики к общегуманистическим мотивам, а в пору зрелости – к разработке социально-политических проблем современной им действительности.

Если создатели духовной поэзии – Абдуллах-шейх Бухарачы (ум. в первой половине XVIII в.) и более поздние авторы свои нравственные искания связывают с канонами ислама, чем была вызвана художественная традиция написания “Ийман-ислама”, то, начиная с Калтура Семен-улу, светские поэты, оставаясь на позиции незыблемости личной веры, вершиной шкалы ценностей определяют личностные качества человека.

Представителем карачаево-балкарской поэзии XIX в. является Гычы, Байкул Макоевич Алчагиров (1830–1938) – импровизатор, балагур, певец и рассказчик, автор сатирических стихов, песен, крылатых выражений, побасенок. В шутках, притчах и побасенках Гычы прослеживается единство фольклорных и зарождающихся литературных традиций. Это и использование конструктивных элементов системы малых жанров, лаконичность и образность, юмор, доходящий до гротескных форм. Основные тропы, на основе которых строит свои шуточные рассказы Гычы, – это антифраз и велелизм.

Таким образом, выдающимся художественным явлением в карачаево-балкарском поэтическом творчестве XVII–XIX вв. можно назвать лиро-эпическую поэму. Первая поэма, имеющая несомненное индивидуальное авторство, ставшая достоянием всего народа, – “Каншаубий и Гошях”. В основе ее сюжета лежат реальные события и герои – исторические личности, известные по документам XVII в., – князь Бекмурза Крымшамхалов и его сыновья Элбуздук, Камгутбий, Каншаубий и Гилястан, и невестка Крымшамхаловых – Гошях. Их имена отражены в топонимике, с ними же связаны позднесредневековые архитектурные сооружения.

Поэма “Каншаубий и Гошях”, отвечающая канонам литературного жанра, стала знаменательным событием в истории духовной жизни карачаевцев и балкарцев и свидетельствовала об определенном уровне поэтической культуры народа. Поэма писалась тогда, когда был создан основной корпус карачаево-балкарских историко-героических поэм “Бёкюрлю Карачай и Джабакку”, “Гиза-Кала”, “Карча”, “Терболат-улу Карча”. Тем не менее появление поэмы “Каншаубий и Гошях” способствовало изменению манеры стихосложения, что отразилось в произведениях “Храбрый Баксанук”, “Татаркан”, “Отважная мать Татаркана”, “Кючюковы”, “Железный Исмаил”, “Крымшаухал-улу Мыстапа”, “Сарбий и Карабий”, “Кайсыны”, “Песня Мисирбия”, “Кубадиевы”, “Песня о Жансоховых”, “Рыжий Асланбек”, “Чёпёллеу Загаштоков” и др. В них наряду с защитниками Отечества прославляются и удалые наездники, отправляющиеся в походы – *джортууул* и набеги – *чабыуул*.

Появление поэмы “Каншаубий и Гошаях” отражает эпоху расцвета феодальных отношений, когда наряду с междоусобицами и набеговой, походной практикой получило развитие рыцарское достоинство, непосредственно связанное с укреплением государственности, способствовавшим поэтам посвящать свои произведения не героическим поступкам, а любви. В произведении герой выступает с иными интересами, готовый понять душевные переживания любимой, и женщина отвечает ему любовью такой чистоты и силы, что способна своим плачем расколоть “на две части гранитный камень”.

Этот символический образ – один из самых сильных в карачаево-балкарской лирике:

Кел, Къарачач, Къара Ташха
барайыкъ,
Джылай, джылай Къара Ташны
узунуна джарайыкъ.
“Мен да джарылама, сен да джарыл,
Къара Таш!” – деп джылайыкъ.

Кел, Къарачач, Къара Ташдан
Тёбен таргъа къарайыкъ,

Къаншаубийим келе эсе,
Джюрюгенлеге сорайыкъ,
Келмей эсе, джилай-джилай турай-
ыкъ...

Пойдем, Карачач, к Черному
Камню,
И, плача, расколом Черный Камень
на всю его длину.
“Я раскалываюсь (от горя)
и ты расколишь черный камень”, –
скажем, плача,
Пойдем, Карачач, глянем с Черного
Камня
На нижнее ущелье,
Едет ли мой Каншаубий,
Спросим у прохожих...”
А если не едет, то плача, плача
останемся...

(Подстроч. перевод Т.Ш. Биттировой).

Долгое время поэма “Каншаубий и Гошаях”, вместе с другими произведениями “Марджан-Къызы” и “Кюнсюллю”, оставалась единственным по масштабности лироэпическим произведением и только в конце XVIII в. Калтур Семен-улу сумел возродить ее традиции, создав поэму “Хаммесей”, состоящую из четырех самостоятельных частей. Подобно герою средневековых рыцарских баллад, К. Семен-улу отправляется на поиски любимой со своими товарищами, встречая на пути много девушек. В какой-то момент в цокоте копыт коня он слышит имя отца суженой – Тытыт, что приводит его в соседний аул, где на свадьбе он в первый раз видит Хаммесей и влюбляется в нее. Своим остроумием, находчивостью, меткостью в стрельбе, недюжинной силой он покоряет всех присутствующих на свадьбе. Видя нерешительность девушки, поэт обращается к ней:

Аслам мычыдым, къалай этейим,
Бу къачхы кюнюм батмайды деймен,

Барлыкъ туююлмен къайтыб ююю-
ме,
Хаммесей, сени табмайын, деймен...

Что мне делать, я долго ждал,
Этот мой осенний день идет к
закату, говорю.

Я не вернусь к себе домой,

Хаммесей, без тебя, говорю...

Здесь светел мир героев, столько радости и счастья в их переживаниях:

Къызланы ариуу, ариу Хаммесей,

Сен мени чарлай, мен сени кюсей.

Чарлагъан ушокк тюз урмаз, дейле,

Ариу Хаммесей суу сурат, дейле...

Прекрасней всех красавиц Хаммесей!

Я желаю быть с тобой, а ты мне отказываешь.

Ружье, которое дает осечку, не попадает в цель, говорят.

Красавица Хаммесей, как отражение в воде, говорят...

Традиции лироэпической поэмы в поэзии карачаевцев и балкарцев были развиты и обогащены дастанами Каспота Багыр-улу Кочкарова “Хорасан” и “Айджаякъ”. Они стали рубежом, вершиной в развитии национального лироэпоса. Каспота подражали, его традиции развивали многие поэты.

Своим учителем назвал Каспота выдающийся поэт XX в. Исмаил Семенов (1891–1981), который внес большой вклад в развитие лироэпики своей поэмой “Актамак”. История создания поэмы “Актамак”, состоящая из 17 тыс. поэтических строк, это история рождения великого поэта. Песня-поэма складывалась непросто. Если стихотворная часть рождалась легко, так как Исмаил обладал даром слова от природы, то мелодию он вынашивал годами. Прислушивался к звукам водопада и шуму реки, к голосам птиц и шелесту листьев – ко всему, что окружало его в прекрасном ущелье у истоков Кубани, он искал соответствующую мелодию. Этот творческий поиск отразился впоследствии и в поэме:

Джумарукъ джырлай джырынгда,
Гуждар сызгыра эжиуде,
Субай бусакъла – аяз ушакъда,
Джырынг джырланган кѣзюуде...
Сени джырынгы ариу джырлайла
Махар сууунда шорхала....

Горная куропатка поет в твоей песне,
Свистит вожак туров,
Стройные тополя шелестят на ветру,
Когда поется твоя песня...
Твою песню так красиво поют
Потоки реки Махар...

Поиски мелодии к поэме закончились триумфом И. Семенова – он создал сложное и оригинальное в музыкальном плане произведение. Строфа делится на две музыкальные темы, как и на две самостоятельные смысловые составляющие: первые две строки повествуют обо всем, что окружает героев, а две последние только о любви и о возлюбленной поэта – Актамак. Припевом стал повтор двух последних строк. Он напоминал цокот копыт коней, запряженных в фазтон. Такое музыкальное решение усиливало содержание произведения, так как повторялись строки о любви. Это испытанный художественный прием народной поэзии, когда повторы звучат как заклинание и клятва. Большой творческой удачей поэта была ключевая фраза – “Мин, Акътамагъым, пайтоннга” – “Садись, моя Актамак, в фазтон”. Она давала возможность поэту раскрыть свой творческий замысел, расширить пространство действия и круг действующих лиц. Поэт усаживает возлюбленную в фазтон, покрывает ее шелками и отправляется в кругосветное путешествие.

Он показывает своей возлюбленной весь мир. Там, где не может проехать фазтон, поэт пересаживает ее на корабль, влюбленные во время путешествия пользуются даже аэропланом. Потом – снова обжитой фазтон. Цель у

И. Семенова глобальная – показать всем, но прежде всего самой Актамак, что прекрасней ее нет в целом мире. Поэт сравнивает ее со всеми существами, которые окружают их, но Актамак прекраснее всех. В этом отношении характерно сравнение ее с ангелами, в результате которого выигрывает Актамак:

Меккада минг-минг мёлекле,
Учуб джюрюйле хауада.
Ариулукъ бла санга джеталлыкъ
Бири да джокъду алада...

Тысячи ангелов в Мекке,
Пролетают по воздуху.
По красоте никто из них
Не сравнится с тобой...

Карачаево-балкарским лироэпическим структурам присущ особый поэтический синтаксис. Это прежде всего лексико-синтаксические параллели. В первой части строфы (как правило, четырехстрочной) дается картина окружающего мира или содержатся общие сентенции о человеческих отношениях, во второй – рассказывается о любви. Так, тема несчастной любви звучит в унисон природным явлениям:

Кёкден джауун джаумайды, къызла,
Учкулан башы къаралмай.

Дождь с неба не прольется, девушки,
Пока не почернеет (гора над) Учкуланом.

Киши да ийнар, кюй да этмейди,
Джюреги бла таралмай.

Никто не споет ни ийнар, ни кюй,
Если сердце не страдает.

Духовная литература. Карачаево-балкарская литература XIX в. развивалась в двух идеологических нишах – светской и религиозной. Если первая достаточно хорошо изучена, то духовная литература и ее составляющие только начинают становиться объектом научного анализа. Арабописьменная литература дооктябрьского периода имела широкий круг читателей, переписчиков, авторов. Первые книги, изданные типографским способом еще в конце XVIII – начале XIX в. на карачаево-балкарском языке, были духовного содержания.

Народная память хранит имена выдающихся деятелей религиозной культуры и просвещения XVIII – начала XX в. Юсуфа Хачирова, Даута Шаваева (Абайханова), Джагафара Хачирова, Локмана Гамаева, Исмаила Акбаева, Ибрагима Кучукова, Ибрагима Эфендиева, Хусина Урусова, Инарал-хаджи Каракетова, Хауа Сарайма-кызы Кечеруковой (къадарчы), Салиха Барасбиева и многих других. С их именами связано укрепление ислама в Карачае и Балкарии, строительство мечетей, открытие медресе, развитие духовной культуры. Традиции религиозной поэзии развивали в XX в. в условиях гонений и репрессий: К. Мечиев, И. Семенов, Я. Каппушев, Х. Будаев, А.-Ю. Эбзеев и др. Сохранившиеся образцы духовной литературы свидетельствуют о существовании и развитии значительного художественного явления в истории карачаево-балкарской культуры.

Одним из выдающихся деятелей религиозной культуры был шейх Сюлемен Бепиевич Чабдаров (1851–1927), получивший духовное образование. Глубокие познания исламской философии привели С. Чабдарова к суфизму. По достижении определенного положения в суфийской практике, С. Чабдаров поселился в хужуре (келье), построенной отдельно от общего дома семьи. Жил уединенно, кроме как на джума-намаз (пятничная молитва) в

свет не выходил. Читал священные книги, писал медицинские и шариатские трактаты, сочинял религиозные стихи.

В стихотворении “Сарнау этген къатынлагъа” (“Плакальщицам”) С. Чабдаров, следуя традициям суфийской поэзии, выступает за чистоту веры, за строгое следование “Ийман исламу” (канонам ислама). В произведениях С. Чабдарова содержится призыв “Мунажат” быть чистым перед Творцом, забыть языческие привычки.

Основоположник новой карачаево-балкарской письменности Исмаил Яхьяевич Акбаев (1874–1938) родился в дворянской семье известного религиозного и общественного деятеля Карачая Яхьи Акбаева. Учился в г. Казани, который в это время был центром мусульманского богословия России. Затем он получает образование в новометодном медресе известного тюркофила Измаил-бея Гаспринского в г. Симферополе, продолжает учебу в Тифлисской учительской семинарии. В поиске знаний он отправляется через Баку в Стамбул. В своих педагогических устремлениях он искал пути обновления сложившейся к этому времени системы обучения как в медресе, так и в светских школах. В 1910 г. И. Акбаев издал в Темирхан-Шуре в типографии М. Мавраева “Учебное пособие для первоначального обучения детей письму и чтению” на карачаево-балкарском языке. Через два года в той же типографии с помощью Джамулатдина Султанова, дагестанского арабиста, он публикует на карачаево-балкарском языке перевод “Ийман-ислама” под названием “О вероучении ислама на карачаевском языке”. И. Акбаевым, будучи “старшим эфенди Тебердинского аула... при ближайшем участии инспектора народных училищ Кубанской области г. Меденика составлены букварь и первая и вторая книги для чтения после букваря на карачаевском языке с целью начать образование карачаевцев на своем родном языке”. И. Акбаев также является автором учебника родного языка “Ана тили” (“Родная речь”) на реформированном алфавите на арабице.

После установления советской власти И. Акбаев в 1923 г. основал первую типографию Карачаево-Черкесии. Благодаря усилиям И. Акбаева, У. Алиева и И. Хубиева вышла газета “Таулу джашау” (“Горская жизнь”), вторая после издававшегося в 1919 г. газеты на карачаевском языке под редакцией Х. Биджиева. С сыном Мисоста Абаева, Исмаилом, в 1926 г. в Москве ими был опубликован один из первых советских учебников на карачаево-балкарском языке – “Бизни кючюбюз – бизни джерибиздеди” (“Наша сила – в нашей земле”). Благодаря этой книге до наших дней сохранилось несколько стихотворений И. Акбаева. В том же году в г. Баталпашинске им был издан “Краткий русско-карачаевский словарь”. В 1937 г. И. Акбаев, как и многие представители дореволюционной интеллигенции, был репрессирован. Реабилитирован посмертно.

В числе выпускников Каирского исламского университета Ал Азхар был Локман Асанов (1874–1931). Первые его шаги в просветительской деятельности связаны с преподаванием в примечетском медресе. В конце XIX в. совершил свой первый хадж в Мекку. Начало XX в. – период интенсивной педагогической деятельности Л. Асанова. В его медресе, как правило, приезжали для продолжения учебы из разных аулов Карачая и Балкарии. После совершения повторного хаджа Л. Асанов целенаправленно работает над изданием книги на родном языке. Она имела название на арабском “Китаб мур-

шид ан-ниса” – “Книга наставлений женщинам”, карачаево-балкарский читатель называл ее кратко – “Къылыкь китаб” – “Книга по этике”.

Жанры религиозно-дидактической литературы. С середины XVIII в. начинает интенсивно развиваться карачаево-балкарская духовная литература. Имена первых ее творцов, кроме шейха Абдуллаха Бухарского и последователя суфийского ордена кадарийа (къадарчы) Сарайбека Кёчёрукова, неизвестны. Карачаево-балкарская религиозная литература представлена только прозаическим и поэтическим вариантами. Наиболее популярными поэтическими жанрами карачаево-балкарской религиозной поэзии являются: *маулут*, “*ийман-ислам*”, *зикир*, *мунажат*.

Автором первого варианта поэмы “Ийман-ислам” был шейх Абдуллах из Бухары. В последующем, в течение более 200 лет, карачаево-балкарские авторы Кязим Мечиев, Исмаил Акбаев, Нух Кудиев, Яхья Каппушев и другие продолжили ставшую поэтической традицией тему. Один из первых исследователей карачаевской литературы И. Карачайлы писал о произведении шейха Абдуллаха: «Этот замечательный труд под названием “Ийман-ислам” долгое время и даже теперь является настольной книгой для всякого карачаевца, изучающего грамоту на их родном языке. В этой книге вылилась вся житейская мудрость карачаевского народа, которая в простых и образных выражениях трактует о человеческих взаимоотношениях, преследующих исключительно моральную сторону жизни» (ГАРФ (ЦГАОР). Ф. 1318. Оп. 1. Д. 55. Л. 141).

Тематически близок к “Ийман-исламу” часто встречающийся жанр религиозно-дидактической поэзии “мунажат” – “наставления”. Классический пример религиозной дидактики представляет “Мунажат” Ж. Кулиевой, где перечисляются картины “къабыр азаб” (букв. “мучения в могиле”) – страдания в загробном мире за совершенные грехи. Этот мотив является общим для всех “мунажатов”.

“Мунажат” – это название жанра. Некоторые авторы (С. Чабдаров, Ж. Кулиева) свои стихотворения озаглавили названием жанра, что часто встречается в религиозно-дидактической литературе. Но существуют стихи, написанные в жанре наставления – “мунажат”, имеющие самостоятельные названия. Например, стихотворение-наставление “Алдатмагъыз ахырзаман дунягъа” – “Не обольщайтесь призрачным миром”. Стихотворения под таким названием были написаны известным автором в конце XIX в. Юсуф-



Известный публицист, общественный деятель, исследователь фольклора и литературы Ислам Карачайлы (Хубиев)

эфенди Хачиrowым. Стихотворение Ю. Хачирова выдержано в жанре классического турки (религиозные 4-строчные стихи, где рифмуются первые три строки, а четвертая имеет общую для всего стихотворения рифму. В данном случае четвертая строка является рефреном всего произведения).

Как и во всей мусульманской литературе, в карачаево-балкарской религиозной поэтической традиции большое место занимают “Зикиры” – “Воспоминание, память о ком-либо”, в которых славится Аллах, воспеваются деяния пророков. Существует огромное количество анонимных “зиков”. Авторская традиция связана прежде всего с именами Кязима Мечиева, Исмаила Акбаева, Яхьи Каппушева, Хусея Будаева, Исмаила Семенова. Иногда авторы отступают от классической религиозной традиции и пишут элегические зикиры о своих знакомых и друзьях. Это широко практиковалось в примечетских медресе, когда сохты по известному мотиву пели сочиненные им на злобу дня “зикиры”.

Среди жанров религиозно-дидактической поэзии самым большим по объему является “Маулут/Маулют” панегирик пророку Мухаммаду. По своей структуре и содержанию, а также поэтическим особенностям, “Маулут/Маулют” можно отнести к жанру поэмы. В мусульманском мире отношение к маулуту неоднозначное. В карачаево-балкарской мусульманской практике маулут – ритуальное богослужение, приуроченное к 12-му дню рождения Пророка. Маулют читают и поют в память об умершем близком на 3-й или 52-й день, иногда в годовщину усопшего. В основе сюжета маулют разнообразен по содержанию и семантически очень близок прозаическим агиографическим текстам.

Будучи религиозно-дидактическими, стихи К. Мечиева, Я. Каппушева, С. Чабдарова, Ю. Хачирова, Н. Кудиева и других являются незаурядными произведениями художественной литературы. Они насыщены разнообразными поэтическими тропами: метафорами, аллегориями, эпитетами, сравнениями. Из прозаических жанров карачаево-балкарской религиозной литературы можно выделить ууз, фатыуа, дуа, агиографическую прозу (“файхамбарны хапарлары” – “рассказы о файхамбарах/пророках”). “Ауаз / Ууаз” (ар. “наставление”) – проповедь. К жанру ауаз/ууаз очень близок “дуа” (ар. “просьба”). Дуа в понимании карачаево-балкарцев имеет 3 значения: 1) талисман с текстом молитвы; 2) поминальный ритуал в течение первых трех суток после смерти мусульманина; 3) произвольная молитва, посвященная достижению определенной цели.

Жанр исламской религиозной литературы – дуа в карачаево-балкарской духовности в некоторых случаях синкретизировался с языческими и мифологическими представлениями. “Тилек” (“просьба”) и “алгыш” (“пожелание”) – древние жанры карачаево-балкарского фольклора и дуа близки не только семантически, но их объединяет мир образов и теистических представлений. Встречаются произведения, где уповают одновременно и на Тейри и на Аллаха. Такое органичное сочетание совершенно различных мифологических систем, религиозных представлений ничуть не смущало исполнителей и слушателей. В мифологии карачаево-балкарцев и Тейри, и Аллах, и святая Мариям и поныне мирно сосуществуют.

Фатыуа – (ар. “фетва” – “пояснение”) – этот прозаический жанр религиозной литературы первоначально, вероятно, был связан с разъяснением

неизвестных обстоятельств, исторических фактов и т.д. В обыденном сознании карачаево-балкарцев фатыуа (патыуа) означало разъяснение различных жизненных ситуаций, порядок вещей, свойства предметов, определение “халал” (чистый) и “харам” (нечистый) при употреблении продуктов, в личной гигиене. Классическим примером фатыуа служит “Къылыкь китаб” – “Книга наставлений” Л. Асанова, адресованная женщинам. Это сложное произведение, где автор выступает за достижение мусульманской женщиной физического и духовного совершенства, рассказывает о требованиях ислама к женщине в той или иной жизненной ситуации.

“Рассказы о файгъамбарах” – это мусульманская агиографическая проза о жизни и борьбе пророков, составленное на основе коранических легенд с элементами библейских сюжетов. Как правило, эти рассказы опираются на поэтические тексты – главным образом, на коранические сюжеты о чудесном вознесении пророка Мухаммада, о жертвоприношении пророка Ибрагима, о внуках пророка Хусейне и Хасане и т.д.

Просветительская литература. Во второй половине XIX в. на окраинах Российской империи началось культурно-историческое движение, которое впоследствии было названо “просветительским”. Это был процесс, приобщающий народы окраины России к европейскому прогрессу, к новому состоянию цивилизации. Деятельность карачаево-балкарских просветителей, публицистов проходила в переломный период развития общественно-политических отношений, охватывающий время трех революций, драматично сказавшихся на судьбах Карачая и Балкарии. Если первые публикации (С. Урусбиева, И. Крымшамхалова, М. Абаева и др.) исполнены ожиданием прогрессивных перемен в общественной жизни, то представители второго этапа просветительского движения не могут скрыть своего разочарования.

С именем Исмаила Мирзакуловича Урусбиева (1830–1888) связано развитие просветительского движения в Карачае и Балкарии после их присоединения к Российской империи в начале второй четверти XIX в., а также научное освоение отрогов Большого Кавказского хребта. Большую эрудицию и глубокий ум Исмаила Урусбиева неоднократно отмечали исследователи Кавказа. Так, в очерке И. Иванюкова и М. Ковалевского “У подошвы Эльбруса” сообщается, что он несколько раз побывал в Москве и Петербурге, во время своих поездок он старался полнее узнать о развитии научной мысли, приобщиться к великой культуре России. “Память у князя феноменальная, – писали авторы очерка, – однажды беседуя с нами о русской литературе, в доказательство своей мысли, цитировал несколько мест у Добролюбова”. Подобную же характеристику Исмаилу дает и знаменитый русский композитор С.И. Танеев: “Он человек во многих отношениях замечательный, знающий весь Кавказ, обычаи разных народов, музыку старинную и новейшую (понятно, кавказскую), знающий историю и географию, Бокля, Дарвина”. Этнографические, исторические, географические сведения, записанные этнографом М.М. Ковалевским от И.М. Урусбиева, легли в основу его трудов “У подошвы Эльбруса”, “В Сванетии” и содержали в себе первые сообщения о наблюдениях М. Ковалевского над семейными и правовыми отношениями у кавказских народов, вошедших впоследствии в его работы. Монография М. Ковалевского “Очерк происхождения и развития семьи и собственности” издана в 1891 г. в г. Стокгольме. Впоследствии она служила одним из на-

учных источников Ф. Энгельса при написании им “Происхождения семьи, частной собственности и государства”.

Очагами светской культуры и образования на Северном Кавказе были гимназии в г. Екатеринодаре, Ставрополе и Владикавказе, Нальчикская горская школа. В них получили образование карачаевцы и балкарцы князя Адильгерий, Канамат, Айтек и Ислам Крымшамхаловы, Зарахмат Шакманов, братья Сафарали и Науруз Урусбиевы, Асланбек Урусбиев, Султанбек, Мисост и Кайтук Абаевы, Басият Шаханов, Фуза Шакманова, уллу-уздень Иммолат Хубиев и др. Первая плеяда просвещенных горцев участвовала в формировании административных органов, в учреждении светских учебных заведений, больниц, ветеринарных участков, они стремились также усовершенствовать сельскохозяйственное производство, народные промыслы.

В конце XIX – начале XX в. выдвинулись учителя светского направления из среды карачаевцев и балкарцев, получившие образование в Ставропольской гимназии, а также в средних специальных учебных заведениях в Екатеринодаре и Майкопе, Кубанской учительской семинарии. Самостоятельно и независимо одно от другого над совершенствованием карачаевского алфавита работали общественный деятель, просветитель и художник, поэт Исламбий Хасан-Пашаевич Крымшамхалов, адвокат Абдул-Керим Хубиев, учителя Тохтар Биджиев и Исмаил Акбаев. Учитель Иммолат Хубиев разработал букварь на основе русской графики.

Возможно, поэтому первыми горянками Северного Кавказа, получившими светское образование, были девушки-балкарки – Ханифа Абаева и Фуза Шакманова, которые обучались в учебном заведении св. Нины в Тифлисе в 1862–1872 гг. Они известны на Северном Кавказе как первые мусульманки Кавказа, ставшие на столь трудный путь просвещения.

Просветители, осознавая, что фольклор – это высшее проявление духа народа, ее живая душа, первыми из среды карачаево-балкарской интеллигенции XIX в., познакомили читателей России с карачаево-балкарским устным поэтическим творчеством. “Нартские сказания”, опубликованные С. Урусбиевым в 1881 г., достаточно полно представляли карачаево-балкарскую версию нартиады. Подбор, перевод и литературная обработка текстов дает основание рассматривать публикацию и как литературный факт, и как научное исследование. Из множества вариантов С. Урусбиев выбирает именно те, которые объединяют цикл вокруг нарта Ерюзмека, и при этом старается не нарушать “внутренней связи между ними, как бы частями одной эпической поэмы”.

Первыми публицистами Карачая и Балкарии были в основном представители высшего княжеского и дворянского сословий Мисост Абаев и Ислам Крымшамхалов, Исмаил Акбаев, Абубекир Батчаев, юристы Бекмурза Крымшамхалов и Басият Шаханов и другие, наряду с литературной деятельностью, принимали самое непосредственное участие в различных преобразованиях в сферах экономики, культуры и просвещения.

Культурно-просветительская деятельность интеллигенции была направлена на решение широкого круга вопросов общественной жизни: просвещение народа, открытие медицинских учреждений, совершенствование судопроизводства и т.д. Общественные деятели Карачая и Балкарии принимали активное участие в строительстве учреждений просвещения и культуры. Так,

в 1908 г. Исмаилом Асланбековичем (Александровичем) Урусбиевым была открыта в Нальчике первая за всю историю Балкарии и Кабарды типография (ныне – типография им. 1905 г.). Среди попечителей, преподавателей и воспитателей первой Нальчикской горской школы и гимназии были балкарцы – Хамзат Мирзакулович Урусбиев, Дадаш Дохшукович Балкароков, Ахия Джабоев, Якуб и Исхак Муллаевы.

Усилиями карачаевских учителей с 1870-х годов в Карачае было открыто 16 сельских школ и училищ. В этом им помогали Мисост Абасев, работавший помощником атамана Баталпашинского отдела Кубанской области, Ислам Крымшамхалов, Басият Шаханов, Саид Халилов и др. Значительную лепту в строительство учебных заведений в Карачае внес помощник пристава Эльборусского округа подполковник царской армии князь Хаджи-мырза Крымшамхалов (1827–1889). Его усилиями были открыты первые российские, светские школы в аулах Карачая, построены дороги, больница. Как и во всей России, в данный период карачаево-балкарскими просветителями был поднят вопрос о женском образовании и шире – о роли женщины в семье и обществе (И. Крымшамхалов, Б. Шаханов).

Следует отметить, что до появления светских школ в Карачае со второй половины XVIII в. получили распространение школы и училища, в которых обучали “исламу, Корану и религиозным наукам”. Только в одной из школ Карачая в 1797 г. обучалось “300 софтов (учеников)”. В конце этого же века началось изучение карачаевского языка для перевода Библии, завершившийся примерно в начале XIX в. выходом ее в свет на карачаевском языке арабским шрифтом. Чуть позже, в 1807 г., был подготовлен краткий словарь карачаевского языка.

Деятельность братьев Урусбиевых, Ислама Крымшамхалова, Иммолата Хубиева, Мисоста Абасева и других находила отклик среди широких слоев населения. Их примеру следовали многие образованные горцы. Так, после публикаций Сафарали Урусбиева в Сборнике для описания местностей и племен Кавказа, выходил с 1881 г. в г. Тифлисе, отмечается большой интерес к карачаево-балкарскому фольклору, истории, этнографии, языку со стороны русских учителей, чиновников кавказской администрации, медиков, юристов – просвещенных людей, проживающих на Северном Кавказе, которые стали собирать и публиковать тексты карачаево-балкарского устного творчества.

Одним из известных карачаево-балкарских историков является Мисост Кучукович Абасев (1857–1928), опубликовавший несколько статей и очерков: “Наши миротворцы”, “Калым и его последствия”, “Интересный документ”, “Горские школы”, “Открытие Панежукаевского училища”, “О горских школах”, “Горцам Северного Кавказа”, “Больной вопрос”, “Кабарда проснулась”, “В погоне за славой и пятачком”, “О калыме”. Им написаны также историческое исследование “Балкария” и небольшие литературные произведения – философская притча “Горская легенда” и эссе “У могилы Ислама”.

Деятели культуры Карачая и Балкарии начала XX в. придерживались разных взглядов, но всех их объединяло чувство ответственности перед своим народом, перед его будущим. В этом отношении особенно отличались статьи и очерки Басията Абасевича Шаханова (1879–1919). Он учился в лучших учебных заведениях дореволюционной России – окончил Александровский

кадетский корпус и Михайловское артиллерийское училище, Военно-юридическую академию. Около шести лет прослужил офицером 21-й артиллерийской бригады в сл. Воздвиженская Грозненского округа. С 1910 по 1917 г. работал присяжным поверенным Владикавказского окружного суда, одновременно исполняя обязанности юрисконсульта. Самым значительным фактом политической биографии Б. Шаханова можно считать его роль в консолидации демократических сил Северного Кавказа и Дагестана на посту председателя исторического Первого съезда горцев Кавказа в мае 1917 г.

Издание журнала М. Хаджетлаше “Мусульманин” в Париже (1908–1911 гг.) имело большое значение для развития культуры и общественного сознания горцев Северного Кавказа. В нем увидели свет статьи, очерки, рассказы карачаево-балкарских публицистов. В этом ряду большую ценность представляют два художественных очерка Фатимы Мисостовны Абаевой (1892–1973) – “Как ференки покинули Кавказ”, в основе которых лежат фольклорные сюжеты и наблюдения автора по свадебному обряду крымских татар. Семья Мисоста Абаева внесла большой вклад в развитие просвещения и культуры Карачая и Балкарии. Так, сын М. Абаева, Исмаил Абаев (1888–1930), имя которого связано со становлением здравоохранения Кабадино-Балкарии, внес свой вклад в развитие художественной публицистики.

Творчество Ислама Абдул-Керимовича Хубиева (1896–1938), сына известного просветителя Абдул-Керима Хубиева, написавшего в 1897 г. первое научное исследование по карачаево-балкарской грамматике, известного под псевдонимом “Карачайлы”, охватывает два периода развития карачаево-балкарской публицистики – начало XX в. и 20–30-е годы – период строительства социализма. В своих первых гимназических опытах – статьях, очерках, театральных рецензиях он продемонстрировал неординарность художественного мышления. В статье “Сословные недоразумения в Карачае” Ислам подверг резкой критике “личные честолюбивые счеты” некоторых общественных деятелей Карачая, которые культивировали “кастовые различия”, указывая при этом, что в Карачае издревле было три сословия – княжеское, дворянское и крестьянское.

В “Литературной энциклопедии” (М., 1931), в статье, посвященной И. Карачайлы, подчеркивалось: “Карачайлы – автор нескольких критических работ о Пушкине, Льве Толстом, Лермонтове и других, вносящих существенные коррективы в оценку их творчества”. Ислам Карачайлы является одним из самых активнейших публицистов 10–30-х годов XX в. Он написал сотни статей и очерков о истории, культуре, быте, современном положении народов Северного Кавказа; был редким по тем временам профессиональным журналистом, виртуозно владевшим пером. Проведенный им анализ социально-экономического положения горцев Северного Кавказа не утратил своего научного значения и сегодня.

Одним из выдающихся просветителей Карачая и Балкарии был Ислам Крымшамхалов (1864–1910). Он родился в 1864 г. в селении Карт-Джурт в княжеской семье, в 16 лет был принят на императорскую службу в лейб-гвардии, провел три года в Петербурге. Здесь он овладел основами ряда наук, обнаружил художественный талант. Свои просветительские и творческие идеалы он выразил в очерках и статьях, опубликованных в газете “Северный Кавказ” (1896 г.) и в журнале “Мусульманин” (1910 г.).

Ислам Крымшамхалов вместе с другими прогрессивными общественными деятелями способствовал открытию в Карачае светских школ, введению преподавания в них русского и родного языков. В 1908–1910 гг. он составил азбуку карачаевского языка на основе латинского алфавита, поскольку считал, что “арабский алфавит тормозит дело распространения грамотности”. Он стал, по существу, зачинателем современной карачаевской литературы. Некоторые его стихи и басни, включенные в книгу “Родная речь (Ана тили)” И. Акбаева, изданную в 1916 г. (Баку) и предназначенную для учащихся светских школ, и некоторые неопубликованные стихотворения, идеи, провозглашенные Крымшамхаловым в его публицистических произведениях, его портретная и пейзажная живопись демонстрируют близость его эстетических и идеологических позиций общему направлению, в котором развивалась русская и европейская передовая культура. В таких его стихотворениях, как “Тенгиз джагда” (“У моря”) и “Суукъ ташлагъа джан сала” (“Одушевляя холодные камни”) нельзя не заметить огромного влияния европейской и русской романтической традиции, поэзии А.С. Пушкина и М.Ю. Лермонтова. Вокруг личности и просветительских идей И. Крымшамхалова объединилась группа горской интеллигенции – будущих учителей, врачей, инженеров (Тохтар Биджиев, Ильяс Байрамкулов, Иммолат Хубиев, Хызыр Халилов и др.), разделявших его взгляды.

Карачаево-балкарская литература конца XIX – начала XX в. органично вписывалась в литературно-художественную ситуацию Северного Кавказа – многоплановостью литературных направлений, идейно-тематических исканий, жанровым многообразием. Основой для такого развития послужили как общетюркские литературные памятники Средневековья, так и восточная классика, но каждый культурный компонент был воспринят карачаево-балкарской литературой соответственно собственному национальному мыслительному материалу. На этом этапе завершается очевидный процесс вытеснения мифологического мышления конкретно-историческим, художественная эмоциональность сменяется анализом и определенностью.

В целом следует отметить, что к XIX в. духовная жизнь карачаевцев и балкарцев и характер национальной литературы определялись тремя универсальными факторами – мифопоэтической стихией сознания, наиболее ярко выразившейся в героическом нартском и песенном эпосе, религиозными нормами ислама и связанным с мусульманством влиянием арабовосточной культуры, комплексом традиционных нравственных норм, сложившихся в повседневной национальной практике и единых для горцев Кавказа.

2. КАРАЧАЕВСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

Специфика карачаевской, как и ряда других северокавказских литератур, заключается в творческом стяжении на историческом отрезке культурной, духовной работы, охватившем позднее Средневековье, Новое и Новейшее время.

Карачаевская литература, как литература светская, стала интенсивно развиваться со второй половины XIX в. в результате социально-политических преобразований в России. Дореволюционные усилия карачаевских просве-

тителей Ислама Крымшамхалова (Тебердичи), Тохтара Биджиева, Исмаила Акбаева, Иммолати Хубиева по усовершенствованию арабографической карачаевской письменности и распространению грамотности среди всех слоев населения подготовили почву и определили тенденции развития духовной культуры Карачая в Новейшее время. К XIX в. в карачаевском обществе уже существовала местная литература на “тюрки”, представлявшем собой арабографическое письмо, трансформированное применительно к карачаевскому языку. На этом языке существовал целый пласт литературы, складывавшейся, во-первых, из переводных памятников общевосточного культурного фонда, во-вторых, из текстов религиозного характера как переводных, так и оригинальных, и, в-третьих, из немалого количества деловых и бытовых записей и документов, отражавших заметные события в социальной жизни карачаевского общества. К первым относились пересказы классических восточных поэм о любви (“Тахир и Зухра”, “Лейли и Меджнун”, “Хосров и Ширин” и др.), ко вторым – духовные стихи (*зикиры*), толкования Корана, жития мусульманских святых, произведения нравственного характера. Примером такой литературы является книга “Китауль Иман” (“Основы вероучения”), имевшая довольно широкое хождение в Карачае в начале XX в. К третьим – документы такого плана, как, например, приложение к рапорту генерал-аншефа П.А. Текелли Г.А. Потемкину, представлявшее собой “перевод с прошения карачаевских владетелей, живущих в вершинах реки Кубани” (1787 г.). Перевод на русский язык данного документа осуществлен с текста на карачаевском языке, записанного арабографическим письмом. К XIX в. духовная жизнь карачаевцев и характер формирующейся национальной литературы определялись тремя универсальными факторами – мифопоэтической стихией сознания, наиболее ярко выразившейся в героическом нартском и песенном эпосе, религиозными нормами ислама и связанным с исламом влиянием восточной культуры, комплексом традиционных нравственных норм, сложившихся в повседневной национальной практике и единым для горцев Кавказа.

Творчество карачаевских поэтов и писателей этого периода, имея своим общим истоком миф и эпос, испытывая влияние мусульманского Востока, развивалось в рамках, соотнесенных с этим культурным контекстом литературных стилей и направлений – религиозной и любовной поэзии (К. Кочкаров, А. Джанибеков, И. Семенов), или противостоя и отталкиваясь от них в своей ориентации на русскую, советскую поэзию 20-х годов XX в. (А. Уртенов, И. Каракетов и др.).

Вовлечение карачаевского общества в общее русло экономического развития России обусловили влияние русской культуры на духовную жизнь карачаевцев, определили второй и основной путь развития Карачая. В первых светских школах, появившихся в Карачае в конце 70-х годов XIX в., одними из основных предметов были русский язык, чистописание и краткий очерк географии России. Многие русские учителя проделали огромную просветительскую работу по сбору и записи карачаевского фольклора, изучению карачаевского языка, этнографическому описанию народа. Заведующим Карт-Джуртским училищем Н.И. Кириченко совместно с Абдул-Керимом Мухаммадовичем Хубиевым и Джагафаром Ахматовичем Хачириковым был составлен один из первых русско-карачаевских словарей, где для записи карачаевских слов впервые был применен русский алфавит.

В конце XIX – начале XX в. появилась плеяда учителей из среды карачаевцев, получившие светское, русское образование в Ставропольской гимназии, а также в средних специальных учебных заведениях Екатеринодара и Майкопа, Кубанской учительской семинарии. Над совершенствованием карачаевского алфавита работали учителя Тохтар Биджиев и Исмаил Акбаев, а Иммолат Хубиев разработал первый букварь на основе русской графики.

Известный карачаевский просветитель и общественный деятель Исламбий Хасан-Пашаевич Крымшамхалов родился в 1864 г. в селении Карт-Джурт в княжеской семье. В 16 лет был принят на императорскую службу в лейб-гвардию, провел три года в Петербурге. В совершенстве овладев русским языком, основами ряда наук, он обнаружил художественный талант. Свои просветительские и творческие идеалы выразил в очерках и статьях, опубликованных в газете “Северный Кавказ” (1896 г.) и в журнале “Мусульманин” (1910 г.). И. Крымшамхалов рассматривал истинную цивилизацию как синтез научного знания и нравственной культуры. Не выходя за рамки чистого просветительства, он чутко улавливал тенденцию, в русле которой предстояло развиваться его народу, связывая его не только с русской, но и с мировой и европейской культурой. Идеи, провозглашенные И. Крымшамхаловым, находят выражение в эстетике его публицистических и художественных произведениях как в стихотворениях “Из альбома”, “К морю”, “Одушевляя холодный камень”, в цикле басен “Берю бла киштик” (“Волк и кот”), в портретной и пейзажной живописи – картины “Старик-карачаевец”, “Сказитель”, “Аманауз”, “Березовая роща” и др. И. Крымшамхалов следовал принципам соответствия личного и общественного, провозглашаемых идеалов и поступков, стремился всем своим творчеством и деятельностью служить социально-экономическому и культурному развитию родного края. Конкретную программу такой деятельности он частично изложил в статьях, опубликованных в периодической печати. В статье “Новое богатство Карачая” он писал, например, о богатствах недр Карачая, скрытых в них полезных ископаемых и необходимости их разработки и использования. Ислам Крымшамхалов вместе с другими прогрессивными общественными деятелями способствовал открытию в Карачае светских школ, введению преподавания в них русского и родного языков. В 1908–1910 гг. он составил азбуку карачаевского языка на основе латинского алфавита, поскольку считал, что “арабский алфавит тормозит дело распространения грамотности”. Он стал по существу зачинателем карачаевской профессиональной светской литературы. Некоторые стихи и басни, включенные в книгу “Родная речь (Ана тили)” И. Акбаева, изданную в 1916 г. в Тифлисе и предназначенную для учащихся светских школ, а также часть неопубликованных стихотворений, идеи, провозглашенные И. Крымшамхаловым в его публицистических произведениях, его портретная и пейзажная живопись демонстрируют близость его эстетических и идеологических позиций общему направлению, в котором развивалась русская и европейская передовая культура. В таких его стихотворениях как “Тенгиз джагда” (“У моря”) и “Суукъ ташлагъа джан сала” (“Одушевляя холодные камни”) нельзя не заметить огромного влияния европейской и русской романтической традиции, поэзии А.С. Пушкина и М.Ю. Лермонтова. Вокруг личности и просветительских идей И. Крымшамхалова объединилась группа горской интеллигенции – учителей, врачей, инженеров (Тохтар Биджиев,

Ильяс Байрамкулов, Иммолат Хубиев, Хызыр Халилов и др.), разделявших его взгляды.

Таким образом, к XX в. сложилась горская интеллигенция, в силу своего социального положения получившая доступ к образованию в России и потому вплотную соприкоснувшаяся с прогрессивной русской общественной мыслью. Их просветительские идеи, подкрепленные научным знанием закономерностей общественного развития, находили свое выражение уже в формах письменной литературы, создававшейся на русском языке. Посредством газетного очерка, публицистического выступления в журналах, сатирического памфлета карачаевские писатели осваивали литературную традицию. Все они начинали с опоры на национальный фольклор, в дальнейшем эволюционируя в различных, часто противоположных, направлениях. В 1928 г. был осуществлен официальный переход карачаевской письменности с арабской графики на латиницу.

Выделяются три основных направления современной карачаевской литературы. Первое, связанное с идеями просветительства и эстетикой романтизма, ярким представителем которого был И. Крымшамхалов, с его последовательной ориентацией на европейскую и русскую культуру. В его творчестве зримо видно влияние поэзии А.С. Пушкина и М.Ю. Лермонтова и в целом русской литературы, с ее основными образами, темами, мотивами. Второе – проникнутое теми же идеями национального прогресса, просвещения и образования народа, но ориентированного на восточную культуру, носителем которой являлся карачаевский просветитель Исмаил Акбаев. Им был усовершенствован карачаевский арабографический алфавит и на ее основе и издан букварь (Тифлис, 1916 г.) на карачаевском языке. И третье – полностью сформировавшееся из стихии фольклора, представляло национальное художественное сознание, опиравшееся в своем развитии на органичные и исторически обусловленные этические и эстетические приоритеты карачаевцев. Данное направление литературы ярко сверкает в творчестве Исмаила Семенова. Значительное место в развитии литературы занимает творчество талантливых творцов, народных поэтов, таких как Касбот Кочкаров (Багъырулу) (1834–1940) и Аппа Джанибеков (Къалай-улу) (1864–1934). В своих песнях-импровизациях они осуждали несправедливость, защищали интересы народа, живо и непосредственно откликаясь метким поэтическим словом на все заметные злободневные события в карачаевском обществе. Если К. Кочкаров дает развернутое описание взаимоотношений антагонистических классов в песнях “Гапалау”, “Джандар”, “Дебош” и других, то А. Джанибеков использует сатиру для разоблачения социального зла и создает в своих песнях-эпиграммах злые карикатуры на представителей господствующих классов, выставляет на всеобщее осмеяние социальные пороки (“Джёрме”, “Къош нёгерле”). Образцом сатирического мастерства А. Джанибекова является песня “Бурмамут башын сайладыла” (“Выбрали Бурмамут-плато”). Игровые элементы, которыми сопровождал А. Джанибеков исполнение своих песен, способствовали лучшему восприятию социального содержания его сатиры.

Вершиной творчества К. Кочкарова стала лирическая поэма “Хорасан”, в основе которой лежат личные переживания поэта. Хорасан – любимая девушка, но социальное неравенство разлучило поэта с ней. Не воспроизведенная

в свое время письменно, поэма бытует поныне в народе лишь в отрывках. Вторая его лирическая поэма “Айджаяк” (“Лунолика”) была опубликована уже в советское время, когда были изданы первые сборники произведений народных певцов А. Джанибекова И. Семенова.

Исмаил Унухович Семенов (1891–1981) был и остается одной из наиболее ярких индивидуальностей в карачаевской литературе. Он родился в старинном селении Учкулан, в Кубанском ущелье Карачая. Закончив школу при аульной мечети, продолжил образование в Кёнделене (Балкария), обучался в Дагестанском духовном училище (медресе). Очень рано стал сочинять зикиры – духовные стихи. Наибольшее количество зикров было им создано в преклонном возрасте, после возвращения из ссылки в 1956 г. 76 зикров этого периода составили завершённый, цельный поэтический цикл.

Поэма “Актамак”, посвященная любимой девушке, а впоследствии жене поэта, была первым крупным его произведением. Ранние ее строки и четверостишия, появившиеся в конце второго десятилетия XX в., стали широко известны и любимы в народе. Многими они долгое время воспринимались как народная песня, так же как и другое замечательное творение И. Семенова – знаменитая песня об Эльбрусе – “Минги Тау”, ставшая общекавказским гимном. Таким образом, к 1920 г. И. Семенов уже мог считаться сложившимся поэтом как автор широко известных религиозных стихов (зиков), поэмы “Актамак” и программного стихотворения “Минги Тау”, но большая часть дореволюционного творчества И. Семенова остается неизвестной, так как, по свидетельству современников, была уничтожена во время фашистской оккупации.

В 1937 г. выходит первый поэтический сборник И. Семенова “Cirla” (“Песни”). В 1938 и 1939 гг. издаются его сборники “Cirla bla inarla” (“Песни и инары”) и “Джырла бла назмула” (“Песни и стихи”). В это же время поэта принимают в Союз писателей СССР, он получает звание народного поэта Карачая и награждается орденом Трудового Красного Знамени. Несмотря на общий оптимистический и лозунговый характер поэзии И. Семенова 20-х – 30-х годов, в ней проявляются мотивы сомнения, разочарования, пессимизма. Основными мотивами его творчества 40-х – 50-х годов становятся крушение веры в справедливость и правду, уход в себя. Лирика поэта в 50-е – 70-е годы – это философские размышления и поиски в сфере вечных эстетических и нравственных категорий добра и зла, жизни и смерти, судьбы и воли. Его творчество последних лет жизни глубоко психологично и предельно индивидуализированно, полностью сосредоточено на внутреннем духовном мире личности. Начиная с 1940 г. и до начала 60-х годов И. Семенов не печатается, его имя не упоминается в связи с политическими обвинениями в его адрес.

Впервые за много лет молчание было нарушено – издается фундаментальный труд А.И. Караевой “Очерк истории карачаевской литературы” (Москва, 1966 г.). В монографии были систематизированы и обозначены вехи творческого пути поэта до 1940 г. Большую роль в возвращении народу имени поэта, его творчества сыграла журналистская и издательская деятельность писателей и критиков Н. Кагиевой, А. Суюнчева, Б. Лайпанова, благодаря которым в 1992 г. в Москве был опубликован сборник стихов И. Семенова “Джырла бла назмула” (“Стихи и песни”). И, наконец, в 1996 г. в Нальчике,

в литературно-художественном журнале “Минги-Тау”, издается его поэма “Актамак”. Индивидуальная эстетика творчества И. Семенова определяется соотносительностью его поэзии с фольклорными жанрами – “джыр”, “инар”, “кюу”, мифологизмом художественного мышления, религиозными мусульманскими морально-нравственными категориями, традиционным укладом национальной жизни, социально-культурной средой. Исторический смысл и эстетическая ценность творчества М. Семенова определяются положением человека и личности как творца, оказавшегося на переломе эпох и на стыке культур.

Возникновение карачаевской советской литературы неразрывно связано и с развитием периодической печати. С 1922 г. в областных газетах на русском и карачаевском языках выступали со своими статьями, прозой и поэзией первые карачаевские писатели Ислам Карачайлы (Хубиев), Исса Каракетов, Абидат Боташева, Азрет Уртенев, Даут Байкулов, Абул-Керим Батчаев и др.

Ислам Карачайлы (Хубиев Ислам Абдул-Керимович – 1896–1938). Первый профессиональный карачаевский журналист, литератор. Родился в ауле Карт-Джурт (Баталпашинский отдел Кубанской области). Закончил 1-ю ставропольскую мужскую гимназию (1918 г.). В 1937 г. репрессирован. Реабилитирован посмертно. Первые его еще юношеские выступления в печати (в 1911 г. в журнале “Мусульманин” (Париж) – статья “Несколько слов о Карачае”) носили преимущественно просветительский характер. Там же впоследствии появились его статьи “Сословные недоразумения в Карачае”, “Положение женщины в Карачае”. Профессиональную журналистскую деятельность продолжил в 1922 г. в газете “Горская беднота”. В 1928 г. в печати появляется его первый рассказ “Женитьба Хасана”.

Его статьи и очерки регулярно издаются в различных печатных изданиях Северного Кавказа. Круг его интересов чрезвычайно широк: положение женщин, кровная месть, организация здравоохранения, быт и образование, литература, молодое советское кино – все эти темы находят отражение в более чем 300 статьях Ислама Хубиева. Социально-политические интересы И. Хубиева обращены на самые актуальные вопросы общественной жизни своего народа и народов Кавказа. В поисках их решения он стоит в основном на путях либерального просветительства. В публицистике И. Карачайлы отразились основные тенденции общественно-политического и культурного развития на Северном Кавказе, в том числе в Карачае в 20-е – 30-е годы, которые оказали существенное влияние на развитие национальной культуры и литературы.

Вслед за газетами появляются первые советские книги на карачаево-балкарском языке. В 20-х – 30-х годах XX в. были изданы буквари, книги для чтения, учебники. Главное место среди них принадлежит учебникам родного языка, выполнявшим задачу упорядочения и выработки норм нового письменного литературного языка. Эту же задачу решала и адресованная учителям, журналистам, литераторам “Карачаево-балкарская грамматика” У.Д. Алиева (Кисловодск, 1930 г.)

Умар Джашуевич Алиев (1889/1895–1938), политический и общественный деятель, публицист, ученый, автор статей и книг по истории, этнографии, экономике, языку, литературе, фольклору. По 1917 г. преподавал в Тифлисе,

Уфе и Казани. С 1918 г. глава Центрального комиссариата горцев Кавказа в Наркомнаце РСФСР. Занимал ответственные посты в руководстве Горской республики, Дагестане (до марта 1920 г. входил в Совет обороны Северного Кавказа и Дагестана в качестве начальника отдела, с конца марта 1920 г. заведующий отдела просвещения, с 11 апреля 1920 г. – член Дагестанского ревкома), работал в Ростове-на-Дону. С 1922 г. в Москве курировал культурное строительство в национальных районах страны (создание письменности, новой орфографии, терминологии и т.д.). С 1935 г. занимался научно-педагогической работой в Москве, преподавал в ГИТИС, МГУ. Подготовил и издал фундаментальные исследования по языку, истории, культуре Карачая и других регионов Северного Кавказа. Репрессирован в 1937 г. Реабилитирован посмертно.

В этот период в учебники включались литературно-художественные материалы, что предполагало их составителям писать стихи и рассказы, заниматься художественным переводом, обработкой фольклора (сказок, загадок, народных песен); такова книга для чтения “Билим” (“Знание”) 1926 г., подготовленная Асхатом Басиятовичем Биджиевым (1900–1958). Язык его стихов и рассказов прост и точен. Они повествуют о повседневной трудовой жизни, дают живые зарисовки народного быта, традиционных занятий карачаевцев – приготовление пищи, заготовка сена, стрижка овец, сбор ягод. Представлены жанровые сценки, описания народных танцев, цитируются образцы народной поэзии. В стихах А. Биджиева “Къач” (“Осень”), “Къыш” (“Зима”), “Боран” (“Буря”), “Бал чибин” (“Пчела”), “Эмен” (“Дуб”) и других искренность сочетается с яркой, национально окрашенной образностью и точностью наблюдений за родной природой.

Огромное значение для развития и становления карачаевской литературы, расширения ее тематического диапазона, углубления ее образности, обогащения литературного языка имели художественные переводы из русской и мировой литературы. В эти годы были созданы непревзойденные и сегодня переводы поэзии и прозы А.С. Пушкина (И. Каракетов, М. Урусов, Х. Бостанов, Д. Байкулов), М.Ю. Лермонтова и А.М. Горького (А. Биджиев), В.Г. Короленко, Т.Г. Шевченко, А.П. Чехова, Дж. Свифта и многих других. Переводческой деятельностью занимались почти все карачаевские литераторы, осознавая важность этой работы для национальной литературы и культуры в целом.

В литературном процессе 20-х – 30-х годов XX в. особая роль принадлежит драматургии. Первые пьесы и их сценическое воплощение восходили к традициям народных зрелищ. Синкретизм древней национальной культуры определял наличие игрового элемента в структурах повседневности: трудовых процессах, ритуальных действиях, языческих верованиях и бытовых праздниках, в последующем выделяясь в сценическую форму народных представлений – “теке” (“козел”). Наиболее плодотворно работали в жанре драматургии Гемма (Имаутдин) Гебенев, Азрет Уртенев, А. Кормазов, Абул-Керим Батчаев. Изначально определяется жанровое разнообразие. Дифференцируются героические, героико-комические (А.-К. Батчаев “Ахмат-Батыр” 1933 г.), агитационные (А. Боташева “Грамотная и неграмотная женщина”, Г. Гебенев “В единении – сила”), исторические (Г. Гебенев “Карча и Казий-бий”), социально-психологические (Ш. Эбзеев “Огурлу”) пьесы. Ко-

медия “Огурлу” становится классикой национальной драматургии благодаря яркому образу главного героя – Огурлу, человека из народа. В нем уже нет тех гипертрофированно героических черт, которые присущи героям первых драматических произведений. Его амплуа – плутоватый простака. Но просто-та эта кажущаяся, она сродни “умной” простоте героя народных сказок. Благодаря этому персонажу семейно-бытовая драма приобретает социальную и очень злободневную для своего времени окраску.

В карачаевской драматургии 20-х – 30-х годов XX в. проявился массовый, народный характер литературного движения тех лет. Карачаевская поэзия этого периода связана с именами Иссы Каракетова, Азрета Уртенкова, Даута Байкулова.

Исса Заурбек-Хаджиевич Каракетов (1900–1942) – один из зачинателей карачаевской литературы. Первые пробы пера – перевод на родной язык “Интернационала”, стихи о родной природе появились в начале 1920-х годов. Первый сборник стихов – “Джангы шигирле” (“Новые песни”) 1924 г. Итог творческой деятельности – поэтический сборник “Революционные песни” 1931 г. Широко известно стихотворение “Кавказ”, ставшее хрестоматийным образцом гимна родной земле. В нем ярко проявилась творческая индивидуальность автора (концентрированная метафоричность, живописность) в неразрывной связи с традициями карачаево-балкарского фольклора (лаконизм, афористичность стиха, обращенность к мифологии). В целом творчество И. Каракетова характеризуется чертами романтизма. Для его поэзии присуща декларативность, гиперболизация и символичность в сочетании с яркой образностью национального мышления и высоким художественным мастерством зрелого художника.

Творческие принципы Азрета Уртенкова (1907–1955(?)) близки поэзии И. Каракетова, так как формировались в тех же временных, социальных и исторических условиях. С первых же поэтических сборников (“Новые песни” 1927 г., “Искры свободы” 1929 г. определяются темы и образы, которые будут разрабатываться поэтом постоянно – контраст между прошлым и настоящим в жизни горца-труженика, борьба нового и старого в общественных отношениях, в быту и сознании людей, попытка осмысления истории своей Родины, ее будущего. Хорошо знавший восточную поэзию А. Уртенков часто использует традиционную образность классической поэзии Востока и особенности стихотворной формы, в частности строфику (двустистишия, пятистишия и семистишия). Критика тех лет упрекает его в пристрастии к арабизмам. Вместе с тем плодотворность творческого освоения восточной традиции проявилась в удачном переложении рассказов о Насреддине Ходже, очень популярных, издававшихся дважды в 1931 и 1936 гг. Естественная ненавязчивая назидательность, искрящийся юмор, меткость языка, яркость образов – характерные черты творчества А. Уртенкова.

Как и И. Каракетов, А. Уртенков также отдал дань учебе у молодой русской пролетарской поэзии, что особенно проявилось в сборниках (“Искры свободы” 1929 г.), “Джырла бла поэмала” (“Стихи и поэмы” 1934 г.). Ему удалось сделать карачаевский стих более гибким, интонационно богатым, эмоциональным, раскрыть его новые возможности. Азрет Уртенков добивается успеха и в развитии лиро-эпического жанра (поэмы “Письмо Сулемена к Сурат”, “Сафият”). Творчество А. Уртенкова – определенный этап в

развитии карачаевской литературы, характеризующийся новым качеством отображения действительности и новым уровнем освоения национальных фольклорных и инонациональных литературных традиций, органического их взаимодействия, усиления реалистичности повествования.

Поэзия 30-х – 40-х годов XX в. относится ко времени интенсивного становления норм литературного языка. Тематика творчества Д. Байкулова (1902–1942), Т. Борлакова (1914–1942), М. Урусова (1916–1942) совпадает если не полностью, то во многом. Произведения этих авторов ориентированы на массового читателя, прежде всего сельского, что определяет тяготение к готовым языковым блокам, штампам, традиционным языковым средствам, к фольклорным мотивам. Первый рассказ Даута Байкулова (1902–1942) “Жизнь Бекмурзы” – был опубликован в 1931 г. В том же году вышел первый сборник “Джангы джашаугъа джырла” (“Стихи за новую жизнь”), который с переработками и дополнениями переиздавался в 1933 и 1937 гг. В 1932 г. появляется поэма “Марьям бла афенди” (“Марьям и эфенди”), в 1934 г. – “Шамай алгын бла енди” (“Шамай прежде и теперь”). В 1935 г. были изданы сборник “Джырла” (“Стихи”) и поэма “Залихат”.

В связи с пушкинским юбилеем Д. Байкулов вместе с молодым поэтом М. Урусовым переводит на карачаевский язык “Бахчисарайский фонтан”, “Братья-разбойники”, “Сестра и братья” и стихотворения “К Чаадаеву”, “В Сибирь”, “Брожу ли я вдоль улиц шумных”, “Соловей” и другие произведения великого русского поэта. В 1940 г. выходят его “Джырла бла таурухла” (“Стихи и сказки”), среди которых наибольший интерес представляют стихотворные переложения сказочных сюжетов карачаево-балкарского фольклора.

Поэзия Байкулова интересна уже тем, что в ней, кроме революционных мотивов (“Париж коммунаны кюнюне” – “Парижская коммуна”; “Къанлы ыйых кюн” – “Кровавое воскресенье” и др.) и сопоставления прошлого и настоящего родного народа, появляется стремление к историзму и усиление реализма, утверждаются темы, отражающие все то, чем жила советская страна в 30-е годы: дела пятилетки (“Беш джыллыкъ планнъа” – “Пятилетнему плану”); героические подвиги советских летчиков (“Чкаловха” – “Чкалову”; “Юч ёхдемге” – “Трем летчицам-героиням”), борьба против фашизма и угрозы войны (“Испан къызчыкъ” – “Испанская девочка”; и др.).

С конца 20-х годов XX в. в карачаевской литературе начинают развиваться прозаические жанры, особенно жанр романа, наиболее ярко представленный произведением Хасана Аппаева (1905–1937) “Къара кюбюр” (“Черный сундук”) – 1935–1936 гг.

Роман был задуман как широкое историческое полотно, охватывающее прошлое и настоящее карачаевского народа, период истории с 1900 по 1930 г. Однако Х. Аппаеву не удалось свершить свои творческие планы: он скончался в январе 1938 г. Книга осталась незаконченной. В романе идет речь о событиях конца 90-х начала 900-х годов XX в., непосредственно предшествовавших Первой русской революции 1905–1907 гг. Название романа “Черный сундук” связано с фольклорными мотивами. В нартском сказании “Сосурка и “эмеген пятиголовый” в черном сундуке хранится меч злобно-го эмегена, олицетворяющего враждебные народу силы. В романе черный

сундук принадлежит богачу – “эмегену” Кыямыту. Этот сундук не только символ несчастий народа, это символ дореволюционного Карачая, замкнутого в горах, как в каменном сундуке. Сюжетно-композиционная структура романа подчинена одной идее: борьба неизбежна, жить по-старому больше нельзя. Несмотря на то что произведение Х. Аппаева создавалось в рамках общепринятого в советской литературе жанра историко-революционного романа со всеми, присущими ему идеологическими и художественными штампами, автору удалось выразить своеобразие и полноту народной жизни, создать яркие, запоминающиеся образы, благодаря тщательно выписанному горскому быту. Описания построек, убранства жилищ, предметов обихода, различных обрядов (свадеб, похорон, традиционных жертвоприношений в дни религиозных праздников), народного врачевания и этикета, использование поверий и примет создают неповторимую атмосферу романа.

Предвоенная поэзия вся пронизана ощущением надвигающейся войны. Патриотические мотивы пронизывают творчество поэтов Махамета Урусова и Тохтара Борлакова. В эти годы продолжаются научные исследования в области языка и фольклора карачаевцев. Весомый вклад в эту работу вносит Умар Баблашевич Алиев (1911–1972), профессиональный филолог, поэт, переводчик, доктор филологических наук, профессор. Начиная с 30-х годов XX в. принимал активное участие в создании научной грамматики карачаево-балкарского языка. Литературные обработки фольклорных сюжетов легли в основу поэмы “Аймуш”, пьес “Ачемез” и “Бийнёгер” (1938–1941 гг.). Внес большой вклад в обогащение карачаевского литературного языка как переводчик произведений М.Ю. Лермонтова, Т.Г. Шевченко, Н.А. Некрасова, В.В. Маяковского, С.А. Есенина, М.А. Шолохова.

Махамет Урусов (1916–1942) – поэт, талантливый переводчик пушкинской поэзии. Первый поэтический сборник “Джырла” (“Песни”) увидел свет в 1939 г. На материале современной ему жизни развивает тему созидательного человеческого труда, духовного возрождения человека и социального переустройства жизни. Обнаруживает тонкий дар певца родного края, мастера пейзажной лирики (“Озеро Хурла”). В 1942 г. М. Урусов погиб на фронте.

Поэзия Тохтара Борлакова (1914–1942) стилистически и содержательно близка поэзии М. Урусова. Его стихи развивают мотивы, характерные для карачаевской литературы 30-х годов XX в. Он воспевает социалистическое отечество, партию, ее вождей. Ряд стихотворений посвящен теме обороны, особенно актуальной в последние предвоенные годы. В 1942 г. Т. Борлаков погиб в боях под Сталинградом.

В период 40-х – начала 50-х годов XX в. национальный литературный процесс был прерван в связи депортацией в ноябре 1943 г. карачаевцев, наряду со многими другими народами Советского Союза. Во время вынужденного 13-летнего молчания духовная жизнь народа выражалась в единственно возможной форме – фольклоре.

Народная эпопея отразила все временные и морально-психологические этапы национальной трагедии 1943–1957 гг. и стала достоянием гласности в конце XX столетия. Огромная работа по сбору и сохранению текстов была проделана поэтом и публицистом Фатимой Байрамуковой, собрав-

шей песни, рассказы очевидцев и участников событий в период пребывания в Средней Азии и Казахстане. Весь этот ценный с исторической и художественной точки зрения материал был издан в конце 90-х годов XX в. и составил книги “Бушуу китаб” (“Книга Скорби”) и “Когда сердце горит от печали”.

В 1991 г. в число изданий, посвященных теме выселения, вошел поэтический сборник “Кёзлерибизден кьан тама” (“Из глаз наших капала кровь”). Его авторы – народные певцы-сказители, пережившие трагические события депортации. Редактор и издатель книги – поэт Хусей Джаубаев. Богатейший фольклорный материал, собранный и обработанный поэтом Ибрагимом Аппаковым, составил поэтический цикл под названием “Ийнар-ла” (“Ийнары”) и был опубликован на страницах журнала “Минги Тау” (1992 г.). Этой же теме посвящена книга его стихов “Скитания и испытания” (1999 г.).

Трагические коллизии в социально-исторической жизни народа, связанные с событиями Великой Отечественной войны и депортации 1943–1957 гг., не могли не отразиться в литературе, обозначив расширение её идейно-тематического диапазона, усиление психологизма. Но более углубленное осознание и анализ этого времени происходили в творчестве писателей и поэтов уже в 80-е – 90-е годы XX в. Этому способствовало и изменение общественно-политической ситуации в обществе, и доступ к закрытым ранее фактам и документам. Тема депортации, жизни на чужбине прямо или косвенно звучит в творчестве почти всех карачаевских поэтов старшего и младшего поколения. У первых – это выражение лично пережитого опыта, у других – детские воспоминания, рассказы старших, попытки осмыслить и понять суть и причины произошедшей трагедии не только в рамках национального бедствия, но и в масштабах всей страны, неотъемлемой частью которой ощущают себя карачаевцы. После возвращения карачаевцев на родину усиливается интерес к событиям и героям революционных событий в Карачае. Литература стремится как бы восполнить пробелы в отражении жизни народа в период Великой Отечественной войны, в период пребывания в Средней Азии, возродить и развить культурные и литературные традиции, сложившиеся в 30-е годы XX в. Появляется ряд очерков и статей об общественных деятелях, о героях войны. Идет процесс восстановления исторической правды, воскрешаются имена полузабытых и неизвестных героев.

В поэзии и прозе 50-х – 60-х годов XX в. вновь обретенная возможность говорить со всеми на равных, от имени своего народа, звучит и у писателей старшего поколения – Османа Хубиева, Халимат Байрамуковой, у Азрета Эбзеева, и у тех, кто начал писать в Средней Азии – Азамата Суюнчева, Назира Хубиева, Дахира Кубанова, Азрета Семенова, Хусея Джаубаева, Сеита Лайпанова, Назифы Кагиевой. Заметными литературными событиями становятся поэтические сборники О. Хубиева “Ант” (“Клятва”), 1963 г., А. Суюнчева – “Къобанны мынчакълары” (“Бусы Кубани”), 1959 г. Н. Хубиева – “Анам” (“Мать”), 1960 г., Х. Байрамуковой – “Сюйген тауларым”, (“Любимые горы”), 1959 г. Храбрость и героизм солдат на фронте, самоотверженный труд в тылу, любовь к отчизне, счастье возвращения на родную землю – основные темы литературы тех лет.

Формируется и новое поколение карачаевских литераторов. В литературу вступают Азрет Семенов (“Тау бла таулу” – “Горы и горец”), 1961 г., Магомет Чотчаев (“Таукел бол” – “Будь отважным”), 1962 г., Хусей Джаубаев (“Атамы сёзю” – “Слово моего отца”), 1963 г. Заявляют о себе Азрет Акбаев, Альберт Батчаев, Ахмат Кубанов, Исмаил Тохчуков, Альберт Турклиев, Сослан Байчоров, Кулина Салпагарова и др. Стремясь художественно исследовать и осмыслить исторические судьбы родного народа, писатели создают повести и романы на темы дореволюционного прошлого, революции, гражданской войны. Это романы “Меч мести” К. Коркмазова, “В Большом Карачае” М. Байчорова, “Утренняя звезда” и “Горы и годы” Х. Байрамуковой, “Голос в горах” Д. Кубанова, “Баталовы” С. Лайпанова, “Ассы” О. Хубиева, “За счастье народное” М. Акбаева и многие другие.

Военная проза представлена во всех жанровых формах – роман, повесть, рассказ. Особо значимое место в литературе о войне занимают документальные жанры – воспоминания, автобиографическое повествование, мемуары, очерк. Тема войны в карачаевской литературе начинает интенсивно разрабатываться со второй половины 50-х годов XX в. (С. Лайпанов “На плато”, 1958 г., О. Хубиев “Аманат”, 1959 г.). Большинство карачаевских писателей сами прошли через испытания войны, что накладывало отпечаток на все, что выходило из-под пера Х. Байрамуковой, Д. Кубанова, Х. Эбзеева, С. Лайпанова и др.

В карачаевской литературе тема войны реализуется в трех направлениях. Для первого характерно тяготение к газетной публицистике, обращение к документальным и мемуарным жанрам, позволяющее на конкретных фактах, событиях, судьбах рассказать правду о войне, ведущее к углублению реализма. Ярким проявлением такого подхода явились мемуары Героя Советского Союза, полковника танковых войск Харуна Богатырева “За Отечество”, книга Сеита Лайпанова “Сын Карачая – Герой Белоруссии” о Герое Советского Союза Османе Касаеве, имевшие огромный общественный резонанс. Книга С. Лайпанова определила также некоторые тенденции дальнейшего развития литературы, трансформацию привычных жанров и форм художественного мышления в целом. Второе направление отмечено стремлением авторов к историзму и многоплановому изображению войны, что обусловило появление крупных прозаических форм – повестей и романов. Романы О. Хубиева “Аманат” (1959–1964), Х. Байрамуковой “Мёлек”, Д. Кубанова “Два времени” (1965 г.), повести Х. Эбзеева “Мунир”, “На лезвии ножа” (1966 г.) – это реализация стремления авторов создать широкое художественное полотно, изображающее начало войны, оккупацию, победу над фашизмом и послевоенную действительность.

Третье направление отличается от первых двух углубленным психологизмом и реалистичностью образов, преломлением в нем на новом художественном уровне традиций фольклора, что наиболее полно воплотилось в творчестве Муссы Батчаева (1939–1982) уже в 60-е – 70-е годы XX столетия. В книгах Муссы Батчаева “Быть Человеком” (1966 г.) и “Эльчилерим” (“Мои земляки”) в разработке темы Великой Отечественной войны и ее отзвуков в сознании и судьбах современников наряду с изображением частных судеб и ситуаций особое звучание приобретает проблема гуманизма. М. Батчаев

раскрывает не только нравственно-этический аспект проблемы “человек и война”, но и философский, что особенно ярко проявилось в лучшем его произведении “Кюмюш Акка” (“Серебряный дед”). При этом масштабность видения не мешает М. Батчаеву фиксировать мельчайшие подробности и оттенки человеческих чувств и глубинный смысл поступков, что особенно наглядно показано в рассказах “Алибек – сын Дыгаласа”, “Хочалай и Хур-Хур” и др.

Диалектика взросления человеческой души и связанные с этим нравственные проблемы талантливо воплощены в эмоционально-насыщенной и философски многозначной повести М. Батчаева “Элия”, напечатанной в журнале “Юность” в 1971 г. Особый этап в творчестве М. Батчаева – драматургия. Его пьесы столь же ярко индивидуальны в тематике и в поэтике, как и его проза. Постановки его пьес “Теппесинден джудуз тийген” (“Ушибленная звездой”), “Хорланган джазыу” (“Побежденная судьба”) стали событием в культурной жизни Карачая. В произведениях М. Батчаева привнесено новое качество национальной прозы – соотнесенность зрелости и глубины мысли с совершенством художественной формы.

Параллельно с военной темой в литературе 60-х – 80-х годов XX в. активно разрабатываются морально-бытовые проблемы, типичные для этого времени. Все они построены на конфликте между старым и новым в сознании людей, в их отношениях, рассказывают о непростых человеческих судьбах. Достаточно ярко представлено это направление в прозе Х. Байрамуковой, А. Суюнчева, О. Хубиева, М. Байчорова. Интерес к историческому прошлому, к событиям конца XIX – начала XX в., стремление осмыслить их определили появление романов Д. Кубанова “Таулада таууш” (“Голос в горах”), сюжетно и стилистически продолжающего роман Х. Аппаева “Черный сундук”, а также романов О. Хубиева “Аманат”, М. Байчорова “Уллу Кырачайда” (“В Большом Карачае”), К. Коркмазова “Горда бычакъ” (“Клинок”) и др.

В поэзии военная тема нашла выражение в творчестве Х. Байрамуковой, О. Хубиева, Н. Хубиева, А. Суюнчева. Первый поэтический сборник Халимат Байрамуковой (1917–1996) – “Люблю я жизнь” был издан в 1957 г. В сборнике “Сюйген тауларым” (1959 г.), “Любимые горы” представлена военная лирика, размышления о смерти и бессмертии, смысле жизни. В основу поэмы “Залихат” (1963 г.) положена подлинная биография казненной фашистами партизанки Залихат Эркеновой. Поэма написана в традиции историко-героической песни (эпическая гиперболизация образов, формы многосложного стиха). В изданных в Москве поэтических сборниках “Стихи” (1963 г.) и “Исповедь” (1965 г.) – тема депортации карачаевцев. В автобиографическом романе “Джылла бла таула” (“Годы и горы”) (1964 г.) переплетаются исторические события 40-х – 60-х годов XX в. и отдельные эпизоды истории карачаевцев. В дальнейшем опубликовала историко-революционный роман “Чолпан” (“Утренняя звезда”) (1970 г.), сборник воспоминаний, очерков “Хапарла” (1974 г.), романы “Мелек” (1981 г.) о драматической судьбе женщины на войне, автобиографическую книгу “Онтёрт джыл” (“Четырнадцать лет”) (1989 г.). В поэзии Халимат Байрамуковой проявилась тенденция к

непосредственному и глубокому выражению поэтического “я”, интерес к духовному миру отдельного человека.

К старшему поколению писателей Карачая и Балкарии относится Осман Ахъяевич Хубиев (1918–2000). Начал печататься в 1934 г. Известность ему принес первый сборник стихов “Комсомольские песни” (1936 г.). Роман-трилогия “Аманат” о борьбе с фашистами, основан на личном опыте писателя – участника войны и на документах. Автор сборников “Заман” (“Время”) (1957 г.), “Ант” (“Клятва”) (1963 г.), “В пути” (1980 г.) и др.

Назир Ахъяевич Хубиев (род. в 1934 г.) – автор многих поэтических сборников на карачаевском и русском языках: “Моя мать” (1960 г.), “Перевал” (1963 г.), “Надпись на скале” (1968 г.), “Крылья дружбы” (1977 г.), “Клён” (1982 г.), “Всадник” (1965 г.), “Лавина” (1975 г.), “Свет вершин” (1981 г.) – естественно и органично отразил в своих произведениях пережитое, прочувствованное. Это – любовь к родине, ее природе, людям, образ матери и святое чувство сыновней любви, война и ее влияние на человеческие судьбы и др. Все эти темы и образы особенно глубоко раскрываются поэтом в лирике природы. Поэтическое видение и живописание поэта эволюционирует от показа конкретных деталей до многомерных образов, перерастающих в символы. По такому пути развивается поэтический образ во многих стихотворениях Н. Хубиева, условно отнесенных в разряд пейзажных, но при внимательном рассмотрении перерастающих в философские. Картина мира, созданная поэтом, вбирая в себя его представления, мечты в чем-то уже картина идеального мира, мира ожидаемого. Все несовпадения с этим миром воспринимаются как нарушение и отклонение от идеала и красоты, по законам которой построен его гуманистический мир. Такое восприятие действительности не могут не привести к полному осуждению и неприятию войны, сама сущность которой – разрушение – противостоит созидательному, гармоничному и светлому идеалу поэта.

А.А. Суюнчев (1923–2012) впервые опубликовал свои стихи в 1940 г. в газете “Кызыл Карачай”, а в 1957 г. издается его первый стихотворный сборник “Бусы Кубани” на карачаевском языке. В нем собраны главным образом стихи 1956–1957 гг. Основное их содержание – гимн возвращенной, вновь обретенной родине. Поэт видит свой долг в том, чтобы своим творчеством положить хотя бы один кирпич в фундамент заново начинающейся жизни родного народа. “Борчум” (“Мой долг”). Следующие сборники – “Къарнаш таула” (“Братские горы”) (1967 г.), “Джангкылыч” (“Радуга”) (1981 г.), “Аргъыш” (1988 г.), “Белая лебедь на синей волне” (2001 г.) др. Творческие удаchi Азамата Суюнчева связаны с углублением лиризма в карачаевской поэзии в целом, со все более гармоничным сочетанием в ней объективного и субъективного начал. В своих произведениях поэт как бы заново открывает для себя красоту и щедрость родной земли. А. Суюнчев реализует себя не только в поэтическом творчестве, но и в прозе, документалистике. Его перу принадлежат повести “Адамлыкъ” (“Человечность”) (1966 г.), “Двойной узел” (2002 г.), историко-краеведческий очерк “Заповедный край – Теберда, Домбай” (2002 г.), художественно-биографический очерк “Караванная звезда” (2002 г.) и др.

1960-е – 1980-е годы в карачаевской литературе отмечены появлением целой плеяды талантливых молодых поэтов и прозаиков – Магомета Чотчаева, Назифы Кагиевой, Хусея Джаубаева, Исмаила Тохчукова, Биляла Аппаева, Ахмата Кубанова, Альберта Турклиева, Махмута Кубанова, Байдымат Кечеруковой и многих других. При этом общей характерной чертой творчества большинства представителей нового поколения писателей становится ориентация на общественно-активную личность, выражающую гражданскую жизненную позицию. Для литературы этого периода характерны широкий идейно-тематический и стилистический диапазон. Поиски и обретения в области художественной формы приводят к утверждению новых или малознакомых для карачаевской литературы жанров: эссе в творчестве Н. Кагиевой, сонет в поэзии М. Чотчаева, эпиграмма у Ю. Созарукова, драматическая поэма у М. Батчаева, документальный рассказ у Ф. Байрамуковой и т.д.

Усиление интереса к национальной истории, культуре, языку, вопросам происхождения народа ярко выразилось на различных уровнях отражения действительности: в художественной прозе через персонификацию легендарных, мифологических героев-первопредков карачаевского народа (роман Н. Хасанова “Карча”), в поэзии (стихи Билала Лайпанова о нартских богатырях, персонажах историко-героических песен), в драматургии, на материале мифологических легенд и преданий (М. Батчаев “Побежденная судьба”) и т.д.

Творческой индивидуальностью таких поэтов как А. Акбаев, Б. Лайпанов, Д. Мамчуева, А. Узденов, обусловленной всем предыдущим национальным художественным развитием, во многом определялись новые черты карачаевской поэзии 80-х – 90-х годов – усиление личностного начала, переосмысление традиционных художественных принципов, углубление историзма. В произведениях Билала Лайпанова все это активизировалось, определив одну из основных тем его творчества – тему национального прошлого народа, тему исторической памяти. Основные сборники Б. Лайпанова на карачаевском языке – “Ты мое счастье”, “Тополя”, “Одинокое дерево Родины”, сочинения в 10-ти томах. На русском языке вышли сборники “Камень и дерево”, “Радуга над пропастью”, сочинения в 3-х томах “Пространство моего голоса”. В творчестве Б. Лайпанова взаимоотношения новой поэзии с традиционной эстетикой как фольклора, так и предшествующей поэзии, очень сложны. Это отношения притяжения – отталкивания. Поэзия Б. Лайпанова – это принципиально новый этап в развитии карачаевской поэзии.

Поэзия Дины Мамчуевой глубоко лирична, в то же время тяготеет к эпической полноте и значимости, что определяет ее художественные поиски в жанре поэмы: “Карачай”, “Мурат и Зумрат”, “Зурум бийче”, “Гошаях бийче”. Ее любовная лирика соединяет яркую образность и метафоричность с непосредственностью и искренностью эмоционального выражения (“Джюрегимде – кёгюрчюн”), что позволило многим ее стихам стать любимыми народом песнями.

Вклад в развитие карачаевской поэзии вносит Альберт Узденов, в творческом списке которого поэтические сборники “Къачхы кечени макъамлары” – “Музыка осенней ночи” (1989 г.), “Къара суучукъ” – “Родничок” (1991 г.), “Чолпан” – “Утренняя звезда” (1998 г.), пьеса “Мордамбаллары” – “Мордамбаловы” (2000 г.). Стремление Б. Лайпанова, А. Узденова, Д. Мамчуевой повествовать с позиций национального сознания обуславливает обращение

к народному мировосприятию и формам его мышления, что определяет скрытый, опосредованный мифологизм и фольклоризм. При этом творчество этих поэтов несет в себе черты нового восприятия и осмысления действительности, отражая социальные, этические и эстетические сдвиги в социуме на рубеже XX–XXI вв. На примере творчества Б. Лайпанова, Д. Мамчуевой, А. Узденова можно выделить некоторые основополагающие параметры поэзии 80-х – 90-х годов XX в. – поиск духовных истоков истинного национального бытия, диктующий обращение к фактам не только исторического, но и мифологического прошлого через образы национальных святых (Джангыз Терек, Кьадау Таш), легендарных первопредков, эпических героев; утверждение нравственных норм, проявляющееся в углублении психологизма и философичности поэзии; воплощение сути человека в образах защитника народа, неподкупного глашатая правды и справедливости, хранителя национальных святых – истории и языка, Священного Камня и Священного Дерева как символов национального духа. Масштабность такой личности формирует представление об одиночестве и трагизме человеческого существования и о миссионерской роли поэта в мире.

В развитии карачаевской литературы второй половины XX в. особое место принадлежит драматургии. Комедийная и сатирическая направленность, восходящие к национальной театральной традиции, сложившейся еще в 20-е – 30-е годы XX в., оказались плодотворными для национальной драматургии и нашли свое выражение в творчестве авторов 60-х – 80-х годов XX в. и рубежа XX–XXI вв. Парадоксальное, но удивительно органичное сочетание психологизма, сатиричности и комизма, доходящего до гротеска, демонстрирует пьеса М. Батчаева “Теппесинден джудуз тийген” (“Ушибленная звездой”) 1982 г. При этом пьеса остается остро современной. За внешними, бытовыми реалиями, приближенными к повседневной жизни, скрывается глубокое философское содержание, решаются существенные вопросы человеческого бытия: каким быть человеку, каким быть Человеком в высоком значении этого слова.

Эти же вопросы встают и перед драматургом Шахарбием Алиевым. Знаменательно, что именно он был режиссером-постановщиком пьесы М. Батчаева. Плодотворность творческого содружества сказалась и на самостоятельной авторской работе Ш. Алиева. Творческими подступами к драматургическим работам в творчестве Ш. Алиева можно считать сатирические рассказы, например “Апалистанны тарыгыулары” (“Жалобы Апалистан”). По своей жанровой специфике, особенностям формы и стиля повествования рассказы эти очень сценичны. По существу – это сатира, столь ярко воплощенная и в сценических произведениях М. Батчаева. Но если у М. Батчаева сатирическая линия является лишь одной и к тому же не главной составляющей образов его героев, то у Ш. Алиева сатира – это определяющий фактор характеристики персонажа. Автор подвергает осмеянию и разоблачению такие явления повседневной жизни, как страсть к вещам, безудержное стремление жить “как все”, жить легко, не стесняя себя в выборе средств для обеспечения личного благосостояния. Перед нами проходят персонажи, в каждом из которых заострены и гиперболизированы отдельные неприглядные человеческие свойства и качества. Акцентируя внимание особенно на острых

ситуациях, мастерски используя приемы словесной самохарактеристики как саморазоблачения, автор добивается понимания того, что сатира это не только специфическая картинка действительности, но и средство анализа ее состояния. К рассказу тематически очень близка одноактная пьеса-диалог “Хоншула” (“Соседки”), в которой житейская ссора, наполненная бытовыми деталями и не лишенная примет фарса, привлекает внимание не только комическим явлением. В данном случае можно говорить и о частных, и о всеобщих целях сатиры. Комическое и сатирическое начала в пьесе естественно и органически объединяются, что, с одной стороны, заостряет проблему, а с другой – дает возможность избежать абстрактности и дидактизма как формообразующих качеств сатиры. Мастерство сатирического изображения выявляется в использовании автором художественных приемов, выразительность которых определяется особенностями сценического действия, предполагающего не только огромную роль звучащего слова, но и, говоря современным языком, некоего видеоряда. Так, в пьесе “Хоншула” – кульминацией становится неожиданное и безмолвное появление милиционера. В пьесе “Аманка” сам за себя говорит костюм персонажа – красный галстук, красные носки, черные очки, огромный золотой перстень, все это выстраивается в цветовой ряд, обретающий силу символа, характеризующий не столько конкретного человека, сколько определенный социальный тип, с вполне узнаваемыми нравственными качествами.

Альберт Узденов удачно выступил и в роли драматурга. Его пьеса “Мордамбаллары” (“Мордамбаловы” 2000 г.) посвящена реалиям сегодняшней жизни. В ней отражены и вполне узнаваемы те уродливые черты современной действительности, которые особенно ярко проявлялись на протяжении 90-х годов XX в. Глубокое знание национальной жизни позволяет автору выделить из пестрого социального потока характерные явления и узнаваемые характеры. Глубина анализа и точность обрисовки личностей и ситуаций дает ему возможность обобщить изображаемое до уровня типов и типических явлений современного общества, выходящих далеко за рамки узконационального явления.

Мастерство автора проявляется на всех уровнях текста: виртуозное построение диалога, великолепное знание народного языка, умение выявить самую яркую деталь художественного образа. Все это позволяет отнести пьесу А. Узденова “Мордамбаловы” к заметным явлениям карачаевской литературы, в частности современной карачаевской драматургии.

Все рассматриваемые драматургические произведения являются талантливymi воплощениями такой разновидности жанра как сатирическая комедия. Это значимое и очень важное направление в развитии национальной драматургии, так как здоровое и содержательное сатирическое начало по существу, при всем сосредоточении анализируемых произведений на отрицании, влечет за собой глубокий позитивный посыл, анализ и оценку нравственного состояния общества и человека. Не менее плодотворным в национальной драматургии оказалось романтическое направление, вызвавшее к жизни мифологическую и эпическую героику в пьесах “Хорланнган джазыу” (“Побежденная судьба” 1975 г.) М. Батчаева и “Закат Алании” Д. Мамчуевой, любовную драму в ее же пьесе “Мурат и Зумрад”, юмор и

лирическую повседневность в пьесах Биляла Аппасва “Къуджур адам-ла” (“Странные люди”) 1983 г., “Джуукъ болугъуз” (“Добро пожаловать”) 1996 г.

Становление и развитие национального литературоведения и критики имеет своим началом статьи Ислама Хубиева о литературе, появившиеся в 20-е – 30-е годы XX в. Большое значение для национального литературоведения имели статьи П.И. Балтина “Революционные песни И. Каракетова”, “Из истории карачаевской поэзии”, опубликованные в конце 50-х – начале 60-х годов. Фундаментальный труд по истории карачаевской литературы А.И. Караевой “Очерк истории карачаевской литературы” (1966 г.), монографии “О военной прозе в карачаевской литературе” и “Обретение художественности” определили основные проблемы и направления исследований в карачаевском литературоведении на многие десятилетия. Глубокие и профессионально зрелые исследования карачаевской поэзии 60-х – 70-х годов XX в. принадлежат талантливому критику и литературоведу Н. Байрамукоевой. Большой вклад в развитие науки о литературе внесли также Ф. Урусбиева, Н. Кагиева, Р. Ортабаева, С. Акачиева, К.-М. Тоторкулов и др.

Особенностью литературного процесса сегодня является появление значительного числа пишущих на русском языке карачаевских литераторов, отражающих национальную жизнь и национальное сознание: Ш. Богатырева, Б. Батчаев, Б. Корхас (Б. Кочкаров), Л. Аджиева и др. На современном этапе своего развития карачаевская литература демонстрирует тенденции углубления психологического анализа, усиление критического отношения к действительности, героизацию и некоторую мифологизацию эпического и исторического прошлого. Можно отметить также попытки аналитического освоения современности, что выразилось в основном в документальной, биографической и автобиографической прозе.

3. БАЛКАРСКАЯ ЛИТЕРАТУРА

История современной литературы балкарцев начинается со второй половины XIX в. До этого периода преобладали тексты религиозного и эпистолярного жанра. Под влиянием российской культуры в конце XIX в. в русскоязычной периодике появились произведения первой плеяды балкарских просветителей: Сафарали и Науруза Урусбиевых, Мисоста Абаева, Басията Шаханова и др.

Одним из источников формирования литературных традиций балкарцев, наряду с устным народным творчеством, явилось широкое распространение в списках версий и вариантов средневековых литературных памятников тюркских народов: лироэпических произведений “Тахир и Зухра”, “Бузжигит”, а также “восточных поэм” – “Лейли и Межнун”, “Фархад и Ширин”, фрагментов “1001 ночи”, анекдотов о Насре Ходже, существующих в адаптированных переводах, и т.д. Вместе с тем в среде балкарского народа продолжал сохраняться институт импровизации в форме “*жырчы*”, в меньшей степени – “*айтышчы*”. Это были исполнители фольклора, а зачастую и песен собственного сочинения. В народной памяти сохранились имена известных *жырчы* – авторов исторических песен и баллад, живших в XVII–XIX вв., –

Капаш Байсиев, Зантууду Мокаев; *айтышчы* Апсал Жанатаев и Гычы Алчагиров и многие другие. В основу произведений, как правило, были положены реальные события, в них была отражена борьба народа с иноземными захватчиками, быт и обычаи. На основе их произведений создавались лирические, лиро-эпические, эпические произведения, развивались прозаические жанры, закладывалась основа драматургии через басни и детскую поэзию.

Со второй половины XVIII в. широкое распространение получила духовная поэзия карачаевцев и балкарцев, которая в начальный период формирования опиралась на творчество исламских миссионеров, выходцев из Дагестана, Азербайджана, Крыма, Узбекистана, Татарстана и Турции. Своего расцвета духовная литература достигла к концу XIX в., когда сложились ее основные жанры: зикир, мунажат, маулют, уаз, фатыуа, агиографическая проза. Наиболее известны произведения Д. Шаваева, шейха С. Чабдара, Н. Кудоева, зикиры Б. Соттаевой, Н. Асановой и др. Религиозные и светские произведения К. Мечиева, распространяемые в народе в списках и по памяти, стали связующим звеном между духовной и светской поэзией благодаря тому, что классик балкарской поэзии был достаточно свободен в своих религиозных взглядах и реалистичен в осмыслении действительности. Некоторые жанровые формы духовной поэзии сыграли определенную положительную роль в развитии традиционного светского стиха.

К началу XX в. сложились все условия для развития балкарской письменной литературы. Установление советской власти ускорило этот процесс. Государственная политика, направленная на ликвидацию безграмотности и другие социальные преобразования, была благодатной почвой для становления профессионального искусства. Налаживание типографско-издательского дела, выход газет и альманахов на родных языках, выпуск учебников, формирование новой творческой интеллигенции в 20-х – 30-х годах XX в. шло ускоренными темпами и принесло свои плоды.

Исходные позиции литературы 20-х – 30-х годов не были столь схематичными, как может показаться на первый взгляд. Они не стали самодовлеющими и застывшими, подвергаясь сомнению и проверке творческой практикой. Мировоззренческие позиции развивались на основе опыта постепенного формирования художественного восприятия жизни писателем. Следует отметить, что историзм в творчестве балкарских писателей (в первую очередь прозаиков) заключался в том, что они постоянно находились в поиске путей слияния общегосударственной идеи (о защите Отечества, необходимости тех или иных общественных процессов) с исконно национальным поиском смысла жизни, заключавшегося в одухотворенности межличностных связей и устройстве справедливого общества. На основе перечисленных идеологических доминантов формировалась балкарская советская литература.

За два десятилетия, к началу Великой Отечественной войны, в балкарской литературе сложились основные литературные жанры поэзии и прозы, появились зачатки драматургических произведений. Первыми профессиональными литераторами С. Шахмурзаевым, С. Хочуевым, А. Будасвым, А. Ульбашевым, Б. Гуртуевым, Х. Кациевым, Х. Теммоевым, Р. Геляевым были написаны и опубликованы стихи, поэмы, рассказы, повести, небольшие драмы. Перед войной были созданы эпическая поэма О. Этезова “Сказание

нартской башни”, первые главы романов “Горные орлы” Ж. Залиханова и “Мурат” М. Шаваевой, повести “Камни помнят” О. Этезова. В эти же годы пришли в литературу Керим Отаров и Кайсын Кулиев, что способствовало усилению новаторских тенденций в балкарской поэзии.

Балкарская литература военных лет и периода выселения развивалась в основном в жанре поэзии. Многие молодые писатели и поэты Р. Геляев, С. Хочуев, а также начинающие литераторы и не успевшие реализовать свой творческий потенциал, сложили головы на фронтах Великой Отечественной войны. Поэзия начала 40-х годов отмечена патриотическим накалом. Главное, что составляет содержание балкарской литературы, – это достоверное детализированное изображение фронтового быта, осознание необходимости говорить правду о всенародной трагедии и величии души советского человека. Изображение войны во всех ее трагических ипостасях становится ведущим художественно-эстетическим принципом К. Кулиева, К. Отарова, Б. Гуртуева, И. Маммеева и др.

В 40-е – 50-е годы XX в. наиболее активно работали К. Кулиев и К. Отаров. Основные мотивы их творчества – мужество и патриотизм, духовный мир человека на войне, народ в годы изгнания, тоска по Родине. Балкарские писатели, в большинстве своем оказавшиеся в Киргизии, принимали активное участие в литературной жизни республики. Киргосиздатом была выпущена книга балкарских авторов “Жашаубузну байрагы” (“Знамя нашей жизни”), а также поэтические сборники К. Кулиева и К. Отарова, молодого поэта И. Боташева. В 1956 г. во Фрунзе начали издаваться на карачаево-балкарском языке репертуарные сборники и газета “Джангы джашау”.

После возвращения балкарского народа на Родину (1957 г.) начинается этап возрождения культуры и литературы. Формируются новые печатные органы на балкарском языке – районные газеты, республиканская – “Коммунизмге жол”, литературный альманах “Шуёхлукъ” (с 1983 г. журнал “Минги Тау”), восстановлена балкарская секция Союза писателей Кабардино-Балкарии, вновь открылся национальный театр.

Приход в конце 60-х годов в балкарскую литературу целой плеяды талантливых поэтов и прозаиков обновил тематику и поэтику произведений. Поэты Т. Зумакулова, И. Бабаев, М. Мокаев, С. Гуртуев, А. Байзуллаев, А. Созаев, прозаики И. Гадиев, Э. Гуртуев, Б. Гуляев, А. Теппеев, З. Толгуров, Х. Шаваев и другие пришли в литературу с темой военного детства и общегуманистической проблематикой бытия. Небывалый подъем балкарской литературы 60-х–70-х годов XX в. был связан как с возрождением жизни этноса после возвращения на родную землю, так и с творчеством и личностью Кайсына Кулиева, народного поэта Кабардино-Балкарии, лауреата Государственных премий РСФСР, СССР, Ленинской премии (посмертно 1990 г.).

К. Кулиев, как и весь депортированный балкарский народ, с 1944 по 1956 г. находился в Средней Азии, в Киргизии, и оказал заметное влияние на развитие литературной жизни региона. После возвращения балкарского народа на Родину он активно включается в литературную и общественную жизнь Кабардино-Балкарии. На балкарском и русском языках издаются и становятся достоянием многомиллионного читателя сборники стихов “Горы” (1957 г.), “Мои соседи”(1957 г.), “Хлеб и роза” (1957 г.), “Я пришел с гор”

(1959 г.) и др. 60-е – 70-е годы XX в. – пора наивысшего расцвета творчества К. Кулиева. В этот период выходят сборники стихов поэта, каждый из которых становится явлением в литературе: “Огонь на горе” (1962 г.), “Раненый камень” (1964 г. – Госпремия РСФСР, 1966 г.), “Книга земли” (1972 г. – Госпремия СССР, 1974 г.), “Вечер” (1974 г.), “Колосья и звезды” (1979 г.) и др. В 1970 г. в Москве вышло 2-томное, а в 1976–1977 гг. – 3-томное собрание сочинений К. Кулиева на русском языке. В 1975 г. издана книга публицистики “Так растет и дерево”.

Имя К. Кулиева стоит в ряду лучших поэтов мира, его произведения переведены на многие языки Запада и Востока. А такие стихи, как “Реквием”, “Играют Шопена”, “Женщина купается в реке”, “Когда я говорю с горами”, “Мир и радость вам, живущие!” и другие, давно стали хрестоматийными. Благодаря личности К. Кулиева балкарская литература выходит на всесоюзную арену. Связи балкарских писателей расширяются, их переводят в столице, книги издаются по всей стране, а некоторые – и за рубежом.

Балкарская поэзия 60-х – 70-х годов XX в. отмечена становлением жанра поэмы, многообразием ее тем и видов. Бурное развитие балкарской поэзии данного периода было обусловлено фактором гармонии молодости и трагического жизненного опыта, накопленного в годы войны и изгнания; были созданы яркие лирические произведения как молодым, так и старшим поколением литераторов. Меняется и переосмысливается образная поэтическая система. Горы, цветы, трава, камень, дерево, звезды, речка, луна, утренняя роса – сквозные для поэзии К. Кулиева и ставшие уже традиционными, в творчестве Т. Зумакуловой, И. Бабаева, М. Мокаева, А. Созаева, С. Гуртуева и других получают новое семантическое наполнение и оказывают позитивное воздействие на читателя. Умение придать конкретно-пластическому образу напряженный, функциональный характер – одна из ведущих черт балкарской поэзии. Творческое отношение к традициям национального духовного наследия дает большой простор художественной фантазии И. Бабаева, проникновенного балкарского лирика. Пантеистическое восприятие окружающей природы, умение видеть живую, многогранную связь человека с ней накладывает своеобразную печать на каждое стихотворение поэта.

Эта особенность поэтического мышления И. Бабаева является источником неожиданных, непривычных, в то же время естественных ассоциативных связей. Поэтика И. Бабаева основана на ощущении борьбы несовместимых сил, стоящих за видимыми жизненными коллизиями, чувств печали, драматизма от ощущения ломающейся гармонии человека и природы.

Первые поэтические опыты Т. Зумакуловой были близки к публицистической, агитационной лирике, направлены против безнравственности, зла, войны. Но воспринимаются они как лирика души, как пейзажная или интеллектуальная. Здесь сказывается умение поэтессы сплавлять в единое целое естественно и просто звучащие определения, образы; в ее поэтическом тексте меньше всего встречаются слова, прямо выходящие к социальным понятиям, тогда как большинство ее стихотворений строится на сочетании конкретно-чувственных, зримых реалий природы и быта. Использование лексических уровней, деталей, привычных интимной, пейзажной лирике, бытовым зарисовкам придает гражданственной поэзии Т. Зумакуловой есте-

ственность звучания, задушевность и художественную полноту. Поэтически-эмоциональная речь о женщине-матери, о старости и смерти, о мире и войне, о ребенке и планете, быте и бытие – все это сплавлено в единый комплекс высокой художественности, подчинено идейным устремлениям поэтессы.

В поэзии указанного периода очевиден активный поиск новых форм, средств и приемов изображения действительности, с одной стороны, а с другой – стремление внести в свою национальную культуру традиции и нравственные ценности, представляющие интерес для всех народов России. Так, в поэмах балкарцев И. Бабаева “Высокий обелиск”, С. Гуртуева “Четыре яблони” поэтика мифологизированной фантазии и традиционной мифологии сплавлены с поэтикой героико-романтической возвышенности, моменты обстоятельного эпического повествования чередуются с острыми драматическими диалогами. Стремление воплотить в конкретных формах философские идеи, вневременные столкновения, показать действия в двух измерениях – национально-бытийном и общечеловеческом – определяет их структурную систему.

Также успешно развиваются в эти десятилетия прозаические жанры. Ведущий жанр – историко-революционная повесть: “Адилгерий” Б. Гуртуева, “Камни помнят” О. Этезова, “На рассвете” С. Шахмурзаева, “Асланбий – отчаянная голова” Э. Гуртуева и др. Формирование в балкарской прозе романного мышления связано с приходом в литературу талантливых писателей Алима Теппеева и Зейтуна Толгурова. Концептуально-аналитически был исследован исторический материал в романе З. Толгурова “Большая Медведица”. А роман А. Теппеева “Тяжелые жернова”, посвященный трагическому пути балкарского народа в XX в., стал заметным явлением в прозе Северного Кавказа. Несмотря на регламентированность социальным заказом, балкарский роман тем не менее успешно реализовался жанрово-стилистически. Были написаны и первые трилогии О. Этезова и Ж. Токумаева. Драматургические произведения в эти годы пишут И. Боташев, И. Жантуев, И. Маммеев, А. Теппеев, Ж. Токумаев.

Балкарская литература последнего 20-летия XX в. характеризуется усилением ораторских интонаций, возвышением интимных переживаний до размышлений об общественно значимых явлениях, постижением социальных и духовных проблем эпохи, что было связано с приходом в литературу нового поколения: М. Ольмезова, М. Беппаева, А. Бегиева, А. Додуева, С. Ахматовой, С. Мусукаевой, М. Табаксоева. Молодые авторы развивают и совершенствуют возможности аллитерационного стиха, успешно пробуют свои силы в новых жанрах. Однако кризис в обществе негативно повлиял и на поэзию. Более стабильно развивается проза, что связано с известной долей консерватизма, присущего самому жанру. Отмечается расширение тематики и рост художественно-эстетических возможностей повести. В эти годы были написаны рассказы, повести и романы (З. Толгуров “Голубой типчак” – Госпремия КБР 1994 г.; А. Теппеев “Мост Сыйрат” – Госпремия КБР 1996 г.; Х. Шаваев “Западня” и т.д.), посвященные теме депортации балкарского народа, осуществлены первые опыты написания собственно исторического романа (Э. Гуртуев “Крепость Шамсудина”, М. Кучинаев “Дети солнца”, А. Теппеев “Золотой Хардар”). Теме социально-нравственных исканий на исходе XX в. посвящен роман “Белое платье” З. Толгурова и др.

Научное изучение балкарской литературы началось с 30-х годов XX в., с первых литературно-критических статей, рецензий, откликов на те или иные события литературной и культурной жизни Балкарии С. Хочуева, С. Шахмурзаева, К. Отарова, Б. Гуртуева, О. Этезова, А. Будаева, К. Кулиева. Выход новой книги, премьеры в национальном театре, юбилей классиков русской и зарубежной литературы – все становилось темой небольших газетных выступлений, где давалась строгая оценка произведениям с позиций социалистической идеологии. Следует, однако, подчеркнуть, что социальный заказ, продиктованный временем, не оказывал заметного влияния на талантливых балкарских литераторов и они оставались достаточно свободными в оценке художественной ценности того или иного произведения. Кропотливая работа, осуществленная молодыми тогда поэтами К. Кулиевым и К. Отаровым по изданию первого сборника стихов Кязима Мечиева, заложила основу для успешного развития балкарской поэзии. Появившиеся следом за выходом книги статьи С. Хочуева (“Поет народный певец Кязим”), О. Этезова (“Народный певец Балкарии К. Мечиев”) свидетельствовали не только о признании таланта Кязима представителями первой плеяды интеллигенции, но и об определенном уровне развития критической мысли в начальный период становления балкарской литературы.

Балкарская литературоведческая наука начала формироваться в 30-е годы XX в., когда и критиками, и историками литературы были сами писатели. Представляет большой интерес также оценка, данная литературному процессу представителями литератур других народов – Джансохом Налоевым, Бекиром Чобанзаде, а в послевоенный период – Дмитрием Бычковым – в обстоятельных статьях “Становление и развитие балкарской советской литературы”, “В огне закаленная”. Изучение балкарской литературы возобновляется вместе с возрождением балкарской культуры после возвращения балкарского народа из депортации в 1957 г. В альманахе “Шуёхлукъ”, в газете “Коммунизмге жол” появляются литературно-критические и литературоведческие статьи и очерки молодых исследователей Д. Маммеева, З. Толгурова, А. Теппеева и др. Писатели и поэты, представители интеллигенции дают оценку отдельным произведениям, литературному процессу в целом. Эти публикации существенно отличаются от литературоведческих исследований довоенного периода стремлением всесторонне охватить процесс развития духовной культуры народа, определить ее истоки и взаимосвязь балкарской литературы с другими национальными литературами.

К 70-м годам XX в. балкарское литературоведение сформировалось профессионально, в эти годы вышли в свет обобщающие исследования З. Толгурова о развитии балкарской поэзии, А. Теппеева – прозы, Ф. Урусбиевой – об эволюции литературных жанров; были изданы монографии о творчестве наиболее известных писателей – К. Мечиева, К. Кулиева, чуть позже – К. Отарова, Т. Зумакуловой. К концу десятилетия стало возможным появление “Очерков истории балкарской литературы”. Данная работа была издана на балкарском (1980 г.) и русском (1981 г.) языках. Исследования отмеченного периода отличаются от предыдущих этапов глубиной философ-

ского проникновения, широтой охвата фактического материала: балкарское литературоведение выходит на региональный и всесоюзный уровень.

В “Очерках истории балкарской литературы” были поставлены и решены задачи, актуальность которых была очевидна, – проблемы становления жанров литературы, определение ее художественного метода, национальной специфики, взаимосвязи фольклора и литературы, взаимовлияния братских литератур. Впервые в “Очерках истории балкарской литературы” была предложена периодизация балкарской литературы, основанная на принятой в советском литературоведении схеме. Несмотря на то что авторский коллектив “Очерков истории балкарской литературы” рассматривал свою работу “лишь как первый подступ к научному освещению истории балкарской литературы”, она имела решающее значение для последующего развития литературоведческой мысли Балкарии. За короткий срок после выхода “Очерков” были написаны и защищены кандидатские и докторские диссертации по различным аспектам развития балкарской литературы, изданы сборники статей и монографии, исследовано литературное наследие К. Мечиева, представителей традиционной поэзии досоветского периода, художественное творчество карачаево-балкарских просветителей, духовная поэзия и т.д. И самое главное – в последние десятилетия появились научные публикации ранее неизвестных авторов, творчество которых позволяет глубже изучить истоки письменной литературы, что и предпринимается в настоящем издании.

В 80-е – 90-е годы XX столетия балкарское литературоведение обогатилось научными статьями и монографиями А. Атабиевой, К. Бауаева, Т. Биттировой, З. Кучуковой, А. Сарбашевой, Б. Тетуева, Ф. Узденовой, в которых история балкарской литературы глубоко и всесторонне исследуется в контексте региональных и общероссийских эволюционных процессов. В их работах на основе анализа большого фактического материала и теоретико-методологических источников определяются истоки формирования, закономерности развития и национальные особенности балкарской литературы. Ими введены в научный оборот новые факты, реабилитировано творчество репрессированных писателей и названы новые для балкарского литературоведения имена, замалчиваемые в свое время в связи с идеологическими установками.

К 2008 г. учеными сектора балкарской литературы ИГИ КБНЦ РАН была завершена работа над “Историей балкарской литературы”, в которой авторский коллектив попытался преодолеть этот недостаток литературоведческих оценок, и данная “История” написана как история появления и развития жанров и новых тенденций художественного постижения действительности. Она включает все многообразие жанров и форм литературы с учетом эстетических критериев в оценке произведений. При этом в данной работе авторы постарались сохранить имена и произведения первых писателей независимо от их политической направленности, объясняя недостатки и противоречия в их творчестве.

В “Истории балкарской литературы” уточнена периодизация, больше отвечающая специфике духовно-культурной эволюции художественного мышления балкарцев и непосредственно связанная с его историей. В целом

следует отметить, что балкарская литература, являясь органичной частью сложной системы литератур Российской Федерации, представляет собой самостоятельно функционирующую систему, имеет свой неповторимый психологический и эстетический климат, художественную самобытность. Она живет и совершенствуется стремлением полно отображать этапы исторического развития народа, стать одной из важнейших сторон всей духовной его жизни, формой утверждения и выражения национального самосознания.

В наши дни определилось, что жизнь и расцвет такой литературы, как балкарская, гарантируется не только разомкнутостью ее к общечеловеческим горизонтам, но и национальным самосознанием, собственно-национальными культурными традициями. Именно поэтому в наше время балкарская литература воспринимается как зрелая целостная литературная система, способная обогащать художественное мышление других народов.

Литературы Северного Кавказа, в том числе балкарская, переступили местные масштабы, испытывают на себе влияние века научно-технической революции и т.д. Однако они не униформируются, не стандартизируются в большом и сильном контексте духовных ценностей западноевропейских народов. Высокий уровень произведений карачаево-балкарских писателей, в которых глубины общечеловеческого бытия, аспекты всеобщности сочетаются с национальной духовной традицией, ставшей основой более осмысленного творческого их отношения к своим истокам и тем самым определившей оригинальность карачаево-балкарской литературы. Об этом свидетельствуют произведения К. Кулиева, К. Отарова, Т. Зумакуловой, Х. Байрамуковой, М. Батчаева и многих других авторов.

В этом аспекте теоретическое обобщение художественного опыта балкарцев способствует не только осмыслению закономерностей формирования и развития национальных литератур на уровне категорий творческого метода, конфликта, жанровых форм, историзма мышления, но и преодолению определенной узости в понимании художественно-эстетической природы связи искусства с окружающей действительностью, развитию духовной культуры в единстве их многообразия.

КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКАЯ ДИАСПОРА



1. ДИАСПОРА В СТРАНАХ БЛИЖНЕГО ВОСТОКА

Переселенческое движение с Северного Кавказа в пределы Османской империи, охватившее в XIX – начале XX в. значительную часть карачаевцев и балкарцев, известно как “кёчкюнлюк” или “мухаджирство” (араб.: “мухаджерет” – переселение, эмиграция по религиозным мотивам). Главными причинами мухаджирства в период Кавказской войны были не только тяжелые последствия военных столкновений и нежелание подчиниться российской власти, но и активная пропагандистская деятельность высших социальных и религиозных слоев Карачая и Балкарии, заинтересованных в переселении в Турцию.

Впервые карачаевцы стали переселяться значительными группами в пределы Османской империи после Русско-турецкой войны 1828–1829 гг., когда по Адрианопольскому мирному договору все пространство от Кубани до Черного моря перешло к Российской империи, и началась колонизация левобережья Кубани, в том числе и западных земель Карачая. Большая часть земель была объявлена “казенной”, что позволяло властям свободно распоряжаться ими, неприкосновенными остались только горные ущелья Большого Карачая в верховьях Кубани, Теберды и отчасти Марухи. В результате в 1833 г. (РГВИА. Ф. ВУА. Ед. хр. № 6288. Л. 360, 361; РГВИА. Ф. 13454. Оп. 2. Д. 101. Л. 1, 2, 58), 1855 и 1859–1861 гг. большими группами карачаевцы выселились на южные склоны Главного Кавказского хребта, а оттуда их часть ушла в Турцию – в общем потоке массовой эмиграции народов Северного Кавказа.

У Карачая были отторгнуты земли в верховьях Малки, Кумы и Подкумка. В 1859 г. специальная комиссия, рассматривавшая земельные отношения в Нагорной полосе, “ограничила карачаевские земли с востока Водораздельным хребтом между системой Кубани и Терека, лишив этим самым карачаевцев эшкаконских пастбищ..., как и многие последующие распоряжения, оно нанесло карачаевскому хозяйству значительный урон” (Невская, 1964. С. 15).

Ощутимым ударом в отношении карачаевских владельцев стало отбирание в “казну” пастбищных мест, жизненно важных для народа, ведущую

отрасль хозяйства которого составляло обширное отгонное скотоводство, однако была и религиозная составляющая массовой миграции. Когда на Северо-Западном Кавказе наибы Шамиля проповедовали идеи мюридизма, в “аристократических” обществах, особенно в Карачае, уздени, в чьих руках были сосредоточены большая часть земель и крепостных крестьян, встали против этой идеологии из-за ее антифеодальной сути, но среди других сословий было немало сторонников религиозных лозунгов, в том числе и призывающих к борьбе против российской власти. Поражение закубанского войска Магомет-Амина от российских войск во время вторжения в Карачай в 1855 г. не оставило надежды его религиозным последователям, и часть из них бежала на южные склоны Кавказского хребта, и оттуда вместе с жителями Цебельдинского округа переселилась в Турцию (Статистические сведения о кавказских горцах, состоящих в военно-народном управлении, 1868. С. 13). До 1862 г. официально миграция была запрещена, и Османская империя не соглашалась принимать большие группы переселенцев из Российской империи, не отказывая лишь малым группам, шедшим паломниками к святым местам, поэтому миграции совершались под предлогом хаджа (паломничества) в Мекку (*Берже*, 2001. С. 293). Так, в 1859 г. в приставстве карачаевских и абазинских (проживавших по берегам р. Кумы) народов из 16 360 человек учтенного населения получили разрешение на выезд в Турцию 4463 человека (РГВИА. Ф. 14257. Оп. 3. Д. 128. Л. 3). В 1859–1861 гг. карачаевцы в основном переселялись с веденія властей, так как обращались за “временными пропусками” на выезд в хадж. Но наблюдались случаи переселения по религиозным причинам, как это произошло с частью чегемских владельцев Балкароковых, выселившихся в Турцию еще в 1860-е годы.

Таким образом, в 1859–1861 гг. часть карачаевцев и балкарцев мигрировала в Османскую империю из-за причины изъятия части хозяйственных земель в казну или отвода казачьим станицам, а также стремлением мусульман уйти в пределы единовѣрного государства. Достоверных сведений о численности всех карачаевцев и балкарцев, мигрировавших в тот период неизвестно. В современной карачаево-балкарской диаспоре об этих первых карачаевцах, обосновавшихся в Турции, говорят “хаджилени кельгени”, т.е. “приезд хаджи” (паломников). Часть карачаевцев переселилась также в 1873 г.

Массовая миграция из Карачая и Балкарии, приведших к формированию моноэтничных селений в Турции, началась в 1884–1887 гг. Мухаджирство этого периода не было связано непосредственно с военной экспансией со стороны России, оно было добровольным и проходило в мирных условиях. Недостаточность земли в высокогорном крае делала невозможным успешное освобождение крепостных крестьян, усилия российских властей были направлены на введение среди горцев общинного землепользования, упрощавшего вопрос наделения землей и введение подати. Земельные отношения карачаевцев и балкарцев основывались исключительно на феодальной собственности на земли, что привело к затягиванию освобождения крестьян от крепостной зависимости, горцы продолжали оставаться в полной зависимости от феодалов-землевладельцев.

По ходатайству начальника Баталпашинского уезда Н.Г. Петрусеви́ча в хутора, в которых проживали карачаевцы в небольших количествах дворов от 20 до 50 и более, а также хуторские земли было переселено из аулов

Большого Карачая малоземельное население, включая и дворян (узденей) разных разрядов. По данным 1796–1803 и 1867 гг. карачаевцы имели хутора у Каменного моста, по рекам Теберде, Маре, а по р. Джегуте находилось селение князей Крымшамхаловых, в котором в 1879 г. родился будущий первый председатель Карачаево-Черкесского областного суда, выпускник Московского Государственного университета (1904 г.) Бек-Мырза Хаджи-Мырзаевич Крымшамхалов. Практически это был не только возврат ранее отобранных земель, но и придание статуса российских селений ранее существовавшим населенным пунктам. Таким образом, произошло укрупнение данных хуторов и признание за ними поселений Российской империи.

Между тем более богатые семьи, как правило, из привилегированных условий по генералу Бабычу – биев – князей и узденей – дворян (ЛА Б.К. Далгата), особенно те, кто издавна имел там хутора, коши и родовые земли, понимая все преимущества отведенных карачаевцам земель, поспешили занять главенствующее место во вновь образуемых поселениях. Они первыми вступили во владение земельными наделами, распределив все выделенные угодья на пай соответственно успевшим переселиться семьям. Такое же положение сложилось и в Балкарии, где также традиционно власть таубиев (горских князей) была очень сильна и они, как и часть узденей, являлись собственниками всех земель, управляли в обществах.

Землевладельцы Большого Карачая, сохранив за собой фамильные земли (отчины – ата-джер) в старых селениях, стали полноправными членами новых обществ, а беднейшие слои, не успев к разделу паев, даже не могли вернуться назад и оказались в новых селениях “временно проживающими”. Поэтому “не получившие земельного надела, в большинстве случаев, переселились в Турцию” (ТКОСК. 1910. С. 296). Переселение горцев в Турцию не было стихийным и неорганизованным, оно вполне регулировалось и контролировалось царским правительством. Были составлены необходимые правила, по которым должно было производиться переселение, в Стамбул послано “особое доверенное лицо для ведения переговоров с Портою при посредстве посольства” (ГАКК. Ф. 774 Оп. 1. Д. 650). Населению было объявлено, что “переселяющиеся в целом составе общества, пользуются общественными суммами на расходы по переселению, не испрашивая никаких пособий от администрации. Выселившимся горцам не позволять возвращаться ни в каком случае и ни под каким предлогом, а с возвратившимися на Кавказ поступать по всей строгости законов, как с абреками” (ГАКК. Ф. 454. Оп. 1. Д. 529. Л. 17).

В то же время, если до начала полномасштабной реформы переселение карачаевцев и балкарцев в Османскую империю было обусловлено религиозными, антиколониальными соображениями, то поздний исход их части явился следствием добровольного принуждения к переселению в Турцию местными владельцами и российскими чиновниками. Острое малоземелье, классовые противоречия между формирующимся классом мелких собственников и освобожденными от крепостной зависимости безземельными крестьянами, были отягощены кризисом традиционной системы управления в Карачае и Балкарии. Экономическая ситуация, сложившаяся в регионе после отмены крепостного права, оказалась неразрешимой проблемой для российского правительства во второй половине XIX в.

Переселение из Карачая и Балкарии в 1884–1887 гг. шло, в основном, сухопутным путем через Закавказье, поэтому в Турции мухаджеры обосновались в северо-восточных районах Анатолии, вблизи городов Токат, Сивас, Кайсери, значительная часть, пытаясь дойти до святых мест в Мекку и Медину, осела в Сирии. Численность мухаджиров в 1884–1887 гг. из Карачая составила более 9 тыс. человек, а из Балкарии – менее 2 тыс. (Кипкеева, 2000. С. 29). Вторая крупная волна эмиграции из Карачая и Балкарии пришлось на 1905–1906 гг., на этот раз качественно изменился контингент мухаджиров, переселенческие настроения охватили, как правило, землевладельцев из среднего сословия – узденей, дворян. Начальник Кубанской области Я.Д. Малама писал: “Мною было предложено Атаману Баталпашинского отдела принять все меры к успокоению жителей, вознамерившихся переселиться в Турцию, и разъяснить им все те невыгодные последствия, с какими сопряжено для них это переселение” (ГАКК. Ф. 318. Оп. 2. Д. 2152. Л. 7).

Следует отметить, что в Османской империи получали религиозное образование десятки карачаевцев и балкарцев, в основном, из узденей. Вакансий в русских учебных заведениях для всех карачаевцев и балкарцев не хватало, их заполняли дети князей и дворян, в то же время попасть на учебу в Стамбул было проще и доступнее, так как сословных различий шариат (мусульманское право) не признавал. Не случайно, вдохновителями переселенческого движения всегда выступали самые авторитетные и активные религиозные деятели, представители различных сословий: Герий-эфенди Салпагаров, Магомед-эфенди Хубиев, Алиюк-хаджи Халкёчев, Юсуп-хаджи Турклиев, Рамазан-эфенди Кипкеев, Туган-хаджи Карабашев, Осман-хаджи Голаев, Али-эфенди Эннеев и др.

Переселение из Карачая и Балкарии прошло в начале XX в. в два этапа: в 1905 и 1906 годах. Осенью 1905 г. первая группа отправилась в путь по маршруту: Хумаринское – Баталпашинская – Невинномысская – Кавказская – Екатеринодар – Новороссийск – Стамбул. Начальник Кубанской области лично контролировал ход переселения. Старший помощник правителя канцелярии рапортовал 26 ноября 1905 г. о группе карачаевцев “в количестве 3497 душ обоего пола, сданных 24 ноября Турецкому консулу в г. Новороссийске” (ГАКК. Ф. 454. Оп. 1. Д. 5302. Л. 209). Эти мухаджеры были посажены 23 и 24 ноября 1905 г. на пароходы “Одесса” и “Царь”, а 25 ноября отправлены в Турцию. Весной 1906 г. выехала вторая группа в основном из Тебердинского ущелья. Численность карачаевских и балкарских мухаджиров 1905–1906 гг. составила примерно 7 тыс. человек.

Всего из Карачая и Балкарии в 1884–1887 гг. и 1905–1906 гг. переселилось не менее 17 200 человек, которые основали моноэтнические селения в Турции и сыграли решающую роль в образовании карачаево-балкарской диаспоры. Основная часть мухаджиров 1884–1887 гг., прибывшая в Турцию частью сухопутным путем через Закавказье, частью на пароходах в порт Самсун, расселилась в вилайетах Сивас, Токат и Кайсери. Меньшая группа была доставлена на одном пароходе в Стамбул, и по их просьбе им выделили земли на южном берегу Мраморного моря в районе г. Ялова, где в первые же годы эпидемия малярии унесла жизни половины мухаджиров. Кроме того, около 2 тыс. человек настояли на переселении в Сирию, входившую тогда в состав Османской империи. Мухаджеры 1905–1906 гг. прибыли из Ново-

российска в Стамбул, затем на поездах отправились в Сирию, но по пути остановились в центральной части Анатолийского плато, в вилайетах Анкара, Эскишехир, Афьон, Конья. Первые годы для мухаджиров были самыми тяжелыми, так как непривычный климат, эпидемии, новые условия жизни привели к тому, что число умерших превышало число родившихся. В целом карачаевцы и балкарцы в Турции обосновались в 17 селениях: Чифтлик-кёу, Яллыпынар, Эртугрул, Сулеймание, Белпинар, Язылыккая, Килиса, Доглат, Гёкчайла, Чырдак, Яхи-люрт, Башхюйюк, Эрейли, Эйрисоют, Эмирлер, Арпаджи, Чилехане. О других населенных пунктах, в которых расселялись или основывали карачаевцы и балкарцы, в настоящее время сведений не имеется. По приказу султана Абдул-Хамида для них специально построили дома, выделили в частную собственность земельные наделы не менее 10 десятин, безвозмездные ссуды для покупки скота. Так как в окрестностях р. Порсук в этот период свирепствовала эпидемия малярии и тифа, мухаджиры покинули эти места, и селения Чырдак, Яхилюрт и Сулеймание были полностью заброшены.

Первая мировая война 1914–1918 гг. ускорила распад Османской империи и образование Турецкой республики, провозгласившей формирование турецкой нации. В 1934 г. был издан закон о фамилиях (сой ат). Новые власти Турецкой республики предложили перечень турецких имен, имеющих сугубо тюркское звучание и смысл в качестве фамилий для своих граждан. Для карачаевцев и балкарцев их древние фамилии имели важное значение, они свидетельствовали о происхождении и сословии рода, указывали на национальность, поэтому расставались со своими фамилиями тяжело. Некоторые семьи взяли в качестве фамилии этноним “Карачай”, так как само название в диаспоре у переселенцев из Карачая и современной Балкарии было общее – “карачайлыла”, т.е. “карачаевцы”. В настоящее время в Турции только старшее поколение карачаевцев и балкарцев, особенно среди городского населения, помнят свои истинные фамилии и генеалогию, а основная масса носит фамилии, образованные от имени деда – мухаджира: Къобанлары – Демирджан, Теуналары – Сабанчи, Къочхарлары – Делибай, Баучулары – Кандауур, Тохчулары – Таукул, Бытдалары – Табакчи, Байкуллары – Таулан и т.д.

Сохранению карачаево-балкарского народа, укреплению его этнической идентичности способствует сбережение обычаев и обрядов, традиционной кухни, установка на употребление в семьях только родного языка, соблюдение карачаево-балкарского этикета. В карачаево-балкарских селениях, расположенных на просторах внутренних районов, Турецкое правительство в 1950-е годы выделило дополнительно по 20 га каждому юноше, достигшему 18 лет. Землевладельцы сразу же стали объединяться в “кош нёгерлик” (кошеские товарищества) или “ортак” (испольная аренда), сеяли пшеницу и ячмень, занимались огородничеством. Обилие земли и наем рабочих со стороны привели к резкому повышению благосостояния, появилась возможность посылать детей в школы, университеты. С этого периода усиливается дифференциация в карачаево-балкарской диаспоре на сельское и городское население.

Во второй половине XX в. в городах Стамбул, Анкара, Эскишехир, Конья, Афьон поселились сотни карачаевских и балкарских семей, сохранявших тем

не менее прочные родственные и хозяйственные связи со своими селами. Сотни карачаевцев и балкарцев уехали работать за границу, образовав, таким образом, диаспоры в США, Германии, Голландии. В городах Стамбуле, Анкаре, Эскишихере, Конье и Измире созданы национально-культурные центры (дернеги), выпускаются общественно-литературные журналы, функционируют ансамбли кавказского танца, проводятся фестивали и праздники.

Потомки мухаджиров из Карачая и Балкарии в настоящее время проживают в следующих моноэтнических селениях: Чифтлик-кёу – 100 семей; Яглыпынар – около 100 семей; Якапынар. Здесь осела часть карачаевских переселенцев 1905 г. из аулов Карт-джурт, Дууут, Джазлык. По распоряжению султана, для них было построено 200 домов, выделена ссуда для закупки скота и передано в частную собственность по 10 десятин земли. Сейчас в селе постоянно живет не более 200 семей; Белпинар. Селение расположено в средней части небольшого горного массива, богатого родниками. Основано переселенцами в 1905 г. Кроме традиционного скотоводства, в Белпинаре занимаются и земледелием, выращивают пшеницу, ячмень, свеклу. Каждая семья имеет в собственности от 20 до 100 га сабанов (пахотных земель) и сельскохозяйственные машины; Язылыккая. Основано переселенцами из Тебердинского ущелья. Постоянно в селе проживает около 120 семей; Килиса. Село основано возле развалин древнего христианского храма, это отразилось в его названии: церковь – килиса. Находится южнее Язылыккая, в 10 км по направлению к с. Алан-юрт. Его основали переселенцы в 1884 г., в основном из Тебердинского ущелья и Джегуты. В настоящее время в Килисе осталось не более 80 семей; Доглат. В названии этой местности сохранилась память об одном из племен, кочевавших здесь огузов – туркмен. Здесь живут потомки мухаджиров из Чегема, Былыма, Кёнделена, Нальчика, покинувших родину в 1884 г. В Доглате постоянно живет около 100 семей, выходцы из этого села проживают в городах Эскишехир, Афьон и Измир; Болвадин. Находится в горной местности Эмирдаглары, недалеко от озера Эбергёлю, в 40 км к востоку от г. Афьон. Карачаевцы переселились сюда из района Гёкчейайла (Килиса), объявленного государственным заповедником. В настоящее время в селе проживают около 250 семей; Эрейли. Это маленькое карачаевское селение находится в 10 км южнее районного центра Сарайёну в Конийском вилайете, за ним сохранилось греческое название этой местности. Первыми поселенцами в Эрейли были мухаджиры 1905 г. из Тебердинского ущелья. Население с. Эрейли сейчас составляет около 30 семей; Башхюйюк. Название села состоит из двух слов: баш (тюрк.) – голова, вершина и хюйюк (др. тюрк.) – курган. Это самое крупное карачаевское селение в Турции, основанное в 1910 г. выходцами из Тебердинского ущелья. Постоянно в Башхюйюке обосновалось почти 600 семей; Эйрисюют. Находится в 120 км к югу от г. Кайсери, возле городка Пынарбашы, основано переселенцами 80-х годов XIX в. из Большого Карачая и Балкарии. В основном в Эйрисююте поселились выходцы из Баксанского ущелья, которые называют себя “басханчи кьарачайлыла” (баксанскими карачаевцами). В настоящее время жители Эйрисююта почти полностью переселились в города. Осталось 20–30. Эмирлер. Эмирлер основали в основном выходцы из Чегемского ущелья Балкарии. В селе осталось не более 100 семей; Арпаджи. Село называют чаще Арпаджи-карачай, это связано с тем, что первые поселенцы – карачаевцы сразу же

стали сеять свою традиционную сельскохозяйственную культуру – ячмень (тюрк. арпа). Арпаджи – сеятель или продавец ячменя. Село находится севернее г. Токат, в районе г. Сулусарай. Сейчас здесь проживает примерно 100 семей; Чилехане находится в 75 км севернее г. Токата, на северных отрогах Кёшедагьлары. Основали мухаджиры 1884–1887 гг. В настоящее время в Чилехане живет около 150 семей.

Приблизительную численность карачаево-балкарцев, живущих в городах, можно определить по данным национально-культурных центров. В Стамбуле, Анкаре, Эскишехире, Афьоне, Конье, Измире и Адане в настоящее время живет не менее 2 тыс. семей карачаевцев и балкарцев. Ответвление карачаевской турецкой диаспоры в США насчитывает более 5 тыс. человек, не считая выходцев из СССР, их объединяет национально-культурный центр в г. Паттерсон; в Германии и Голландии выходцев из карачаево-балкарских селений примерно 2 тыс. человек. Карачаевцы проживают также в Италии, но о их численности ничего неизвестно.

Часть карачаево-балкарской диаспоры проживает в Сирии и Египте, входивших в период мухаджирства в состав Османской империи. Так как главным идеологическим мотивом переселения мухаджиров было стремление поселиться на мусульманских землях и совершение “хаджа”, паломничества в Мекку, то многие отказались образовывать населенные пункты во внутренних землях Турции и настояли на продолжении пути в Шам (Сирию) и Миср (Египет). Карачаевцы и балкарцы, переселенцы 1884–1885 гг., основали в Сирии села Блей, Бойдан, Мардж-Султан, Киссуа. Занимались разведением скота, но условия были тяжелейшие. Оказавшись в безводной пустыне, горцы вынуждены были приспосабливаться к совершенно новой для них природе, кроме того, на них постоянно совершали набеги бедуины. Часть мухаджиров успела вернуться в Турцию до развала Османской империи и поселиться в г. Измир, часть переселилась в столицу, расположенную в горной местности, и в настоящее время они живут компактно в одном из кварталов Дамаска. Учетная численность карачаевцев и балкарцев Сирии превышает 3 тыс. человек. Небольшая диаспора карачаевцев проживает также в Египте, о численности и населенных пунктах известно только то, что они образуют отдельные поселения, среди которых выделяется Хош-Карачай. Время переселения карачаевцев в Египет трудно определить.

Возрождение этнического самосознания, укрепление связей с родиной привело за последние годы к увеличению численности диаспоры. Кроме того, естественный прирост остается довольно высоким, в среднем каждая семья, особенно в сельской местности, состоит из 5–6 человек. В диаспоре с детства обучают карачаево-балкарским танцам “Тюз тепсеу”, “Абезек”, “Ючеулен”, “Шамиль”, “Джангыз”, “Мычхы”, “Асхак”, “Чобан”, “Апсуа”, “Капатейна”, “Зийа Бий”. На гармошке играют мужчины и обязательно стоя, вокруг иногда собираются в кружок парни и сопровождают танцы лирическими или шуточными песнями в адрес девушек.

Для участия в танцах съезжается молодежь даже из самых дальних городов страны, из Германии, Голландии, США свадебному тою придают очень большое значение и бережно сохраняют всю атрибутику. Несмотря на единую религию, схожесть языка и благоприятные условия для совместного проживания в инациональной турецкой среде, карачаевцы и балкарцы

смогли выработать систему сохранения традиционной культуры и языка, позволившего им противостоять политике ассимиляции.

Достоянием всего народа стали сохранившиеся в диаспоре замечательные образцы карачаево-балкарского фольклора, что свидетельствует о его огромной роли в воспитании у подрастающего поколения национального менталитета и стремлении сохранить самобытность. Известный общественный деятель и просветитель Йилмаз Невруз опубликовал в своем журнале немало оригинальных или забытых на родине вариантов карачаево-балкарских народных песен (Йилмаз Невруз. 2000. № 23). Например, одна из самых старинных песен “Нарик улу Чора” повествует о событиях XVI в., в период противоборства Московского царства и Крымского ханства. В диаспоре записаны песни, прекрасно иллюстрирующие исторические реалии XVI–XVII вв. Сохраняются также песни “Ачемей улу Ачемез”, “Къаншаубий” и “Гошayah-бийче”. Весьма популярны такие “набеговые” песни как “Загошток улу Чепеллеу”, “Джандар” о взаимоотношениях и конфликтах с соседними народами. В карачаево-балкарской диаспоре сохранился полный текст поэмы “Азнауур”, одного из лучших произведений карачаево-балкарского устного народного творчества по своему поэтическому совершенству и богатству этнографического материала. Песня “Готман улу Ильяс” отражает исторические реалии второй половины XIX в., когда из-за экспроприации горских земель в пользу казачества и угрожающего малоземелья в Карачае сложились условия, предопределившие массовое переселение карачаевцев в Турцию.

Бытуют также песни-плачи (кюу), например, “Ушедшие в Стамбул”, “Акбийче и Рамазан”, “Марьят”. В издававшемся в Анкаре журнале “Карачай-Малкар” историк и фольклорист Адилхан Адилоглу (Аппаев) опубликовал несколько сказаний карачаево-балкарского героического эпоса “Нарты”: “Цветок Сатанай”, “Нарт Ёрюзбек”, “Сатанай-бийче”, “Ёрюзбек убивает рыжебородого Фука”, “Нарт Ёрюзбек и Сатанай”, “Ёрюзбек и шайтаны”. Самым живучим в диаспоре оказался жанр шуточно-любовных песен-четверостиший (ийнар), которые молодые люди с удовольствием складывают и поют до сих пор на свадьбах, во время посиделок молодежи. В свадебной обрядовости живы в диаспоре традиционные карачаево-балкарские здравницы (алгъышла). В диаспоре бережно сохраняется такой жанр народного творчества, как пословицы и поговорки.

Большое внимание уделяют в диаспоре сохранению карачаево-балкарского хореографического искусства. Преподаватель Анатолийского университета Мухаммат Текин (Кочкаров) в своей книге “Кавказские народные танцы” обобщил свои знания и опыт руководителя ансамбля, созданного им в Стамбуле. В диаспоре развивается историческая наука. Илмаз Невруз, Уфук Таукул, Адилхан Адылоглу, Нуруллах Табакчи, Хайати Бидже, Абдуллах Темизкан и другие исследуют и обобщают различные аспекты истории, а в последние годы, получив доступ к российским источникам и литературе, они широко освещают этногенез и историческую судьбу своего народа. Йилмаз Невруз с 1993 г. является издателем общественно-политического и художественно-литературного журнала на турецком языке “Бирлешик Кафказъа” (Объединенный Кавказ) и вкладыша на карачаево-балкарском языке “Картджурт”. Фольклор, литература и наука в карачаево-балкарской диаспоре

играют значительную роль для возрождающегося национального самосознания. Усилиями энтузиастов из среды карачаево-балкарской интеллигенции с 90-х годов XX в. связь между исторической родиной и диаспорой приобрела устойчивый позитивный характер.

2. ДИАСПОРА В СТРАНАХ ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Процесс формирования карачаево-балкарской диаспоры в странах Центральной Азии связан с драматическими социально-политическими событиями, происходившими в СССР в первой половине XX в. Появление первых групп карачаевцев и балкарцев в этом регионе связано с политическими репрессиями. В 20–30-е годы XX в. на спецпоселение были высланы 877 карачаевцев и 544 балкарца, в том числе и “раскулаченные” со стандартной формулировкой за “антисоветскую деятельность” (Всесоюзная перепись населения 1939 г.). Затем в первой половине 40-х годов XX в. карачаевцы и балкарцы были преступно депортированы в основном в Казахскую и Киргизскую ССР.

После восстановления государственности балкарского и карачаевского народов в 1957–1959 гг. возвратились на историческую родину 9327 балкарских семей (35 274 человека), а в Карачаево-Черкесскую автономную область – 20 514 семей (73 442 человека) (Сабанчиев, 2008. С. 204; Карачаевцы... 1993. С. 143, 144). Вместе с тем, по итогам Всесоюзной переписи 1989 г., накануне распада Союза ССР, около 5,1% от общей численности в СССР балкарцев и карачаевцев остались жить за пределами РСФСР. В странах Центральной Азии проживали 5693 балкарца, что составляло 84% от общей численности, проживающих за пределами РСФСР, и 5144 карачаевца (92%) (Всесоюзная перепись населения 1989 г. ...). В основном они проживали в Казахстане и Кыргызстане. Основными областями и городами расселения балкарцев и карачаевцев в Казахстане являются Алматинская и Джамбульская области, Шербактинский и Успенский районы Павлодарской области, города Алма-Аты, Талды-Курган, Астана, Тараз, Шымкент.

Демографические процессы, происходящие в карачаево-балкарской диаспоре в конце XX–XXI вв. во многом обусловлены общественно-политической ситуацией в названных государствах. Казахстан стал второй республикой, после России, который последовательно занимался проблемами реабилитации представителей депортированных народов, что благотворно сказалось на положении карачаево-балкарской диаспоры. Так, 14 апреля 1993 г. президент Республики Казахстан подписал Закон Республики Казахстан “О реабилитации жертв массовых политических репрессий” (Бугай, 2005. С. 105).

Безусловно, принятие данного закона существенно улучшило положение карачаево-балкарской диаспоры, проживающей в Республике Казахстан. Законом определялся перечень льгот для реабилитированных граждан: балкарцам и карачаевцам, достигшим 60 лет, предоставлялась 50%-ная скидка при покупке медикаментов; улучшилось пенсионное обеспечение репрессированных.

Таблица 1

	1970 г.	1979 г.	1989 г.	1999 г.	2009 г.
Все население	13 026 274	14 709 508	16 222 324	14 981 281	—
Балкарцы	2714	2258	2967	2079	1798
Карачаевцы	2447	2082	2057	1400	995

Тем не менее статистические данные Агентства Республики Казахстан свидетельствуют о последовательном снижении численности карачаево-балкарской диаспоры. В таблице приводятся показатели переписи 1970, 1979, 1989, 1999, 2009 гг.

В 2009 г. из 1798 балкарцев городское население составило 632 человека (35,2%), сельское – 1166 (64,8%), а из 995 карачаевцев в городе проживали 389 человек (39%), в сельской местности – 606 человек (61%) (Национальный состав, вероисповедание и владение языками в Республике Казахстан... 2010. С. 4, 9, 10, 16, 17).

Анализ динамики численности карачаевцев и балкарцев показывает, что наибольшее их число, мигрировавших из Республики Казахстан, приходится на период перестройки в СССР, период обострения межнациональных отношений (Национальный состав, вероисповедание и владение языками в Республике Казахстан. 2010. С. 12–19).

Ситуация с карачаево-балкарской диаспорой в Киргизии во многом схожа с Казахстаном. По данным переписи 2009 г., в Кыргызской Республике проживают представители более 100 национальностей, в том числе балкарцы и карачаевцы. Основными населенными пунктами компактного жительства балкарцев и карачаевцев в Киргизии являются полиэтнический север страны – Чуйская долина и столица Бишкек, куда традиционно заселялась основная часть некоренных этносов страны. В Чуйской области, по данным переписи 2009 г., проживает карачаевцев 1379 человек, что составляет 79,6% карачаевцев, проживающих в Кыргызстане, балкарцев, соответственно, 692 (53,1%) (Перепись населения и жилищного фонда Кыргызской Республики 2009 г. 2010. С. 52–54). Они проживают дисперсно в городе Ош и в селах Иссыкульской, Баткенской, Джалал-Абадской, Ошской и Таласской областей.

Статистические данные свидетельствуют о том, что в результате современных демографических, миграционных и этнических процессов из республики с достаточно “пестрым” этническим составом населения, особенно городского, Кыргызстан превращается в страну с сильно выраженным преобладанием титульного этноса кыргызов, составляющих в 2009 г. 71%. При этом численность этносов, принудительно переселенных в Кыргызстан из СССР, сокращается. Так, количество балкарцев и карачаевцев на территории Кыргызской Республики по итогам переписи 2009 г. (в сопоставлении с соответствующими показателями переписей 1989, 1999 гг.) выглядит следующим образом (Перепись населения и жилищного фонда Кыргызской Республики 2009 г. 2010. С. 91) (табл. 2).

В целом сокращение численности карачаево-балкарской диаспоры в межпереписной период с 1999 по 2009 г. в Республике Казахстан и Кыргыз-

Таблица 2

Национальность	1989 г.	1999 г.	2009 г.
Все население	4 257 755	4 822 938	5 362 793
из них:			
балкарцы	2131	1512	1302
карачаевцы	2509	2167	1731

ской Республике связано с рядом причин. Определенная часть диаспоры возвращается на свою Родину. Так, вернулись в Кабардино-Балкарию и приняли гражданство Российской Федерации 327 балкарцев, что составляет 10,5% от численности диаспоры на 2009 г. (Информация Управления Федеральной миграционной службы России по КБР от 27.03.2013 г.). Аналогичное положение сложилось и с возвращением карачаевцев на свою историческую родину.

Сокращение диаспоры связано также и сменой идентичности в пользу “государствообразующего” этноса, что вполне вероятно в смешанных семьях, а также “скрывание” своей национальной принадлежности в пользу основной части населения. Карачаево-балкарская диаспора органично вписалась в общественно-политическую и социально-экономическую жизнь Казахстана и Кыргызстана, имеет относительно высокий социальный статус в регионе. Об этом свидетельствуют достижения и успехи представителей карачаевского и балкарского народа во многих сферах общественно-политической, экономической, культурной жизни.

Следует подчеркнуть, что созданию благоприятных условий способствует государственная политика России по отношению к соотечественникам, живущих за рубежом. Большое значение для сохранения и развития национально-культурных традиций национальных меньшинств имеют созданные Ассамблеи народов Казахстана и народов Кыргызстана. Деятельность этого уникального института содействует созданию благоприятных условий для культурного и этнического взаимодействия всех народов Казахстана и Кыргызстана. Членом Ассамблеи является Общественное объединение Карачаево-Балкарский национальный культурный центр “Минги-Тау” (1996 г.). Он имеет филиалы в городах Талды-Курган, Астана, Тараз, Шымкент, Павлодар, Шерактинском и Успенском районах Павлодарской области. Центр “Минги-Тау” принимает активное участие во всех мероприятиях, проводимых Ассамблеей народа Казахстана. При Центре создан и успешно работает фольклорно-этнографический ансамбль “Минги-Тау”, который неоднократно становился лауреатом конкурсов “Айналайын”, “Фомгет” (Турция), “Праздник детей”, фестиваля “Дружбы народов”. С 2008 г. этот центр возглавляет М.М. Бабаев. По его инициативе начато строительство Центра досуга молодежи и социального равенства, где молодежь будет заниматься различными видами спорта, разучивать национальные танцы, совершенствовать знания по карачаево-балкарскому языку и литературе.

В апреле 2009 г. издан первый номер общественного журнала “Минги-Тау” (руководитель проекта – Лейля Гулиева, главный редактор – Любовь

Ульбашева), посвященный 65-летию проживания карачаевцев и балкарцев в Казахстане (Общественный журнал “Минги-Тау”. 2009 г. № 1. С. 1, 18, 19).

В рамках Ассамблеи, куда входят 32 культурно-национальных центров народа Кыргызстана, с 1996 г. осуществляют свою деятельность Общественное объединение карачаевцев и балкарцев “Минги-Тау” (руководитель – С.Д. Мисиров) и Международная ассоциация карачаевцев “Ата-Джурт” (руководитель – Б.Х. Гогиев). Общественное объединение “Минги-Тау” проводит разнообразную работу по сохранению и развитию национально-культурных интересов карачаевцев и балкарцев: организация курсов по изучению родного языка, участие в мероприятиях Ассамблеи народа Кыргызстана, возрождение танцевального искусства.

С 2001 г. при Центре функционирует танцевальный ансамбль “Къуанч” (руководитель – Н.Ш. Бапинаев), который выступает на телевидении, республиканских мероприятиях, а также перед карачаево-балкарской диаспорой Кыргызстана и Казахстана. В 2007 г. танцевальный ансамбль “Къуанч” был удостоен звания “Народный самодеятельный коллектив” Кыргызской Республики (ПМ. 2011 г. Инф.: М.М. Бабаев 1956 г. р., Казахстан; инф.: Н.Ш. Бапинаев 1964 г. р., Кыргызская Республика).

Закреплению карачаево-балкарской диаспоры в Казахстане и Кыргызстане способствует языковое родство (казахский, кыргызский и карачаево-балкарский принадлежат к тюркской группе языков), а также языковая политика, проводимая в республиках. Так, в Конституциях Республики Казахстан и Кыргызской Республики государственные языки казахский и кыргызский. Русский является языком межнационального общения. Успешно реализуются в Казахстане и Кыргызстане государственные программы функционирования и развития языков. Их цель – языковое строительство по трем направлениям: расширение и укрепление социально-коммуникативных функций государственного языка; сохранение общекультурных функций русского языка; развитие других языков народов. При этом в республиках не допускается ущемление свобод и прав граждан по признаку незнания государственного или официального языка. Тем не менее большинство карачаевцев и балкарцев знают второй язык. Об этом свидетельствуют данные о владении балкарцами и карачаевцами в возрасте 15 лет и старше вторым языком в Чуйской области Кыргызстана.

Из 1379 карачаевцев и 692 балкарца, проживающих в Чуйской области, указали, что вторым языком владеют соответственно 71,6% и 72,5%, в том числе русским – 63,3% и 65,1%, кыргызским – 6,1% и 6,5%. (Перепись населения и жилищного фонда Кыргызской Республики 2009 г. 2010. С. 88, 89, 128).

Из проживающих в Чуйской области 692 балкарцев и 1379 карачаевцев указали соответственно родной язык: балкарский – 92% и 92,4%, русский – 11% и 10,8% (Перепись населения и жилищного фонда Кыргызской Республики 2009 г. 2010. С. 84, 87).

В местах компактного проживания функционируют воскресные школы по изучению карачаево-балкарского языка. Однако для эффективной организации этой работы в Казахстане и Кыргызстане не хватает квалифицированных учителей по родному языку и литературе, необходимого количества учебников, учебных пособий, дидактических материалов по родному языку и

литературе. Важно отметить, что проблемы карачаево-балкарской диаспоры в Казахстане и Кыргызстане находятся в центре внимания Карачаево-Черкесской и Кабардино-Балкарской республик. Реализуется план мероприятий по поддержке соотечественников, проживающих за рубежом, в рамках которого представители карачаево-балкарской диаспоры Казахстана и Кыргызстана принимают участие в мероприятиях, посвященных Дню единения народов Карачаево-Черкесской Республики, Дню возрождения балкарского народа и других республиканских культурных форумах. В целях удовлетворения культурно-национальных интересов соотечественников Кабардино-Балкарский институт гуманитарных исследований и образовательное учреждение “Книга” периодически направляют Карачаево-Балкарскому культурному центру “Минги-Тау” (Казахстан), Общественному объединению карачаевцев и балкарцев “Минги-Тау” (Кыргызстан) учебники по карачаево-балкарскому языку и литературе, словари, издания по истории и филологии народов Кабардино-Балкарии. В мае 2011 г. делегация Кабардино-Балкарской Республики приняла участие в празднике единства народов Казахстана (ПМ. 2011 г. Инф.: М.М. Бабаев, 1956 г. р., Казахстан; инф.: Н.Ш. Бапинаев, 1964 г. р., Кыргызская Республика).

Численность карачаевцев и балкарцев приводится из статистических данных Казахстана и Киргизии. При этом отметим, что данная численность скорее всего требует своей корректировки. Кроме того, отсутствуют сведения о численности карачаево-балкарской диаспоры в Республике Узбекистан, но, судя по различным данным, в республике она не меньше, чем в Киргизии.

В целом демографические и миграционные изменения, происходящие в Казахстане и Кыргызстане, свидетельствуют об устойчивом развитии карачаево-балкарской диаспоры. Во многом оно обусловлено совместными согласованными усилиями государственных и общественных структур России, Казахстана и Кыргызстана. Вместе с тем в процессе урбанизации населения традиционная культура карачаевцев и балкарцев подвергается воздействию казахской и киргизской культур. В то же время карачаево-балкарская диаспора продолжает сохранять свою культурную и языковую самобытность, этническую идентичность.

3. ДИАСПОРА В СТРАНАХ ЕВРОПЫ И США

Складывание карачаево-балкарской диаспоры в Соединенных Штатах Америки относится ко второй половине XX в. До этого периода эмигранты из Карачая и Балкарии составляли несколько десятков человек. Именно в 1950–1990-х годах шло активное переселение карачаево-балкарцев из Турции в европейские страны, Америку и Австралию. В США переселялись как потомки мухаджиров (переселенцев конца XIX – начала XX в.), так и представители второй (1920-е годы) и третьей (1943 г.) волн эмиграции.

Эмигранты, в силу различных обстоятельств покинувшие родину в годы Великой Отечественной войны, одной из главных причин своего переезда в США называли опасения прихода к власти в Турции левых партий и возмож-

ной выдачи их СССР, где большинство из них, несомненно, ждали лагеря и тюрьмы. Причем переселялись они не только в США, но и в Австралию, Новую Зеландию и некоторые страны Латинской Америки. Именно представители третьей волны эмиграции стали основателями американской карачаево-балкарской диаспоры. Около 40 семей в конце 1950-х годов с помощью Толстовского фонда, гуманитарной организации, созданной Александрой Львовной Толстой (1884–1979) – дочерью великого писателя, переехали в Нью-Йорк, откуда уже расселились в различных городах (*Лайпанланы*, 2001. № 1. С. 158–171).

В последующем община довольно быстро увеличивалась как за счет естественного прироста, так и прибытия эмигрантов из Турции – потомков мухаджиров дореволюционного периода. Причинами переселения последних явились, в основном, экономические условия. К настоящему времени численность карачаево-балкарцев в США колеблется, по разным оценкам, от 7 и более тысяч человек и составляет одну из самых многочисленных диаспор народов Северного Кавказа в этой стране. Карачаево-балкарский народ представлен в США такими фамилиями, как Абайхановы, Байрамуковы, Дудовы, Джатдоевы, Долаевы, Каракетовы, Кочкаровы, Крымшамхаловы, Тамбиевы, Хубиевы, Чагаровы, Козбаевы и др. Большинство карачаевцев и балкарцев, называя себя как и в Турции, Сирии и других странах кьарачайлыла (карачаевцами), поселились компактно в небольшом городке Паттерсон, штате Нью-Джерси. Кроме того, они живут в крупных городах: Нью-Йорке, Лос-Анджелесе, Чикаго, Майами, Вашингтоне (Инф.: Ченгиз Кагар от 25. 08. 2005 г., США). В последующие десятилетия представители диаспоры довольно успешно интегрировались в американский социум, заняв свое достойное место в различных сферах: образовании и культуре, бизнесе и медицине, спорте и науке, в военном деле.

Еще с начала 1970-х годов отдельные представители диаспоры по туристическим визам посещали СССР, в том числе приезжая на родину в Карачаево-Черкесию и Кабардино-Балкарию, где встречались с родственниками. Визиты эти проходили под контролем сотрудников советских органов госбезопасности и грозили принимающей стороне неприятностями. Тем не менее поездки не прекращались, а с началом в СССР перестройки количество их увеличилось в несколько раз. Стали налаживаться экономические и культурные связи между диаспорой и исторической родиной.

Вследствие этого, с конца 80-х годов XX в. в среде диаспоры возникла идея создать общественную организацию для сохранения и развития национальных традиций и культуры в условиях интеграции диаспоры в американское общество. Этой организацией стала Американская Карачаевская благотворительная ассоциация (АКБА) (в оригинале The American Karachay Benevolent Association). АКБА была официально основана в октябре 1989 г. в г. Патерсоне. Ее возглавили представители местной интеллигенции и деловых кругов: Фехми Берк, Фахреттин Джангоз, Кемал Джатто, Юсуф Дирил, Бирол Калебек, Ахмет Карачай, Джихат Кулаксыз, Эрол Тамби и Джашар Тамби. Именно они, при поддержке большего числа добровольцев, приложили все усилия к тому, чтобы АКБА стала действительным центром культуры

и просвещения карачаевцев и балкарцев в США. Возглавляет организацию в настоящее время Осман Бахче (www.elbrusoid.org).

Необходимо отметить также и тот факт, что ассоциация получила название “Карачаевской”, что связано было не только с численным преобладанием карачаевской части этноса в среде диаспоры, но и с тем, что в среде эмигрантов в Турции, откуда и переселяются в основном карачаево-балкарцы, они до последних лет все называли себя карачаевцами. Под этим же именем они известны и представителям других диаспор. В настоящее время только официально в состав АКБА входит более 500 семей карачаево-балкарцев, причем численность членов ассоциации растет с каждым годом.

Источником финансирования АКБА являются добровольные пожертвования граждан. Штаб-квартира находится в Патерсоне, в двухэтажном здании на Крукс-авеню, которое было приобретено в 1995 г. и получило название “Центр и концертный зал АКБА” (А.К.В.А. Center and Performance Hall). На его первом этаже располагаются офисы ассоциации, редакции газеты и журнала АКБА, сайта www.akba.org. Здесь же проводятся различные семинары, курсы, дискуссии, встречи и т.п. На втором этаже располагается концертный зал, в котором проходят репетиции фольклорного ансамбля, а также различные торжественные мероприятия. В настоящее время АКБА входит в официальный список зарегистрированных организаций некоммерческого профиля федерального значения Соединенных Штатов. Ее целью является объединение карачаево-балкарской диаспоры в США и сохранение национальной культуры в условиях дальнейшей интеграции общины в американское общество (www.elbrusoid.org).

Ведущую роль в деятельности ассоциации играет деятельность по сохранению родного языка, национальной культуры и обычаев. Для этой цели в одном из офисов открыты курсы по их изучению, которые посещаются в основном молодежью, а также взрослыми, слабо владеющими родным языком. Помимо уроков, как таковых, они прослушивают записи спектаклей, песен на родном языке, читают художественную литературу (About us. АКБА. 2007. № 2. Р. 3).

Большое место в жизни диаспоры занимает религия. Члены общины самостоятельно изучают арабский язык (для чтения Корана), выполняют, по возможности, все предписанные религиозные обряды, совершают пятикратную молитву (намаз). У общины есть своя мечеть, получившая название Ullu Jami (Уллу Джамии) – “Главная мечеть”, в которой по пятницам собираются верующие на еженедельную молитву (джума-намаз), где с проповедью (хутбой) выступает имам. Здесь же проходят праздничные службы в дни главных мусульманских праздников – Курман-байрам (праздник жертвоприношения) и Ораза-байрам (праздник разговения после месячного поста). В дни поста (оразы) по вечерам в мечеть приходят прихожане для разговения и проводят ночь в молитвах. В вечер последнего дня поста ассоциация устраивает для всех прихожан праздничное угощение. Большую роль играет имам общины и во время проведения похоронных и свадебных обрядов в общине (www.akba.org). АКБА много времени уделяет знакомству диаспоры с лучшими представителями культуры Карачая и Балкарии, для чего организуются их творческие вечера и концерты в США (Там же).

Для сплочения общины АКБА ежегодно проводит несколько массовых мероприятий. Летом устраивается фестиваль, на который собираются карачаевцы и балкарцы со всех штатов. На нем с концертами выступают ансамбль ассоциации, приглашенные из Карачая и Балкарии артисты, проходят соревнования по национальным видам спорта (борьбе, метанию камня, лазанию по канату и т.п.), конкурсы на знание языка, народных обычаев и традиций, на исполнение национальных танцев (*Лайпанланы Билял*, 2001).

Традиционно в апреле проводится “Et hicin kece” “Эт хычын кече” (“Вечер мясных пирогов”), на котором женщины соревнуются в кулинарном искусстве. Заканчивается это мероприятие также национальными танцами (*Аппаланы*, 2005). Проводятся в центре АКБА и траурные мероприятия, посвященные трагическим датам в истории карачаевцев и балкарцев – дню депортации, 2 ноября и 8 марта соответственно. Отмечаются и такие праздники, как День Матери, национальные праздники США (День Независимости, День благодарения) и т.д.

Деятельность ассоциации находит отражение в учрежденных ею изданиях. Например, 1–2 раза в год выходит полноцветный журнал “АКБА”. Содержание журнала состоит из статей об истории и культуре Карачая и Балкарии, сегодняшней жизни в КЧР и КБР, истории диаспоры, достижениях ее представителей в различных областях (спорте, культуре); обсуждение произведений как известных поэтов и писателей, так и начинающих авторов. Более оперативную информацию, сведения об предстоящих мероприятиях, организуемых АКБА, а также отчеты о уже проведенных, предоставляет ежемесячная газета (“Бюллетень АКБА”), которая распространяется бесплатно между жителями города как карачаево-балкарцами, так и представителями других народов. Газета и журнал публикуют материалы на английском, турецком и карачаево-балкарском языках (*Tim Norris*, 2008).

Решая одну из своих заявленных задач, ассоциация поддерживает связи с большинством культурных центров национальных диаспор как Патерсона, так и штата Нью-Джерси в целом. В рамках культурного обмена проводятся фестивали национальных культур, на которых члены общин знакомятся с обычаями своих соседей, представители АКБА принимают участие в мероприятиях других диаспор, приглашают их представителей для участия в своих праздниках и т.д. Особенно крепкие связи у АКБА с представителями северокавказских диаспор, в частности, адыгов, чеченцев, дагестанцев (*Журнал да чыкъгъанды*. 2008). На сегодняшний день АКБА является крупнейшим культурно-просветительским центром карачаево-балкарской диаспоры в США, усилия которой способствуют сохранению национальной идентичности и традиционной культуры.

Карачаево-балкарская диаспора Европейского континента расселена в основном в Федеративной Республике Германия, Италии и Нидерландах. Впрочем они проживают во всех странах Европы. Первые карачаевцы появились здесь еще в XIX в., но как диаспора они формировались только в XX в. из переселенцев из Турции и СССР. И карачаевцы, и балкарцы называют себя единым самоназванием – къарачайлыла (карачаевцы). В 2012 г. в Амстердаме образована Общеввропейская организация “Европалы Къарачай Бирлиги” – “Европейское Карачаевское Общество”. Первое мероприятие данной организации прошло в небольшом немецком городке, близ Франк-

фурта-на-Майне. Целью организации является сохранение традиционной культуры и языка европейских карачаевцев. Постепенно налаживается преподавание родного языка, песен и танцев. Так, например, преподаватель карачаево-балкарских танцев Велат Эсен обучает молодежь танцам “Мички”, “Капетена” или “Ючеулен”, “Абезек”. Ежегодно будут проводиться большие собрания Джыллык улу джыйын ([http:// www.elbrusoid.org / forum / forum187 / topic21845 /](http://www.elbrusoid.org/forum/forum187/topic21845/)). Численность карачаевской диаспоры Европейских стран не установлена, по приблизительным данным она превышает диаспору в США.

БИБЛИОГРАФИЯ

- А.Я. Отрывки о Кавказе // Северная пчела. СПб., 1825. № 138. С. 4.
- А.-Д.Г. Очерк горских народов правого крыла Кавказской линии // ВС. СПб., 1860. Т. IX. С. 109–110.
- Абаев В.И. Общие элементы в языке осетин, балкарцев и карачаевцев // Язык и мышление. Л., 1933. Вып. 1. С. 71–89.
- Абаев В.И. Из осетинского эпоса. 10 нартовских сказаний / текст, пер., коммент. Приложение: Ритмика осетинской речи. М.; Л., 1939. 134 с.
- Абаев В.И. Нартовский эпос // ИСОНИИ. Дзэуджыхъэу, 1945. Вып. 1. Т. 10. С. 7–118.
- Абаев В.И. Осетинский язык и фольклор. М.; Л., 1949. Т. 1. 598 с.
- Абаев В.И. Историко-этимологический словарь осетинского языка. М.; Л., 1958–1989. Т. I–IV: Т. I. 1958. 657 с.; Т. II. 1973. 449 с.; Т. III. 1979. 360 с.; Т. IV. 1989. 326 с.
- Абаев В.И. Об аланском субстрате в балкаро-карачаевском языке // Материалы научной сессии 1959 г. по проблеме происхождения балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1960. С. 130–133.
- Абаев В.И. Этноним “хазар” в языках Кавказа // ИСОНИИ. Орджоникидзе, 1968. Т. XVIII. С. 216–218.
- Абаев В.И. Избранные труды. Религия, фольклор, литература. Владикавказ, 1990. Т. 1. 640 с.; 1995. Т. 2. 723 с.
- Абаев М. Большой вопрос // Мусульманин. Париж, 1910. № 10. С. 237, 238.
- Абаев М.К. Балкария. Исторический очерк // Мусульманин. Париж, 1911. № 14–17. С. 586–627.
- Абаев М.К. Балкария // Карачаево-балкарские деятели культуры конца XIX – начала XX в. Избранное: В 2 т. / сост., авт. предисл., статей и коммент. Т.Ш. Биттирова. Нальчик, 1993. Т. I. С. 173–212.
- Абаева З.В. Сатана–Сатаней–Гуаша (эпический образ и художественный контекст) // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М., 1969. С. 372–395.
- Абаева З.В. Этюды по нарттовскому эпосу. Цхинвали, 1978. 181 с.
- Абаева Ф.В. Умар Алиев (просветительская, педагогическая и общественная деятельность) // Очерк и материалы из его сочинений и выступлений. Майкоп, 1995. 203 с.
- Абайхан М.Х. Великое избиение. Ставрополь, 2012. 502 с.
- Абдушелишвили М.Г. Антропология древнего и современного населения Грузии. Тбилиси, 1964. 208 с.
- Абдушелишвили М.Г. К краниологии древнего и современного населения Кавказа. Тбилиси, 1966. 85 с.
- Абдушелишвили М.Г. Антропологические взаимоотношения населения Грузии и Северного Кавказа в период освоения производства железа // Материалы к антропологии Кавказа. Тбилиси, 1975. Вып. 4. С. 41–62 (на груз. яз.)
- Абдушелишвили М.Г. Антропология древних и современных народов Кавказа // Народы Кавказа. Антропология, лингвистика, хозяйство. М., 1994. С. 7–92.

- Абдушлишвили М.Г.* Антропология древних и современных народов Кавказа // Горизонты антропологии. Тр. Междунар. научн. конф. памяти акад. В.П. Алексеева. М., 2003. С. 248–265.
- Абрамова М.П.* Нижне-Джуглатский могильник. Нальчик, 1972. 76 с.
- Абрамова М.П.* Центральный Кавказ в сарматскую эпоху // Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. М., 1989. С. 271, 272.
- Абрамова М.П.* Центральное Предкавказье в сарматское время (III в. до н.э. – IV в. н.э.). М., 1993. 240 с.
- Абрамова М.П.* Ранние аланы Северного Кавказа III–IV вв. н. э. М., 1997. 165 с.
- Авалиани А.Р.* Зависимые сословия на Северном Кавказе. Одесса, 1914. 36 с.
- Авдеев А.Д.* Происхождение театра. М.; Л., 1959. 365 с., ил.
- Авдиев В.И.* История Древнего Востока. Л., 1953. 703 с.
- Авксентьев А.В.* Коран, шариат и адаты. М., 1999. 144 с.
- Авляев Г.О.* Этнонимы-тотемы в этническом составе калмыков и их параллели у тюркских народов // Этнография и фольклор монгольских народов. Элиста, 1981. С. 62–69.
- Адаты кумыков: монография / записал Манай Алибеков; пер. Т.-Б. Бейбулатова. Нальчик, 1995. 56 с.*
- Аджиев А.М.* Героико-исторические песни кумыков. Махачкала, 1971. 46 с.
- Аджинджал И.А.* Из этнографии Абхазии: материалы и исследования. Сухуми, 1969. 537 с.
- Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII–XIX вв. / под ред. В.К. Гарданова. Нальчик, 1974. 635 с.*
- Адыгская и карачаево-балкарская диаспора: история и культура / редкол.: Х.М. Думанов и др. КБИГИ Правительства КБР и КБНЦ РАН. Нальчик, 2000. 271 с.*
- Азаматов К.Г.* Из истории изучения обычного права балкарцев // УЗКБГУ. Нальчик, 1965. С. 35–44.
- Азаматов К.Г.* Некоторые вопросы семейного права балкарцев в 1-й половине XIX в. // УЗКБГУ. Нальчик, 1966. Т. 32. С. 143–163.
- Азаматов К.Г.* Основные черты хозяйственного и общественного строя балкарцев в первой половине XIX в. // УЗКБГУ. Нальчик, 1966. Т. 32. С. 129–143.
- Азаматов К.Г.* Социально-экономическое положение и обычное право балкарцев в первой половине XIX в. Нальчик, 1968. 240 с.
- Азаматов К.Г.* Пережитки язычества в верованиях балкарцев // Из истории феодальной Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1980. С. 143–161.
- Азаматов К.Г., Хутуев Х.И.* Мисост Абаев. Балкария: Исторический очерк. Нальчик, 1980. 132 с.
- Азаматова Г.К., Темиржанов М.О., Темукуев Б.Б., Тетуев А.И., Чеченов И.М.* Черекская трагедия / сб. ст. и воспом. Сост. А.И. Тетуев. Нальчик, 1994. 200 с.
- Акачиева С.М.* Карачаевский роман: Становление и развитие жанра. Черкесск, 1980. 160 с.
- Акачиева С.М.* Судьба Умара Алиева (К проблеме изучения биографии в педвузе и школе) // Умар Алиев – просветитель, общественно-политический деятель, ученый. Материалы республиканской научн. конф. Карачаевск, 1996. С. 35–40.
- Акачиева С.М.* Творчество Х. Байрамуковой в критической и научной литературе // Научная мысль Кавказа, 2006. № 4.
- Акачиева С.М.* “В Большом Карачае”: по страницам карачаевского романа – Х. Апаева, Д. Кубанова, Х. Байрамуковой, М. Байчорова, К. Коркмазовой // Кавказ между Западом и Востоком: Межвуз. сб. научн. работ. Карачаевск, 2006. С. 86–93.
- Акачиева Софья.* Биобиблиографический справочник. Карачаевск, 2013. 37 с.
- Акачиева С.М.* Карачаевский роман во второй половине XX – начале XXI в. Материалы Междунар. симпозиума “Устойчивое развитие: проблемы концепции, модели”. Нальчик, 2013. С. 137–139.

- Акачиева С.М.* Ближайшее окружение Исламбия Крымшамхалова (на материале курса “Литературное краеведение”) // Актуальные проблемы современной лингвистики и методики преподавания языков. Материалы Междунар. научно-практич. конф. Карачаевск, 2013. С. 174–178.
- Акбаев М.Ш.* За счастье народное. Черкесск, 1976. 232 с.
- Акбаев С.М.* Горские алаты и становление национального менталитета // Проблемы археологии и истории Северного Кавказа. Материалы вторых Минаевских чтений. Ставрополь, 1999. С. 49–51.
- Акбаев Х.М.* Толковый словарь некоторых имен и терминов нартского эпоса. Черкесск, 2010. 168 с.
- Акбаев Х.М.* Карачаевская военная терминология и оружие (историко-этимологический словарь). Ставрополь, 2011. 204 с.
- Акбаев Ш.Х.* Фонетика диалектов карачаево-балкарского языка (Опыт сравнительного и историко-сравнительного изучения). Черкесск, 1963. 166 с.
- Акбаев Ш.Х.* Сравнительно-исторический метод в тюркологии и генезис балкарского цоканья // Советская тюркология. Баку, 1971. № 2. С. 98–101.
- Акбаев Ш.Х.* К вопросу о происхождении посессивных аффиксов в тюркских языках // Тюркологические исследования. М., 1976. С. 3–10.
- Акбаев Ш.Х.* О причинах редукции гласных в тюркских языках // СТ. Баку, 1986. № 3. С. 3–13.
- Акбаев Ш.Х.* Диалекты карачаево-балкарского языка в структурно-генетическом и ареальном освещении. Карачаевск, 1999. 258 с.
- Акиева С.И.* Кабардино-Балкарская Республика. Модель этнологического мониторинга. М., 1998. 88 с.
- Акиева С.И.* Развитие этнополитической ситуации в Кабардино-Балкарской Республике. М., 2002. 448 с.
- Акиева С.И., Мокаева А.А., Теммиев И.Ю.* Балкарский народ в боях и в труде в годы Великой Отечественной войны // Вклад репрессированных народов СССР в победу в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг. Элиста, 2010. Т. 1. С. 487–508.
- Акты, собранные Кавказской Археографической комиссией // Архив Главного управления наместника Кавказского. Тифлис, 1866–1904. Т. I–XII.
- Албегова З.Х.* Палеосоциология аланской религии VII–IX вв.: (по материалам амулетов из катакомбных погребений Северного Кавказа и Среднего Дона) // Российская археология. 2001. № 2. С. 83–96.
- Алборов Б.А.* Некоторые вопросы осетинской филологии. Орджоникидзе, 1979. 312 с.
- Алейников М.* Карачаевские легенды и поверья о древней башне и неприкосновенной сосне // КОВ. 1879. № 29.
- Алейников М.* Обряды и обычаи карачаевцев при свадьбе и похоронах // КОВ. 1880. № 7, 19.
- Алейников М.* Карачаевские сказания // СМОМПК. Тифлис, 1883. Вып. 3. Отд. 2. С. 138–168.
- Алейников М.* Карачаевские поверья о кончине века // КОВ. 1883. № 24 от 18 июня. С. 3, 4; № 25 от 25 июня. С. 3, 4.
- Алейников М.* Карачаевские сказания // Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях. Нальчик, 1983. С. 87–105.
- Алексеев В.П.* Некоторые проблемы происхождения балкарцев и карачаевцев в свете данных антропологии // Материалы научной сессии по проблеме происхождения балкарского и карачаевского народов. Нальчик, 1960. С. 312–333.
- Алексеев В.П.* Антропологический состав средневекового города Маджары и происхождение балкарцев и карачаевцев // УЗКБНИИ. Нальчик, 1967. Т. 25. С. 158–171.

- Алексеев В.П.* К краниологии населения равнинных районов Кабардино-Балкарии // УЗКБНИИ. Нальчик, 1967. Т. 25. С. 177–191.
- Алексеев В.П.* Происхождение народов Северного Кавказа. Краниологическое исследование. М., 1974. 316 с.
- Алексеев В.П.* К палеоантропологии Кабардино-Балкарии эпохи позднего Средневековья // Археология и вопросы древней истории Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1980. Вып. 1. С. 96–111.
- Алексеев В.П.* О структуре и древности кавкасионского типа в связи с происхождением народов Кавказа // Кавказ и Восточная Европа в древности. М., 1986. С. 98–101.
- Алексеева Е.П.* Позднекобанская культура Центрального Кавказа // УЗЛГУ. Л., 1949. Т. 85. Вып. 13. Сер. ист. С. 345–349.
- Алексеева Е.П.* Археологические раскопки в районе села Верхний Чегем в 1959 г. // Сб. ст. по истории Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1961. Вып. IX. С. 193–204.
- Алексеева Е.П.* Карачаевцы и балкарцы – древний народ Кавказа. Черкесск, 1963. 53 с.; 2-е изд. Черкесск, 1994. 87 с.
- Алексеева Е.П.* Памятники меотской и сармато-аланской культуры Карачаево-Черкесии // ТКЧНИИ. Черкесск, 1966. Вып. V. С. 132–160.
- Алексеева Е.П.* Древняя и средневековая история Карачаево-Черкесии. (Вопросы этнического и социально-экономического развития) / ред. Е.И. Крупнов. М., 1971. 354 с., ил.
- Алексеева Е.П.* Малоизвестные сведения автора XV в. о карачаевцах и черкесах // Проблемы археологии и этнографии Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1983. С. 101–103.
- Алексеева Е.П.* Археологические памятники Карачаево-Черкесии. М., 1992. 216 с., карта.
- Алемань Агусти.* Аланы в древних и средневековых письменных источниках. М., 2003. 604 с.
- Алиев А.И.* Огузские этнонимы в топонимии Азербайджана // Ономастика Кавказа. Орджоникидзе, 1980. С. 58–61.
- Алиев И.И.* Род людской. Опыт версификации. М., 2000. 102 с.
- Алиев К.-М.* В зоне “Эдельвейса”. М., Ставрополь, 2005. 368 с.
- Алиев Р.М.* Роль устного народного творчества в воспитании детей. Карачаевск, 2003. 155 с.
- Алиев У.Б.* Грамматика балкарского языка: В 2 ч. // Учебник для неполной средней и средней школы. Ч. I: Фонетика и морфология. 152 с.; Ч. 2: Синтаксис. 167 с. Нальчик, 1939 (на карач.-балк. яз.).
- Алиев У.Б.* Вопросы сложного предложения в русском и тюркских языках на материалах русского, карачаево-балкарского и киргизского языков. Черкесск, 1958. Ч. I. 120 с.; Нальчик, 1959. Ч. II. 90 с.
- Алиев У.Б.* Синтаксис карачаево-балкарского языка. М., 1973. 351 с.
- Алиев У.Б.* Избранные труды: В 3 т. Т. 1: Работы по языкознанию. 368 с.; Т. 2: Работы по языкознанию. 368 с.; Т. 3: Литературные работы. 312 с. Нальчик, 2012.
- Алиев У.Д.* Карачай (Карачаевская автономная область). Историко-этнологический и культурно-экономический очерк. Ростов н/Д, 1927. 306 с.; 2-е изд. Черкесск, 1991. 320 с.
- Алиев У.Д.* Кара-халк. Очерк исторического развития горцев Северного Кавказа. Ростов н/Д, 1927. 111 с.
- Алиев У.Д.* К вопросу латинизации письменности горских народов Северного Кавказа и унификации ее // Бюллетень Северо-Кавказского краевого Горского НИИ краеведения. Ростов н/Д, 1927. № 2.
- Алиев У.Д.* Карачаево-балкарская грамматика. Кисловодск, 1930. 197 с. (горско-тюрк. яз.).

- Алиева А.И.* История записи и публикации фольклора балкарцев и карачаевцев в XIX – начале XX в. // Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях. Нальчик, 1983. С. 5–32.
- Алиева А.И.* Поэтика и стиль волшебных сказок адыгских народов. М., 1986. 276 с.
- Алиева А.И.* Этнопоэтические константы нартского эпоса // Свободный взгляд на литературу: Проблемы современной филологии // Сб. ст. к 60-летию научн. деятельности акад. Н.И. Балашова. М., 2002. 448 с.
- Алиева Т.К.* Вариантность слова и литературная норма (на материале карачаево-балкарского языка). Ставрополь, 2006. 288 с.
- Алиева Т.К., Акачиева С.М., Байрамукова З.Х., Батчаев А.-М.Х., Хаджилаев Х.-М.И.* Русско-карачаево-балкарский словарь-разговорник // Пособие для желающих изучить карачаево-балкарский язык. Черкесск, 1990. 222 с.
- Алиева Т.К., Гочияева С.А., Караева А.И., Мамаева Ф.Т.* и др. Карачаевский язык и литература. Государственный образовательный стандарт // Программы и учебные планы (сборник нормативных документов). Черкесск, 2008. 415 с.
- Алтын Арыг. Хакассский героический эпос. М., 1988.
- Алфеев Н.А.* Материалы к изучению быта и социально-гигиенических условий карачаевского народа. Ростов н/Д, 1929. 139 с.
- Альбаум Л.И.* Живопись Афрасиаба. Ташкент, 1975. 112 с.
- Аммиан Марцеллин.* История // *Латышев В.В.* Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. СПб., 1906. Вып. 2. Т. II. С. 339.
- Аникин В.П.* Русская народная сказка. М., 1977. 430 с.
- Анна (Комнина Анна).* Алексиада. Серия: Памятники средневековой истории народов Центральной и Восточной Европы / вступ. ст., пер., коммент. Я.Н. Любарского. М., 1965. 688 с.; 2-е изд. СПб., 2010. 683 с.
- Антропологическая выставка 1879 г. / ред. А.П. Богданов. Т. 3, ч. 2 // ИОЛЕАЭ. Т. XXXV, ч. 2. Труды Антропологического отдела. Т. 5. М., 1879 /1980. VI. Отд. Этнографический. С. 1, 2, 5, 6, 12, 13, 16–21.
- Анучин Д.Г.* Очерк горских народов Правого крыла Кавказской линии // Русские авторы XIX века о народах Центрального и Северо-Западного Кавказа. Нальчик, 2001. Т. 2. С. 245–298.
- Анчабадзе Ю.Д., Волкова Н.Г.* Этническая история Северного Кавказа XVI–XIX вв. Народы Кавказа. Вып. 1 // Материалы к серии “Народы и культуры”. М., 1993. Кн. 1. Вып. XXVII. 287 с.
- Аншба А.А.* Абхазский фольклор и действительность. Тбилиси, 1982.
- Аппаев А.М.* Диалекты балкарского языка в их отношении к балкарскому литературному языку. Нальчик, 1960. 78 с.
- Аппаев Х.З., Пиптинис В.Ф.* Место историко-героических песен в балкарском фольклоре // УЗКБНИИ. Сер. филол. наук. Нальчик, 1961. № 18. С. 63–76.
- Аппоев Ас.К., Аппоев Ал.К.* Карачаево-балкарские паремии: структура и семантика. Нальчик, 2012. 130 с.
- Арабский энциклопедический словарь. Бейрут, 1992. 626 с.
- Арабско-русский учебный словарь. М., 1982. 920 с.
- Арбус.* Карачаевцы // Газ. Казбек. 1896. № 13.
- Аристов Н.А.* Заметки об этническом составе тюркских племен и сведения об их численности // Живая старина. СПб., 1896. Вып. III–IV. С. 277–456.
- Аристотель.* Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. Минск, 1988. С. 1069.
- Арсеньева Е.В.* Старинные узорные ткани России XVI – начала XX в. Из фондов ГИМ / отв. ред. В.Л. Егоров. М., 1999. 158 с.
- Артамонов М.И.* История хазар. Л., 1962. 523 с.
- Артамонов М.И.* Киммерийцы и скифы. Л., 1974. 156 с.
- Артамонов М.И.* История Хазар. СПб., 2002. 548 с.

- Арутюнов С.А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М., 1989. 247 с.
- Археология и этнология Северного Кавказа // Сб. научн. тр. Нальчик, 2012. Вып. 1. 178 с.
- Асанов Ю.Н. Очаг балкарского жилища (XIX – начало XX в.) // ВКБНИИ. Нальчик, 1972. Вып. 6. С. 145–162.
- Асанов Ю.Н. Поселения, жилища и хозяйственные постройки балкарцев. Вторая половина XIX – 40-е годы XX в. Нальчик, 1976. 118 с.
- Асанов Ю.Н. Родственные объединения адыгов, балкарцев, карачаевцев и осетин в прошлом. Нальчик, 1990. 272 с.
- Асанов Ю.Н. Песня-поэма “Каншаубий” или “Плач княгини Гошаях”. Нальчик, 1996. 126 с.
- Асафьев Б.В. Избранные труды. 1957. Т. 1–5. 1648 с.
- Асафьев Б.В. Музыкальная форма как процесс. Л., 1971. Кн. 1, 2. 376 с.
- Асланбек Махмут (Дудов). Трагедия карачаево-балкарских тюрок. Анкара, 1952. 96 с. (на турецк. яз.)
- Астафьева Л.А. Эстетические функции символики в народных лирических песнях // Проблемы фольклора. М., 1975. 693 с.
- Аствацатурян Э.Г. Оружие народов Северного Кавказа. Нальчик, 1995. 191 с.
- Аствацатурян Э.Г. Турецкое оружие. Оружейная академия. СПб., 2002. 336 с.
- Асхабов И.А.-Р. Чеченское оружие. М., 2001. 240 с.
- Атабиев Б.Х. Раннефеодальное фортификационное зодчество Балкарии // Карачаевцы и балкарцы. Этнография. История. Археология. М., 1999.
- Атабиева А.Д. Эволюция балкарской детской литературы (проблемы жанрового развития). Нальчик, 2010. 180 с.
- Аталиков В.М. Страницы истории. Нальчик, 1987. 242 с.
- Атланова Л.П. О башкирских эпических напевах. Образцы нотных записей // Башкирский народный эпос / сост. А.С. Мирбадалева, М.М. Сагитов, А.И. Харисов, отв. ред. Н.В. Кидайш-Покровская. М., 1977. С. 493, 494.
- Атманских А.А. Карачаевский айран. Баталпашинск, 1915. 10 с.
- Аутлев Д.М. Социокультурные особенности военной организации адыгских племен при наибе Шамиля Магомете Амине (1848–1859 гг.) // Культурная жизнь Юга России. Нальчик, 2008. № 3 (28). С. 138–140.
- Аутлева С.Ш. Адыгские историко-героические песни XVI–XIX вв. Нальчик, 1973. 227 с.
- Афанасьев Г.Е. Проблемы хронологии раннесредневековых памятников Северного Кавказа: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1976 // Архив ИА РАН. Р-2. № 2213.
- Афанасьев Г.Е. Дохристианские религиозные воззрения алан (по материалам амuleтов могильника Мокрая Балка) // СЭ. 1976. № 1. С. 125–130.
- Афанасьев Г.Е. Где же археологические свидетельства существования Хазарского государства? // РА. 2001. № 1. С. 52.
- Ахлаков А.А. Героико-исторические песни аварцев. Махачкала, 1968. 232 с.
- Ахмад ибн Аббас ибн Фадлан. Извлечения из “Записки” Ибн Фадлана / пер. под ред. И.Ю. Крачковского, ред. С.Л. Волин и др. // Материалы по истории туркмен и Туркмении. Т. 1: VII–XV вв. Арабские и персидские источники / М.; Л. 1939. С. 155–165.
- Ачемез. Старинное карачаевское сказание / пер. с карач. яз. Ворошиловск, 1940. 45 с.
- Бабаев С.К. К вопросам истории, языка и религии народов балкарского и карачаевского народов. Нальчик, 2000. 27 с.
- Багаев Е. Всякое дело мера // Наука и жизнь. 1998. № 2. С. 102, 103.
- Багаев М.Х. Раннесредневековые птицевидные бляхи из Дайского могильника // Кавказ и Восточная Европа в древности. М., 1973. С. 200–205.

- Базиева Г.Д. Художественная культура Кабардино-Балкарии в полиэтническом пространстве России. Нальчик, 2010. 296 с.
- Байрамкулов А.М. Фонетика карачаевского языка (краткий очерк) // Тюркологический сборник. Нальчик, 1967. С. 15–52.
- Байрамукоев А.С. М.М. Урусов – основоположник Карачаевской музыкальной фольклористики // Алиевские чтения. Карачаевск, 1997. Вып. 1.
- Байрамукоева З.Х. Методика изучения синтаксиса простого предложения карачаево-балкарского языка. Черкесск, 1964. 235 с.
- Байрамукоева З.Х. Сказуемое в карачаево-балкарском языке // Региональное кавказоведение и тюркология: традиции и современность / Материалы второй межвуз. научн. конф. Карачаевск, 2001. С. 48–51.
- Байрамукоева Х. Мать отцов. М., 1977. 240 с.
- Байчекуев А.М. Слово о музыке. Нальчик, 1988.
- Байчоров Бекмырза // Известные люди Карачаево-Черкесии / сост. К.С.-Б. Урусов, Р.Т. Хатуев. Черкесск, 1997. С. 101.
- Байрамук улу Умар-Къарачайлы. Кладезь народной памяти. Черкесск, 1993. 152 с.
- Байчоров С.Я. Надписи Хумаринского городища // СТ. Баку, 1974. № 4.
- Байчоров С.Я. Гунно-протобулгарско-северокавказские языковые контакты // Вопросы языковых контактов. Черкесск, 1982. С. 44–62.
- Байчоров С.Я. Карачаево-балкарский арабописьменный памятник и его отношение к болгарскому языку // Вопросы языковых контактов. Черкесск, 1982. С. 114–139.
- Байчоров С.Я. Протобулгарские эпиграфические памятники наскальных могильников Кубано-Терского междуречья // Проблемы историко-сравнительного изучения языков народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1983. С. 87–129.
- Байчоров С.Я. К этимологии этнонима “черкес” // Вопросы лексики и грамматики языков народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1984. С. 39–46.
- Байчоров С.Я. Реликтовые памятники карачаево-балкарской обрядовой поэзии как этногенетический источник // Историко-культурные контакты народов алаятской языковой общности. История, литература, искусство. Ташкент, 1986. Т. 1. С. 16, 17.
- Байчоров С.Я. Термины “Карачай” и “Ас” в карачаево-балкарской этнонимии // Актуальные вопросы лексики и грамматики языков народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1987. С. 41–64.
- Байчоров С.Я. Петроглифы Бийчесына (Разведки археолого-этнографической экспедиции 1985 г.) // Вопросы средневековой археологии Северного Кавказа. Черкесск, 1988. С. 96–141.
- Байчоров С.Я. Древнетюркские рунические памятники Европы: Отношение северокавказского ареала древнетюркской рунической письменности к волго-донскому и дунайскому ареалам / отв. ред. член-корр. АН СССР Э.Р. Тенишев. Ставрополь, 1989. 294 с.
- Байчоров С.Я. К этногенезу карачаево-балкарского народа по данным языка и эпиграфики // Проблемы истории карачаево-балкарского и ногайского языков. Черкесск, 1989. С. 5–26.
- Байчоров С.Я. Реликтовые памятники карачаево-балкарской обрядовой поэзии как этногенетический источник // Проблемы исторической лексики карачаево-балкарского и ногайского языков. Черкесск, 1993. С. 3–5.
- Байчоров С.Я. К вопросу шумерско-тюркских лексико-грамматических сходжений // Проблемы исторической лексики карачаево-балкарского и ногайского языков. Черкесск, 1993. С. 16–56.
- Балакирев М.А. Записки кавказской народной музыки // Воспоминания и письма. Л., 1962. С. 452, 453.
- Балканский Т. К вопросу о протоболгарском Тагра (Тангра, Тенгри) // Болгарская этнография. София, 1984. Кн. 3. С. 41–51.

- Балкария: Страницы прошлого. Нальчик, 2005. Вып. 1. 112 с.; Вып. 2. 144 с.; 2006. Вып. 3. 128 с.; 2007. Вып. 4. 80 с.; Вып. 5. 84 с.
- Балкария. Страна гор и ущелий: В 2 т. Нальчик, 2009. 1040 с.
- Балкарская народная лирика. Нальчик, 1959. 131 с
- Балкарские и карачаевские сказки / сост.: А. Алиева и А. Холаев. М., 1971. 192 с.
- Баразбиев М.И. Этнокультурные связи балкарцев и карачаевцев с народами Кавказа в XVIII – начале XX в. Нальчик, 2000. 112 с.
- Баразбиев М.И. Сванские народные песни о Баксануке // Исторический Вестник. Нальчик, 2007. Вып. 5. С. 142–148.
- Баразбиев М.И. Этнокультурные связи балкарцев и карачаевцев со сванами в XVIII–XX вв. // Исторический Вестник. Нальчик, 2007. Вып. 5. С. 122–142.
- Баранов Е. Очерки из жизни горских татар Кабарды // Терские ведомости. Владикавказ, 1884. № 141.
- Баранов Е.З. Очерки землевладения в горах // Терские ведомости. 1892. № 14–15, 17.
- Баранов Е.З. Балкарские сказки // СМОМПК. Тифлис, 1897. Вып. 23. Отд. 3. С. 3–48.
- Баранов Е.З. Сказки горских татар // СМОМПК. Тифлис, 1903. Вып. 32. Отд. 2. С. 1–26.
- Баранов Е. Легенды, предания и сказки Терской области // СМОМПК. 1904. Вып. 34. Отд. 2.
- Баранов Евг. Карандаши эльтурген Кабиль (Горско-татарская легенда) // “Кавказский край”. Пятигорск, 1912. № 10.
- Баранов Е. Легенды Кавказа. Ростов н/Д, 1913.
- Баранов Евг. Мертвый городок. На Голубом озере // “Вокруг света”. 1913. № 29.
- Баранов Е. Сказки кавказских горцев. М., 1913.
- Баранов Е. Певец гор и другие легенды Северного Кавказа. М., 1914.
- Баранов Е. Иналук и лесная волшебница. М., 1914.
- Баранов Х.К. Арабско-русский словарь. 2-е изд., исправл. и доп. М., 1986. 528 с.
- Бардавелидзе В.В. Древнейшие религиозные верования и обрядово-графическое искусство грузинских племен. Тбилиси, 1957. 305 с.
- Бартольд В.В. Сочинения. М., 1964. Т. 2, ч. 2. 657 с.; 1968. Т. 5. 757 с.; 1973. Т. 8. 723 с.
- Басилов В.Н. Смерть Салыр-Газана (среднеазиатско-кавказские параллели) // ЭО. 1997. № 2.
- Баскаков Н.А. Северные диалекты алтайского (ойротского) языка. Грамматический очерк и словарь. М., 1966. 340 с.
- Баскаков Н.А. Введение в изучение тюркских языков. М., 1969. 272 с.; 1972. 283 с.
- Батрукова З.П. Музыка эпоса народов КЧР // Алиевские чтения: Тезисы научно-практической конференции преподавателей и аспирантов КЧГУ. Карачаевск, 2002. С. 240, 241.
- Батчаев В.М. Древности предскифского и скифского периодов // Археологические исследования на новостройках Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1985. Т. 2. С. 54.
- Батчаев В.М. О нартах балкарцев и карачаевцев. Рукопись хранится в КБНИИФЭ.
- Батчаев В.М. Из истории традиционной культуры балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1986. 151 с.
- Батчаев В.М. Сармато-аланские элементы в традиционной культуре балкарцев // Новые материалы по археологии Центрального Кавказа в древности и Средневековье. Орджоникидзе, 1986. С. 154–172.
- Батчаев В.М. “Мы пришли из Маджар”: факт или вымысел? // Вопросы средневековой археологии Северного Кавказа. Черкесск, 1988. С. 160–180.
- Батчаев В.М. Балкария в XV – начале XIX в. М., 2006. 240 с.

- Батчаева Х.Х.-М.* Нравственное воспитание в карачаевской и народной педагогике. Карачаевск, 2001. 304 с.
- Батчаев Ш.М.* Карачаевцы в войнах России: Вторая половина XIX – начало XX в. М., 2005. 238 с.
- Бахтин М.М.* Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. 504 с.
- Бахтин М.М.* Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М., 1990. 543 с.
- Башиева С.К.* Средства формирования стилистического компонента значения фразеологизмов. Нальчик, 1995. 64 с.
- Башиева С.К., Гелыева А.И.* Место и роль речевого этикета в формировании культуры толерантности // Язык, словесность, культура. Нальчик, 2011. С. 46–55.
- Бегаулов Р.М.* Карачай в Кавказской войне XIX века. Черкесск, 2002. 179 с.
- Бегаулов Р.М.* К истории сражения горцев с калмыками в 1644 году // ВКЧГУ. Карачаевск, 2004. № 12. С. 47–52.
- Бегаулов Р.М.* К дискуссии о расселении карачаевцев в XVII–XVIII веках // ЭО. 2005. № 2. С. 102–106.
- Бегаулов Р.М.* Центральный Кавказ в XVII – первой четверти XIX века: очерки этнополитической истории. Карачаевск, 2005. 275 с.
- Бегаулов Р.М.* Эмчекское право как специфический институт северокавказского феодализма // Научная мысль Кавказа: приложение. Ростов н/Д, 2005. № 7. С. 108–115.
- Бегаулов Р.М.* Центральный Кавказ в XVII – первой четверти XIX века: очерки этнополитической истории. 2-е изд. Карачаевск, 2009. 255 с.
- Бейтуганов С.Н.* Кабарда и Ермолов. Нальчик, 1993. 304 с.
- Бекетов Л.* О фольклоре Карачая // Газ. Красный Карачай. 1935. № 114.
- Бекир.* Предание о Карче, родоначальнике Карачая. Со слов стариков Даута Акаева-Хубиева и Слама Алиева // КОВ. Екатеринодар, 1899. № 26. 12 дек.
- Белинский В.Г.* Полное собрание сочинений. М., 1954. Т. 5. 862 с., ил.
- Белокуров С.* Посольство дьяка Федота Елчина и священника Павла Захарьева в Дадиянскую землю (1639–1640) // Чтения императорского Общества истории и древностей Российских при Московском университете. М., 1887. Кн. 2. Отд. 3. С. 257–376.
- Белокуров С.А.* Сношения России с Кавказом. Материалы, извлеченные из Московского главного архива министерства иностранных дел. Вып. 1. 1578–1613 // Чтения имп. Общества истории и древностей Российских при Московском университете. М., 1889. Кн. 3. Отд. 1. С. I–СХХIX, 1–584.
- Беляев В.М.* По поводу записей музыки кавказских горцев С.И. Танеева // Памяти Сергея Ивановича Танеева. М.; Л. 1947.
- Берберов Б.А.* Тема народной трагедии и возрождения в карачаево-балкарской поэзии (на материале устной и письменной словесности 1943–2000 гг.). Нальчик, 2011. 215 с.
- Берже А.* Краткий обзор горских племен на Кавказе // Кавказский календарь. Тифлис, 1858. С. 267–312.
- Берже А.* Горные племена Кавказа // Живописная Россия. СПб., 1883. Т. 9. С. 120–145.
- Берже А.П.* Выселение горцев с Кавказа // Русские авторы XIX века о народах Центрального и Северо-Западного Кавказа. Нальчик, 2001. Т. 1. С. 279–316.
- Бернштам А.Н.* К вопросу об усунь, кушан и тохарах // Советская этнография. М., 1947. № 3. С. 41–47.
- Бернштам А.Н.* Архитектурные памятники Киргизии. М.; Л. 1950.
- Бернштейн Э.Б.* Народная архитектура балкарского жилища // Материалы научной сессии по проблеме происхождения балкарского и карачаевского народов. Нальчик, 1960. С. 186–217.

- Бесленеев А.Д., Шаманов И.М. Очерки истории хозяйства и хозяйственного быта горцев Кубанской области. Вторая половина XIX в. Черкесск, 1972. 68 с.
- Бессонова С.С. Религиозные представления скифов. Киев, 1983. 138 с.
- Бетрозов Р.Ж. Происхождение и этнокультурные связи адыгов. Нальчик. Нарт, 1991. 168 с.
- Бетрозов Р.Ж., Нагоев А.Х. Курганы эпохи бронзы у селений Чегем I, Чегем II и Кишпек // Археологические исследования на новостройках Кабардино-Балкарии. 1984. Т. 1. С. 7–87.
- Библиография Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкессии и Адыгеи с древнейших времен по 1917 год / сост. Р.У. Туганов. Нальчик, 1997. Т. 1, ч. 1. 387 с.
- Биджиев Х.Х. Археологические раскопки в горном Карачае // Археологические открытия. 1969 г. М., 1970. 150 с.
- Биджиев Х.Х. Материальная культура Карачая XIII–XVIII вв. (археолого-этнографический очерк) // Архив ИА РАН, Р-2; 2094, 2094а. М., 1971. 284 с.
- Биджиев Х.Х. Археологические раскопки у истоков Кубани // Краткие сообщения Института археологии. М., 1972. № 132. С. 92–96.
- Биджиев Х.Х. Погребальные памятники Карачая XIV–XVIII вв. // Вопросы средневековой истории Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1979. С. 63–145.
- Биджиев Х.Х.-М. Хумаринское городище. Ставрополь, 1983. 169 с. + 58 с. ил.
- Биджиев Х.Х. Изучение истории и археологии раннесредневековых тюркских народов Северного Кавказа // Вопросы средневековой археологии Северного Кавказа. Черкесск, 1988. С. 32–65.
- Биджиев Х.Х. Исследования средневековых поселений Карачаево-Черкесии и степного Предкавказья в 1985–1986 гг. // Вопросы археологии и средневековой истории Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1989. С. 6–47.
- Биджиев Х.Х.-М. Тюрки Северного Кавказа (болгары, хазары, карачаевцы, балкарцы, кумыки, ногайцы: вопросы истории и культуры). Черкесск, 1993. 375 с.
- Биджиева Ф.И. История возникновения и развития карачаевских фамилий. Черкесск, 2002.
- Бийнёгер. Карачаевская народная поэма на карачаевском и русском языках / сост. М.А. Хабишев Черкесск, 1984. 48 с.
- Билатти В. Борьба за язык на Северном Кавказе // Северный Кавказ. Варшава, 1936. № 27.
- Битова Е.Г. Социальная история Балкарии XIX века. Сельская община. Нальчик, 1997. 173 II–XVIII вв.) // ВКБГУ. Нальчик, 2002. Вып. 7.
- Биттирова Т.Ш. Карачаево-балкарские просветители. Нальчик, 2002. 108 с.
- Бларамберг И.Ф. Кавказская рукопись. М., 2005. 240 с.
- Бларамберг И.Ф. Историческое, топографическое, статистическое, этнографическое и военное описание Кавказа. М., 2005. 431 с.
- Блиев М.М. Русско-осетинские отношения (40-е годы XVIII – 30-е годы XIX в.). Орджоникидзе, 1970.
- Большой энциклопедический словарь / гл. ред. А.М., Прохоров. М., 1991. Т. 2. С. 816.
- Большой арабско-русский словарь: В 2 т. Х.К. Баранов. 13-е изд. М., 2008. 934 с.
- Боровков А.К. Карачаево-балкарский язык // Яфетический сборник. Л., 1932. Т. VII. С. 37–55.
- Боровков А.К. Очерки карачаево-балкарской грамматики // Языки Северного Кавказа и Дагестана. М.; Л. 1935. Вып. 1. С. 11–50.
- Боровков А.К. О единой карачаево-балкарской орфографии // Изв. АН СССР. Отд. общ. наук. Л., 1935. № 5.
- Боровков А.К. Карачаевский язык // БСЭ. М., 1937. Т. XXXI.
- Боташев А.Б. Богатырь Ецмей, сын Ецея: (карачаевская сказка) // СМОМПК. Тифлис, 1896. Вып. 21. Отд. 2. С. 76–88.

- Боташев М.Д.* Роли мужчины и женщины в семейно-родственной организации карачаевцев // Мужчина и женщина в современном мире: меняющиеся роли и образы. М., 1999. С. 233–242.
- Боташев М.Д.* Этнический конфликт в Карачаево-Черкесской Республике: от истоков до наших дней // Центральная Азия и Кавказ. М., 2000. № 6(12). С. 143–153.
- Боташев М.Д.* Установление искусственного родства при обрядах детского цикла у карачаевцев (аталычество) // Карачаевцы и балкарцы: язык, этнография, археология, фольклор. М., 2001. С. 137–194.
- Броневский С.* Новейшие географические и исторические известия о Кавказе: В 2 ч. М., 1823. Ч. 1. 361 с.; ч. 2. 471 с.
- Брун Ф.* Черноморье. Одесса, 1880. Ч. II. 411 с.
- Бугай Н.Ф.* “Третья Корея”: новая миссия и проблемы глобализации. М., 2005. 272 с.
- Бугай Н.Ф., Гонов А.М.* В Казахстан и Киргизию из Приэльбрусья. Нальчик, 1997.
- Будаев Н.М.* Очерки истории одежды народов Северного Кавказа. М., 2012. 168 с.
- Бунак В.В.* Происхождение речи по данным антропологии // Происхождение человека и древнее расселение человечества. М., 1951. С. 205–290.
- Бурксер В.* В стране карачаевцев // ЗККГК. Одесса, 1915. № 3–4. С. 27–43.
- Бутков П.Г.* О древнегреческих церквах в верховьях р. Б. Зеленчук, осмотренных в 1802 г. майором Потёмкиным // Библиографические листы Кеппена. СПб., 1825. Вып. 30. С. 430–433.
- Бутков П.Г.* Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 г.: В 3 ч. СПб., 1869. Ч. 1. 548 с.; ч. 2. 600 с., ч. 3. 620 с.
- Бутков П.Г.* Материалы для истории Северного Кавказа 1787–1792 (окончание) // КС. Тифлис, 1899. Т. 20. С. 297–465.
- Бутков П.Г.* Описание административного деления и управления Кавказом, быта, нравов и обычаев народов Кавказа за период 1796–1803 гг. // Битова Е.Г. Социальная история Балкарии XIX века. Сельская община. Нальчик, 1997. С. 158.
- Былины: Русский музыкальный эпос* / сост. Б.М. Добровольский, В.В. Коргузалов. М., 1981. 616 с.
- Бязыров А.Х.* К вопросу о круге осетинских сказаний // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М., 1969. С. 3–18.
- Вайнштейн С.* Предисловие // Кузнецова А.Я. Народное искусство карачаевцев и балкарцев. Нальчик, 1982. С. 5–13.
- Васильева Г.П.* Головные и наконечные украшения туркмен XIX – первой половины XX в. // Костюм народов Средней Азии. М., 1979. С. 174–205.
- Васильева Г.П.* Магические функции детских украшений у туркмен // Древние обряды, верования и культы народов Средней Азии. М., 1986. С. 182–195.
- Вахушти.* География Грузии // СМОМПК. Тифлис, 1887. Вып. XXII. С. 65 (карта).
- Вейденбаум Е.Г.* Священные роши и деревья у кавказских народов // ИКОИРГО. СПб., 1877–1878. Т. 5. № 3. С. 153–179.
- Венюков М.И.* Очерк пространства между Кубанью и Белой // ЗИРГО. СПб., 1868. Кн. 2. С. 1–71.
- Верба М.* Сколько лет было Ною? // Наука и жизнь. М., 2005. № 12. С. 58–64.
- Веселовский А.Н.* Историческая поэтика. Л., 1940. 647 с.
- Веселовский Н.И.* Современное состояние вопроса о “каменных бабах” или “балба-лах” // Записки Одесского общества истории и древности. Одесса, 1915. Т. 32. С. 408–444.
- Византиец (Феофан Византиец в кн.: “Византийские историки”) / пер. С. Дестуниса.* СПб., 1861. С. 494.
- Виноградов В.Б.* Сарматы Северо-Восточного Кавказа // ТЧИННИИ. Грозный, 1963. Вып. VI. 222 с.

- Виноградов В.Б. Балкарцы в русско-кавказских отношениях XVII века // Вопросы истории. М., 1985. №. 6. С. 175–200.
- Виноградов В.Б. Карачаевцы // Средняя Кубань. Земляки и соседи (формирование традиционного состава населения) // Историко-культурного регионоведения очерков В.Б. Виноградова. Краснодар, 1995. 149 с. BudetInteresno.info/Краеведение/narod_vin_karach.htm
- Виноградов В.Б. Генезис феодализма на Центральном Кавказе // Сборник избранных статей Виталия Борисовича Виноградова (к 70-летию со дня рождения) / отв. ред. С.Л. Дударев). Армавир, 2008. С. 138–148.
- Виноградов В.С. Киргизский народный речитатив // Вопросы музыкознания. М., 1955. Вып. 2. С. 54, 55.
- Виноградов Г.С. Детский фольклор // Из истории русской фольклористики. Л., 1978. С. 17, 158–188.
- Виноградова Л.Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. М., 1982. С. 152, 153.
- Вишневская Л.А. Феномен диалога и монолога в певческой традиции адыгов, карачаевцев и балкарцев // Музыкальная академия. М., 2009. № 3. С. 164–168.
- Вишневская Л.А. Очерки истории и теории северокавказского вокального многоголосия: исследование. Саратов, 2011. 324 с.
- Владимирцов Б.Я. Монголо-ойратский героический эпос. Пг.; М., 1923. 253 с.
- Военно-статистическое обозрение Российской империи. Ставропольская губерния. СПб., 1851. Т. 16, ч. 1. 840 с.
- Военный сборник. СПб., 1864. № 10. С. 164–170.
- Волин С.К. К истории Древнего Хорезма // Вестник древней истории. 1941. № 1. С. 194.
- Волков Л.И. Карачаевский кефирный грибок // ЗСККНИИ. Ростов н/Д, 1929. Т. II.
- Волкова Н.Г. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. М., 1973. 208 с.
- Волкова Н.Г. Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII – начале XX века. М., 1974. 275 с.
- Волкова Н.Г. Этнокультурные контакты народов горного Кавказа в общественном быту (XIX – начало XX в.) // Кавказский этнографический сборник. М., 1989. Вып. 9. С. 59–215.
- Волкова Н.Г. Этнокультурные контакты народов горного Кавказа в общественном быту (XIX – начало XX века) // Кавказский этнографический сборник. М., 1989. Вып. IX. С. 159–215.
- Вопросы языковых контактов // Сб. научн. тр. Черкесск, 1982.
- Ворошилов В.И. Топонимы российского Черноморья. Майкоп, 2007. С. 264, ил.
- Востров В.В., Муканов М.С. Родоплеменной состав и расселение казахов (конец XIX – начало XX в.). Алма-Ата, 1968. 256 с.
- Всесоюзная перепись населения 1937 года: общие итоги // Сб. док. и материалов / отв. ред. Ю.А. Поляков. М., 2007. 320 с.
- Всесоюзная перепись населения 1989 года. Национальный состав по республикам СССР // www.demoscope.ru/weekly/ssp/sng_nac_89.php
- Выписки из Ибн-эль-Атира о первом нашествии татар на кавказские и черноморские страны с 1220 по 1224 год // Учен. зап. Императорской Академии наук по первому и третьему отделениям. СПб., 1854. Т. II. С. 659.
- Гаврилов П.А. Устройство поземельного быта у горских племен Северного Кавказа // ССКГ. Тифлис, 1869. Вып. 2. С. 1–78.
- Гаген-Торн И.А. Женская одежда народов Поволжья. Чебоксары, 1960. 234 с.
- Гаглойти Ю.С. Некоторые вопросы историографии нартского эпоса. Цхинвали, 1977. 208 с.
- Гадагатль А.М. Героический эпос “Нарты” и его генезис. Краснодар, 1967. 423 с.
- Гадагатль А.М. Память нации: Генезис эпоса “Нарты”. Майкоп, 1997. 399 с.

- Гаджиев В.Г.* Сочинение И. Гербера “Описание стран и народов между Астраханью и рекой Курой находящихся” как исторический источник по истории народов Кавказа. М., 1979. 270 с.
- Гаджиева С.Ш.* Кумыки. М., 1961. 358 с.
- Гаджиева С.Ш.* Очерк истории семьи и брака у ногайцев XIX – начала XX в. / отв. ред. В.К. Гарданов. М., 1980. 173 с., ил.
- Гаджиева С.Ш.* Одежда народов Дагестана. XIX – начало XX века. М., 1981. 153 с., карт. 27 л., ил.
- Гаджиева С.Ш.* Аталычество и побратимство в Дагестане XVIII – начало XX в. Махачкала, 1995. 152 с.
- Гадло А.В.* Князь Инал адыго-кабардинских родословных // Из истории феодальной России. Л., 1978. С. 25–33.
- Гадло А.В.* Этническая история Северного Кавказа IV–X вв. Л., 1979. 271 с.
- Гадло А.В.* Этническая история Северного Кавказа X–XIII вв. СПб., 1994. 234 с.
- Газета “Кавказ”. Тифлис, 1853. № 90. 5 дек.
- Газета “Красный Карачай”. Микоян-Шахар, 1939. 14 янв.
- Газета “Северная пчела”. СПб., 1828. № 140. 22 нояб.
- Галлонифонтибус Иоанн де.* Сведения о народах Кавказа // Из сочинения “Книга познания мира” / пер. с англ. яз. З.М. Бунятов. Баку, 1980. С. 16, 17; 2-е изд. Нальчик, 2006. С. 17–19.
- Северный Кавказ в европейской литературе XIII–XVIII веков. Нальчик, 2006. С. 17–19.
- Ган К.Ф.* В верховьях Кубани и Теберды // Газ. “Кавказ”, 1893. № 344; Газ. “Северный Кавказ”, 1902. № 4.
- Гарданов В.К.* Общественный строй адыгских народов. (XVIII – первой половине XIX в.). М., 1967. 331 с.
- Гарипова Ф.Г.* Исследование по гидронимии Татарстана. М., 1991. 294 с.
- Гаркавец А.* Codex Cumanicus. Половецкие молитвы, гимны и загадки XIII–XIV вв. М., 2006. 88 с.
- Гацак В.М.* Восточно-романский героический эпос. М., 1967. 470 с.
- Гацак В.М.* Устная эпическая традиция во времени. М., 1989. 256 с.
- Гачев Г.Д.* Содержательность художественных форм. Эпос. Лирика. Театр. М., 1968. 303 с.
- Г.-Д.* Поездка по южному откَلону Эльбруса в 1848 году // Библиотека для чтения. М., 1849. Т. 97. С. 57–104.
- Геляева А.И.* Человек в языковой картине мира. Нальчик, 2002. 177 с.
- География Грузии царевича Вахушты // ЗКОИРГО. Тифлис, 1904. Вып. 5. Кн. 24. 241 с.
- Герасимова М.М.* Население Северного Кавказа в раннем железном веке // ВА. М., 2004. Вып. 11. С. 51–62.
- Герасимова М.М., Яблонский Л.Т.* К вопросу о среднеазиатско-северокавказских этнических связях в сарматское время // Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока. М., 1989. Ч. 3. С. 27, 28.
- Героический эпос народов СССР // Библиотека всемирной литературы. Сер. 1. М., 1978. Т. 13. 560 с.
- Герчук Ю.* Структура и смысл орнамента // Декоративное искусство СССР. М., 1979. № 1. С. 30–33.
- Гильденштедт И.А.* Путешествие по Кавказу в 1770–1773 гг. СПб., 2002. 512 с.
- Глаголь С.* Театр народов Северного Кавказа. Пятигорск, 1936. С. 129, 130.
- Гоголь Н.В.* Полное собрание сочинений: В 14 т. М.; Л., 1937–1952 / АН СССР; Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом); гл. ред. Н.Л. Мещеряков; ред. В.В. Гиппиус, В.А. Десницкий, В.Я. Кирпотин, Н.Л. Мещеряков, Н.К. Пиксанов, Б.М. Эйхенбаум. Т. 8. Статьи / ред. Н.Ф. Бельчиков, Б.В. Томашевский. М.; Л., 1952. 816 с.

- Голяховский. Любовь (вольный перевод карачаевской песни) / Газ. "Северный Кавказ", 1888. № 103. 22 дек.
- Горбачев К.А. Карачаевские пасеки. Кавказское пчеловодство и птицеводство. Тифлис, 1914. 151 с.
- Гордлевский В.А. Что такое "босый волк"? (К толкованию "Слова о полку Игореве") // Изв. АН СССР. М., 1947. Вып. 4. Т. 6. С. 317–337.
- Гордлевский В.Л. Из османской демонологии // Гордлевский В.Л. Избранные сочинения. М., 1962. Т. 3. С. 312–315.
- Городецкий Б.М. Очерки по кубановедению. Быт и культура населения Кубанской области // Кубанская школа. Екатеринодар, 1915. № 5. С. 298–307.
- Горские общества Кавказа: проблемы социокультурного, политического, исторического развития / Материалы Всероссийской научн. конф., посвященной 180-летию присоединения Карачая к России, 7–9 нояб. 2008 г. / отв. ред. Р.М. Бегеулов. Карачаевск, 2008. 306 с.
- Гочияева С.А. Наречие в карачаево-балкарском языке. Черкесск, 1973. 120 с.
- Гочияева С.А. Словарь общественно-политических терминов. Черкесск, 1981.
- Гочияева С.А., Ортабаева Р.А.-К. Карачаевские народные песни. М., 1969. 277 с.
- Грабовский Н.Ф. Свадьба в горских обществах кабардинского округа // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1868. Вып. 2. С. 10, 11.
- Грабовский Н.Ф. Экономическое положение бывших зависимых сословий Кабардинского округа // ССКГ. Тифлис, 1870. Вып. 3. С. 1–28.
- Граков Б.Н. Скифы. М., 1971. 200 с.
- Грамм М. История цивилизации в зеркале мер, единиц и денег. Челябинск, 2004. 344 с.
- Грамматика карачаево-балкарского языка. Нальчик, 1976. 571 с.
- Гребнев Л.В. Тувинский героический эпос (опыт историко-этнографического анализа). М., 1960. 144 с.
- Гречишкин Г.И. Теберда как горноклиматическая и лечебная местность. Станица Лабинская, 1911.
- Григорьев А.П. Географическое описание Золотой Орды в энциклопедии ал-Калкашанди // ТС. М., 2002. С. 261–302.
- Грубер Р.И. Всеобщая история музыки. Ч. 1: Учебное пособие для музыковедческих отделений консерваторий. 2-е изд., испр. и доп. / Моск. гос. консерватория им. П.И. Чайковского. Кафедра всеобщей истории музыки. М., 1960. 488 с.
- Гугов Р.Х. Кабарда и Балкария в XVIII веке и их взаимоотношения с Россией. Нальчик, 1999. 685 с.
- Гузев Ж.М. Семантический способ словообразования в тюркских языках. Нальчик, 2009. 236 с.
- Гузев Ж.М. Актуальные проблемы фонологии карачаево-балкарского языка. Нальчик, 2010. 168 с.
- Гукасян В. Тюркизмы в "Истории албан" Моисея Урийского // Структура и история тюркских языков. М., 1971. С. 240–242.
- Гулия Т.Г. Акечеки абхазского фольклорного театра // Фольклорный театр народов СССР / отв. ред. О.Н. Кайдалов. М., 1985. С. 241–246.
- Гумбольдт В. Язык и философия культуры. М., 1985. 450 с.
- Гумилев Л.Н. Древние тюрки. М., 1993. 576 с.
- Гумилев Л.Н. Открытие Хазарии. М., 2001. 413 с.
- Гуриев Т.А. К проблеме генезиса осетинского нартовского эпоса (о монгольских влияниях). Орджоникидзе, 1971. 169 с.
- Гуртуева М.Б. Этнопедагогика карачаево-балкарского народа. Нальчик, 1997. 256 с.
- Гусев В.Е. Эстетика фольклора. М., 1967. 319 с.
- Гусев В.Е. Истоки русского театра. Л., 1977. 86 с.

- Гутнов Ф.Х. Генеалогические предания осетин как исторический источник. Орджоникидзе, 1989. 177 с.
- Гутов А.М. Поэтика и типология адыгского нартского эпоса. М., 1993. 204 с.
- Далгат Б.К. Первобытная религия чеченцев // Терский сборник. Владикавказ, 1893. Вып. 3. Отд. 2. С. 41–132.
- Далгат Б.К. Страничка из Северо-Кавказского богатырского эпоса // ЭО. 1901. № 1. С. 35–85.
- Далгат У.Б. Кавказские богатырские сказания древних циклов и эпос о нартах // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М., 1969. С. 103–161.
- Далгат У.Б. Фольклор и литература народов Дагестана. М., 1962. 303 с.
- Далгат У.Б. Героический эпос чеченцев и ингушей. М., 1972. 467 с.
- Далгат У.Б. Типовые черты нартского эпоса // Типология народного эпоса. М., 1975. С. 213–234.
- Далгат У.Б. Вопросы научного анализа и критической оценки эпических текстов в эдиционной работе // Фольклор – издание эпоса. М., 1977. С. 35–64.
- Далгат У.Б. Эпический историзм в развитии // Фольклор. Проблемы историзма. М., 1988. С. 89.
- Данилевский Н. Кавказ и его жители в нынешнем положении. М., 1864. 195 с.
- Даудов А.Х., Месхидзе Д.И. Национальная государственность горских народов Северного Кавказа. 1917–1924 гг. СПб., 2009. 224 с.
- Дауров А. Музыкальная культура народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1974.
- Даутова Р.А. К вопросу о датировке горско-кавказских мавзолеев Северного Кавказа // Проблемы хронологии археологических памятников Северного Кавказа. Орджоникидзе, 1985.
- Даутова Р.А., Мамаев Х.М. Мавзолеи Северного Кавказа (история изучения и проблемы) // Археология и вопросы социальной истории Северного Кавказа. Грозный, 1984.
- Дебет Златоликий и его друзья. Балкаро-карачаевский эпос / пер. С. Липкина. Нальчик, 1973. 156 с.
- Дебец Г.Ф. Палеоантропология СССР. М., 1948. 391 с.
- Дела греческие, ногайские и грузинские // Чтения в обществе истории и древностей российских при Московском университете. М., 1918. Кн. 1.
- Демаков А.А., Чумак И.Л. К вопросу об исторической интерпретации Верхнекубанской группы храмов X в. // Методика исторической интерпретации археологических материалов Северного Кавказа. Орджоникидзе, 1984. С. 93–96.
- Демич В.О. Легенды и поверья в русской народной медицине // Вестник общественной гигиены, судебной и практической медицины. СПб., 1899. № 10. 60 с.
- Деопик В.Б. Классификация бус Юго-Восточной Европы VI–IX вв. // Советская археология. М., 1961. № 3. С. 202–232.
- Деопик В.Б. Классификация и хронология аланских украшений VI–IX вв. // Средневековые памятники Северной Осетии. М., 1963. С. 122–147.
- Депортация Карачаевцев: документы рассказывают / сост., автор предисл., вступ. ст. и заключение Р.С. Тебугев. Черкесск, 1997. 341 с.
- Державин К.Н. Болгарский театр. М.; Л. 1950. С. 14.
- Дерябин В.Е. О дискретности расовых вариантов в современном населении Восточной Европы и Кавказа // Наука о человеке и общество: итоги, проблемы, перспективы. М., 2003. С. 98–114.
- Дерябин В.Е. Курс лекций по многомерной биометрии для антропологов. М., 2008. С. 218–220.
- Десятчиков Ю.М. Сатархи // Вестник древней истории. М., 1973. № 1. С. 131–144.
- Джиованни дель Плано Карпини. История Монгалов. Гильом де Рубрук. Путешествие в восточные страны / пер. А.И. Мамина. М., 1957.
- Джангар: Калмыцкий народный эпос. М., 1958. 356 с.

- Джандиери М.И., Лежава Г.И. Народная башенная архитектура. М., 1976.
- Джанелидзе Д.С. Грузинский театр с древнейших времен до второй половины XIX века. Тбилиси, 1959. 375 с.
- Джапуа З.Д. Нартский эпос абхазов: сюжетно-тематическая и поэтико-стилевая система. Сухум, 1995. 184 с.
- Джапуа З.Д. Сходные сюжеты в абхазских и балкаро-карачаевских нартских сказаниях о Сасыкуа / Сосуруке (опыт сравнительного указателя) // *Caucasus Philologia*. Пятигорск, 2006. № 1. С. 83–88.
- Джуртубаев М.Ч. Древние верования балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1991. 256 с.
- Джуртубаев М.Ч. Карачаево-балкарский героический эпос. М., 2004. Т. 1. 288 с.
- Дзарахова З.М.-Т. Об этикете ингушского шуточного сватовства “зоахалол” // Нравы, традиции и обычаи народов Кавказа. Пятигорск, 1997. С. 57–61.
- Дзаттиаты Р.Г. Культура позднесредневековой Осетии. Владикавказ, 2002. 434 с.
- Дземидок Б. О комическом. М., 1974. 223 с.
- Дзидзигури Ш.В. Грузинские варианты нартского эпоса. Тбилиси, 1971. 108 с.
- Дзидзоев В.Д. Осетия в системе взаимоотношений народов Кавказа в XVII – начале XX в. (историко-этнологическое исследование). Владикавказ, 2001. 222 с., ил.
- Динник Н.Я. Горы и ущелья Кубанской области // ЗКОРГО. Тифлис, 1884. Вып. 1. Кн. 13. С. 307–363.
- Динник Н.Я. Современные и древние ледники Кавказа // ЗКОИРГО. Тифлис, 1890. Вып. 1. Кн. 4. С. 182–416.
- Диодор Сицилийский. Историческая библиотека. Книга II: Латышев В.В. Известия древних писателей о Скифии и Кавказе // ВДИ. 1947. № 4. С. 169–292.
- Диодор Сицилийский. Историческая библиотека / пер. с древнегреч., авт. ст., коммент. и указ. О.П. Цыбенко. М., 2000. 222 с.
- Длужневская Г.В. Еще раз о “Кудыргинском валуне”. (К вопросу об иконографии Умай у древних тюрков) // ТС. 1974. М., 1978. С. 230–237.
- Дмитриев Н.К. Строй тюркских языков. М., 1962. 608 с.
- Добролюбский А.О. Кочевники Северо-Западного Причерноморья в эпоху Средневековья. Киев, 1986. 140 с.
- Доброумов Л. Птица Симург. Легенды и сказания о Кавказских Минеральных Водах. Пятигорск, 1928. 44 с.
- Доде З.В. Костюмы персонажей Кыфарской гробницы // Аланская гробница XI в. Ставрополь, 1994. С. 36–50.
- Доде З.В. Средневековый костюм народов Северного Кавказа: Очерки истории. М., 2001. 136 с.
- Документальная история образования многонационального государства Российского: В 4 кн. М., 1998. Кн. 1: Россия и Северный Кавказ в XVI–XIX вв. / ред. Г.Л. Бондаревский, Г.Н. Колбая. 725 с.
- Документы по истории Балкарии 40–90 гг. XIX века / сост. Е.О. Крикунова. Нальчик, 1959. 262 с.
- Дорн Б.А. Каспий: О походах древних руссов в Табаристан с дополнительными сведениями о других набегах их на побережье Каспийского моря. СПб., 1875.
- Древнетюркский словарь. Л., 1969. 679 с.
- Дроздовский А.И. Краткий медико-топографический очерк Кабардинского округа Терской области // Медицинский сборник. Тифлис, 1870. 67 с.
- Дрягин Н.М. Анализ нескольких карачаевских сказаний о борьбе нартов с еммечь // Яфетический сборник. Л., 1930. Вып. 6. С. 18–34.
- Дрягин Н.М. Любовные мотивы нартского эпоса горцев Северного Кавказа // Тр. Ин-та языка и мышления АН СССР. Л., 1932. Т. 2. С. 183–199.
- Дубянский В.В. На Эльбрус по Баксану. Пятигорск, 1911.
- Дудникова Г.П. История костюма. Ростов н/Д, 2003. 448 с.

- Дыбо А.В. Хронология тюркских языков и лингвистические контакты ранних тюрков // Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык – основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка. М., 2006. 908 с.
- Дьячков-Тарасов А.Н. Заметки о Карачае и карачаевцах // СМОМПК. Тифлис, 1898. Вып. 25. С. 49–91.
- Дьячков-Тарасов А.Н. В горах Большого и Малого Карачая // СМОМПК. Тифлис, 1900. Вып. 28. 167 с.
- Дьячков-Тарасов А.Н. Социальные формации Карачая и их современная экономическая мощь // Зап. Северо-Кавказского горского НИИ. Ростов н/Д, 1928. Т. 1. С. 137–179.
- Дюбуа де Монпере Ф. Путешествие по Кавказу к черкесам и абхазам, в Колхидию, Грузию, Армению и в Крым // АБКИЕА. Нальчик, 1974. С. 435–457.
- Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. М., 1976. 283 с.
- Евреинов Н.Н. Азazel и Дионис. Л., 1924. 204 с., ил.
- Егорова Л.П. Изучение фольклора народов Карачаево-Черкесии. Ставрополь, 1964. 78 с.
- Жигульский К. Праздник и культура. М., 1985. 336 с., ил.
- Жирмунский В.М. Легенда о призвании певца // Исследования по истории культуры народов Востока. М.; Л. 1960. С. 185–195.
- Жирмунский В.М. Ритмико-синтаксический параллелизм как основа древнетюркского народного эпического стиха // ВЯ. М., 1964. № 4. С. 3–25.
- Жирмунский В.М. Некоторые проблемы теории тюркского народного стиха // ТС. М., 1970. С. 65–74.
- Жирмунский В.М. Тюркский героический эпос. Л., 1974. 727 с.
- Жирмунский В.М. Легенда о призвании певца // Жирмунский В.М. Сравнительное литературоведение: Восток и Запад. Л., 1979. С. 397–407.
- Журтубаев Х.Ч. Балкарские и карачаевские фамилии. Нальчик, 1999. 68 с.
- Забудский Н. Военно-статистическое обозрение Российской империи. Ставропольская губерния. СПб., 1851. 274 с. с прил.
- Загадочный мир народов Кавказа. Записки из архивов Эдинбургского миссионерского общества и других источников конца XVIII–XIX веков. Нальчик, 2000.
- Закон Кыргызской Республики “О государственном языке Кыргызской Республики” от 12 февраля 2004 г. // Электронный ресурс: www.president.kg
- Закон Республики Казахстан “О языках в Республике Казахстан” от 11 июля 1997 г. № 151 // Электронный ресурс: www.parlam.kz
- Записки Восточно-Сибирского отдела Русского географического Общества по этнографии. Иркутск, 1890. Т. 1. Вып. 2.
- Записки Императорского Русского географического общества. 1864 год. Кн. 1: Население Северо-Западного Кавказа в три эпохи его колонизации Русскими в 1841, 1860 и 1868 годах (с 3-я картами) и др. / изд. под ред. К.Н. Бестужева-Рюмина. СПб., 1864. 211+146+46+50+26+28 с., 3 л. карт.
- Захаревич Е. Легенда об озере Чирик-кель // Терские ведомости. 1897. № 24.
- Захаров И.В., Ходжаева Р.Д. Казахская национальная одежда (XIX–XX вв.). Алма-Ата, 1979. 178 с.
- Заходер Б.Н. Каспийский свод сведений о Восточной Европе // Мир Гумилева. Открытие Хазарии. М., 1996. Вып. 6. С. 122–125.
- Зеленин Д. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л. 1937. 78 с.
- Зеленский Ю.В. Проблемы датировки половецких погребений степного Прикубанья // Город и степь в контактной евро-азиатской зоне. М., 2006. С. 135, 136.
- Земцовский И.И. Семасиология музыкального фольклора (методологические предпосылки) // Проблемы музыкального мышления. М., 1974. 177–206.

- Земцовский И.И.* К проблеме взаимосвязи календарной и свадебной обрядности славян // Фольклор и этнография: обряды и обрядовый фольклор. Л., 1974. С. 147–154.
- Земцовский И.И.* Методика календарных песен. Л., 1975. 224 с.
- Земцовский И.И.* Лирика как феномен // Песенная лирика устной традиции. СПб., 1994. С. 9–22.
- Зубов П.* Картина Кавказского края, принадлежащего России и сопредельных ему земель // Русские авторы XIX в. о народах Центрального и Северо-Западного Кавказа. Нальчик, 2001. Т. II. С. 9–60.
- Зуев Ю.А.* Ранние тюрки. Очерк истории и идеологии. Алматы, 2002. С. 285.
- Ибн Русте.* Книга драгоценных камней / пер. Н.А. Караулов // СМОМПК. Тифлис, 1903. Вып. XXXII. С. 51.
- Ибрахим Эфенди Печеви.* История / пер. З.М. Бунятов. Баку, 1988. 98 с.
- Иваненков Н.С.* Карачаевцы // ИОЛИКО. Екатеринбург, 1912. Вып. 5. С. 29–39.
- Иванюков И., Ковалевский М.М.* У подошвы Эльбурса // Вестник Европы. СПб., 1886. Т. 1, кн. 1. С. 83–112; кн. 2. С. 553–580.
- Иврит-русский: иллюстрированный словарь для детей.* Москва; Тель-Авив, 1991. 222 с.
- Иерусалимская А.А.* Аланский мир на “Шёлковом пути” (Мошевая балка – историко-культурный комплекс VIII–IX вв.) // Культура Востока. Древность и раннее Средневековье. Л., 1978. С. 151–162.
- Иерусалимская А.А.* Кавказ на Шелковом пути. СПб., 1992. 72 с.
- Иессен А.А.* Археологические памятники Кабардино-Балкарии // МИА. М.; Л. 1941. Вып. 3.
- Ижаев М.М.* К проблеме расселения карачаевцев в позднем средневековье (по данным топонимики Зеленчукского и Урупского районов КЧР) // Культурно-историческая общность народов Северного Кавказа и проблемы гуманизации межнациональных отношений на современном этапе. Черкесск, 1999. С. 58–63.
- Из адыгского нартского эпоса.* Нальчик, 1987. 106 с.
- Из документальной истории кабардино-русских отношений / сост. Х.М. Думанов.* Нальчик, 2000. 479 с.
- Из нового списка географии, приписываемой Моисею Хоренскому / пер. К. Патканова // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1883. Март. С. 30.*
- Известия Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии, состоящего при Императорском Московском университете. М., 1894. Вып. LXXXV.*
- Известные люди Карачаево-Черкесии (Краткий биографический словарь).* Черкесск, 1997. 236 с.
- Извлечение из отчета об осмотре казенных свободных земель нагорной полосы между рр. Тебердой и Белой // ССКГ. Тифлис, 1870. Вып. 4.*
- Иляков Ил.* Зулкарней и княжна Самча. (Горская легенда о замке “Коварство и любовь”) // “Пятигорское эхо”. 1912. № 64.
- Иляков Ил.* Бекир и Зуна, или “Воля Аллаха”. (Легенда из жизни горских татар) // “Пятигорское эхо”. 1913. № 7.
- Иляков Ил.* Кара Аллаха. (Тебердинская легенда) // “Пятигорское эхо”. 1914. № 77. С. 3, 4.
- Инал-ипа Ш.Д.* Абхазы (историко-этнографические очерки). Сухуми, 1965. 694 с.
- Инал-Ипа Ш.Д.* Исторические корни древней культурной общности кавказских народов // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. Сухуми, 1969. С. 30–68.
- Инал-Ипа Ш.Д.* Памятники абхазского фольклора. Сухуми, 1977. 200 с.
- Информация Управления Федеральной миграционной службы России по КБР от 27.03.2013 г. // Электронный ресурс: [www. Ufmskbr.ru](http://www.Ufmskbr.ru)*

- Иоанн Царевич Багратион*. Описание Карталинии и Кахетии. Тбилиси, 1986. 76 с. (на груз. яз.).
- Ионе Г.И.* Верхне-Чегемские памятники VI–XIV вв. // УЗКБНИИ. Нальчик, 1963. Т. XIX.
- Иордан*. О происхождении и деянии гетов. СПб., 1997. 946 с.
- Иосафат Барбаро*. Путешествие в Тану // Библиотека иностранных писателей о России. СПб., 1836. Т. I.
- Исследования по сравнительной грамматике тюркских языков. М., 1955–1963. Ч. I–IV.
- Историческое развитие лексики тюркских языков. М., 1961. 466 с.
- История Агван Моисея Каганткатваца, писателя X века. СПб., 1861. С. 80, 81.
- История всемирной литературы: В 4 т. М., 1983–1985. Т. 2.
- История Кабардино-Балкарской Республики в трудах Т.Н. Кокиева / сост. Г.Х. Мамбетов. Нальчик, 2005. 904 с.
- История Кабардино-Балкарской АССР с древнейших времен до Октябрьской Социалистической революции: В 2 т. М., 1967. Т. 1. 432 с., ил., карты.
- История многовекового содружества: К 450-летию союза и единения народов Кабардино-Балкарии и России. Нальчик, 2007. 720 с.
- История народов Северного Кавказа с древнейших времен до конца XVIII в. / ред.: Б.Б. Пиотровский. М., 1988. Т. 1. 543 с.; 1988. Т. 2. 659 с.
- История: памятники средневековой истории народов Центральной и Восточной Европы / ред. Ф. Симокатта. М., 1957. 224 с.
- История Северо-Осетинской АССР. М., 1959. Т. 1. 528 с.
- История Северо-Осетинской АССР: С древнейших времен до наших дней: В 2 т. Орджоникидзе, 1987. Т. 1. 529 с.
- Кабардино-русские отношения в XVI–XVIII вв.: Документы и материалы. М., 1957. Т. 1. (XVI–XVII вв.) / ред. Е.Н. Кушева, Т.Х. Кумыков; сост. Е.Н. Кушева, Н.Ф. Демидова, А.М. Персов, 1957. 446 с.; т. 2 (XVIII в.) / сост. В.М. Букалова. М., 1957. 409 с.
- Кабардинский фольклор / ред. Г.И. Бройдо. М.; Л. 1936. 582 с.
- Кабо В.Р.* Синкретизм первобытного искусства // Ранние формы искусства, 1972. С. 278.
- Кабузан В.М.* Население Северного Кавказа в XIX–XX вв. Этностатистическое исследование. СПб., 1996. 220 с.
- Кавказ. История, народы, культура, религии. М., 2007. 391 с.
- Казиева Н.М.* О литературном наследии шейха А. Дудова-Бухарского // Карачаевцы и балкарцы: этнография, история, археология. М., 1999. С. 347, 348.
- Казиева А.М.* Художественные традиции в северокавказской поэзии XIX–XX веков: этнокультурные факторы и контекст. М., 2003. 398 с.
- Кайтмазов А.* Сказания о нартах // СМОМПК. Тифлис, 1889. Вып. 7. Отд. 2. С. 3–36.
- Каланкатуаци М.* История страны алуанк / пер. с древнеарм., авт. предисл. и коммент. Ш.В. Смбалян. Ереван, 1984. 258 с.
- Калоев Б.А.* Осетины. Историко-этнографические исследования. М., 1971. 357 с.
- Калоев Б.А.* Осетино-балкарские этнографические параллели // СЭ. М., 1972. № 3. С. 20–30.
- Калоев Б.А.* М.М. Ковалевский и его исследования горских народов Кавказа. М., 1979. 203 с.
- Калоев Б.А.* Земледелие народов Северного Кавказа. М., 1981. 247 с.
- Калоев Б.А.* Скотоводство народов Северного Кавказа (с древнейших времен до начала XX века). М., 1993. 231 с.
- Камбаров Т.Т.* Очерк истории осетинского языка. Владикавказ, 2006. 463 с.

- Каменцева Е.И.* Меры длины в первой половине XVIII в. // История СССР. М., 1962. № 4. С. 127.
- Каминский В.Н.* Раннесредневековые аланские катакомбы на Средней Кубани // Вопросы археологии и этнографии Северной Осетии. Орджоникидзе, 1984. С. 5–21.
- Караева А.И.* О фольклорном наследии карачаево-балкарского народа. Черкесск, 1961. 79 с.
- Караева А.И.* Очерк истории карачаевской литературы. М., 1966. 320 с.
- Караева З.Б.* Языковое строительство и национальные литературы // Социальный образ жизни и языковые отношения в Карачаево-Черкесской автономной области. Черкесск, 1985. С. 209–220.
- Караева З.Б., Караева Л.Б.* Исторические этапы развития переводческой традиции // Современный литературный процесс. Проблемы историзма. Черкесск, 1989. С. 111–119.
- Караева З.Б.* Проблемы соотношения истории и современности в литературах Карачаево-Черкесской автономной области // Современный литературный процесс. Проблемы историзма. Черкесск, 1989. С. 43–53.
- Караева З.Б.* Художественный мир Исмаила Семенова. М., 1997. 214 с.
- Караева З.Б.* Персоналии: Исмаил Семенов, Азрет Уртенов, Халимат Байрамукова // Литературы народов России, XX век. М., 2006.
- Каракетов М.Д., Л.И. Лавров* – исследователь этнокультурной истории карачаевцев и балкарцев // Краткое содержание докладов Лавровских (Среднеазиатско-Кавказских) чтений, 1993 г. СПб., 1994. С. 83, 84.
- Каракетов М., Чеснов Я.* Рец. на кн.: Смоляк С. Шаман: личность, функции, мировоззрение (народы Нижнего Амура). М., 1991 // ЭО. М., 1994. № 3. С. 170–173.
- Каракетов М.Д.* Из традиционной обрядово-культурной жизни карачаевцев / ред. чл.-корр. РАН С.А. Арутюнов. М., 1995. 344 с.
- Каракетов М.Д.* Из опыта исследования потестарно-политической культуры народов Северного Кавказа. М., 1997. 125 с.
- Каракетов М.Д.* Хазарско-иудейское наследие в традиционной культуре карачаевцев // Вестник Еврейского университета в Москве. М.; Иерусалим, 1997. С. 103–110.
- Каракетов М.Д.* Миф и функционирование религиозного культа в заговорно-заклинательном ритуале карачаевцев и балкарцев / ред. акад. В.Н. Топоров. М., 1999. 287 с.
- Каракетов М.Д.* Карачаево-балкарский фольклор // Карачаевцы и балкарцы: язык, этнография, археология и фольклор. М., 2001. С. 311–429.
- Каракетов М.Д.* Карачай и Балкария в XVIII–XIX вв. М., 2004. 644 с.
- Каракетов М.Д.* От вооруженных столкновений до брачных связей: из жизни северокавказских элит в XVII–XIX вв. // Диаспоры. 2004. № 4. С. 106–138.
- Каракетов М.Д.* Сословие чанков, тумачанков и тумов в социальной структуре карачаево-балкарских обществ (конец XVIII–XIX в.) // Исторический вестник ИГИ КБР; КБНЦ РАН. Нальчик, 2005. Вып. 1. С. 145–171.
- Каракетов М.Д., Адильхан Адиль-оглу, Аликберов А.К., Бадерхан Фасих.* Из карачаевских генеалогий, записанных в XIX в. // Генеалогия народов Кавказа. Владикавказ, 2010. Вып. II. С. 141–154.
- Караулов И.А.* Краткий очерк грамматики горского языка “болкар” // СМОМПК. Тифлис, 1913. Вып. 42. Отд. 3. С. 1–60.
- Караулов Н.А.* Болкары на Кавказе // СМОМПК. Тифлис, 1908. Вып. № 38. Отд. 1. С. 131–150.
- Караулов Н.А.* Сведения арабских географов IX и X вв. по Р. Хр. о Кавказе, Армении и Азербайджане // СМОМПК. Тифлис, 1908. Вып. 38. Отд. 1. С. 1–130.

- Карачаево-балкарская диаспора в Турции и странах Ближнего Востока // Адыгская и карачаево-балкарская зарубежная диаспора: история и культура. Нальчик, 2000. С. 70–98.
- Карачаево-балкарские деятели культуры конца XIX – начала XX века. Избранное / сост., авт. предисл., ст. и коммент. Т.Ш. Биттирова: В 2 т. Нальчик, 1993–1996. Т. 1. 1993. 264 с.; Т. 2. 1996. 248 с.
- Карачаево-балкарские сказки, легенды, предания: В 2 т. / сост., авт. предисл. Т.М. Хаджиева. Нальчик, 1999. Т. 1. 472 с.; 2003. Т. 2. 474 с.
- Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях / сост., авт. вступ. ст. и коммент. А.И. Алиева; ред. Т.М. Хаджиева. Нальчик, 1983. 432 с.
- Карачаево-балкарско-русский словарь: около 30 000 слов / сост. С.А. Гочияева, Х.И. Суюнчева; ред. Э.Р. Тенишев, Х.И. Суюнчева. М., 1989. 832 с.
- Карачаевцы: Историко-этнографический очерк / ред. И.М. Шаманов, В.П. Невская, Е.Н. Студенецкая; ред. Л.И. Лавров. Черкесск, 1978. 336 с., ил.
- Карачаевцы. Выселение и возвращение (1943–1957) // Материалы и документы. Черкесск, 1993. 176 с.
- Карачаевцы и балкарцы: язык, этнография, археология, фольклор. М., 2001. 430 с.
- Карачайлы (Хубиев) И. Сатирические песни Карачая // Газ. Советский Северный Кавказ. 1930. № 1.
- Кардави Ю. Дозволенное и запретное в исламе // Шейх Юсуф Кардави. М., 2007. 352 с.
- Карпов Ю.Ю. “Вольные” общества Северного Кавказа в XVIII – первой половине XIX века (к вопросу о роли патриархально-родовых и общинных институтов в процессе формирования раннеклассовых отношений): Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1984. 219 с.
- Карпов Ю.Ю. Народные собрания и старшины “вольных” обществ Северной Осетии в XVIII – первой половине XIX в. // Археология и традиционная этнография Северной Осетии. Орджоникидзе, 1985. С. 102–118.
- Каскабасов С.А. Театральные элементы в казахских обрядах и играх // Фольклорный театр народов СССР. М., 1985. С. 115–137.
- Кастанье И.А. Надгробные сооружения киргизских степей. Оренбург, 1911.
- Катакомбные культуры Северного Кавказа. Орджоникидзе, 1981. 101 с.
- Кауфман Й. Религия древнего Израиля. Базисная идея / сост. Б. Шварц. М., 1997.
- Кашибадзе В.Ф. Кавказ в этноисторическом пространстве Евразии. Одонтологическое исследование. Ростов н/Д, 2006. 311 с.
- Керефов Б.М. Чегемский курган-кладбище сарматского времени // Археологические исследования на новостройках Кабардино-Балкарии. 1972–1979. Нальчик, 1985. Т. 2. С. 135–259.
- Керефов Б.М. Памятники сарматского времени Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1988. 214 с.
- Кефир // Брокгауз Ф., Ефрон И. Энциклопедический словарь. СПб., 1895. Т. 15. С. 36.
- Кешев А.-Г. (Каламбий). Характер адыгских песен // “Терские ведомости”. 1869. № 13, 14, 18.
- Кидирниязов Д.С. Ногайцы Северного Кавказа и их взаимоотношения с Россией в XVIII веке. Махачкала, 2000. 138 с.
- Кидирниязов Д.С. Ногайцы в XV–XVIII вв. Проблемы политических, экономических и культурных взаимоотношений с сопредельными странами и народами. Махачкала, 2000. 415 с.
- Кипиани М.З. От Казбека до Эльбруса: Путевые заметки о нагорной полосе Терской области // Терские ведомости. Владикавказ, 1884. № 15. 47 с.

- Кипиани М.З.* Пять горских обществ Большой Кабарды, или Таули // Терские ведомости. Владикавказ, 1884. № 40. С. 43–47.
- Кипкеева З.Б.* Карачаево-балкарская диаспора в Турции. Ставрополь, 2000. 184 с.
- Кипкеева З.Б.* Народы Северо-Западного и Центрального Кавказа: миграции и расселение (60-е годы XVIII в. – 60-е годы XIX в.). М., 2006. 360 с., ил.
- Кипкеева З.Б.* Северный Кавказ в Российской империи: народы, миграции, территории. Ставрополь, 2008. 432 с.
- Киреев А.Н.* Башкирский народный героический эпос. Уфа, 1970. 302 с.
- Кириченко Н.И.* Песня об Аймуше и его брате Мазуле. (Из карачаевских сказаний) // КОВ. 1897. № 205. 21 сент. С. 3, 4.
- Кириш А.А.* Очерк развития сыроварения у казаков и горцев Кавказа // Кавказские областные ведомости. Екатеринодар, 1883. № 44.
- Клапрот Г.-Ю.* Описание поездок по Кавказу и Грузии в 1807 и 1808 годах. Нальчик, 2008. С. 235–280.
- Климов Г.* Этимологический словарь картвельских языков. М., 1964. 306 с.
- Клочков И.* Храбрость и самопожертвование // Свободный Карачай. 1942. № 30.
- Кляшторный С.Г.* Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // ТС. 1977. М., 1981. С. 117–138.
- Кляшторный С.Г.* Древнетюркская цивилизация, диахронические связи и синхронические аспекты // СТ. Баку, 1987. № 3. С. 59.
- Кляшторный С.Г.* Государства татар в Центральной Азии (дочингисова эпоха) // Mongolica: К 750-летию “Сокровенного сказания”. М., 1993. С. 139–147.
- Книга моего деда Коркута. М., 1962. 299 с.
- Кобычев В.П.* Поселения и жилища народов Северного Кавказа в XIX–XX в. М., 1982. 195 с.
- Ковалевская В.Б.* К изучению орнаментики наборных поясов VI–IX в.в. как знаковой системы // Статистико-комбинаторные методы в археологии. М., 1970. С. 144–155.
- Ковалевская В.Б.* Башкирия и евразийские степи IV–IX веков: по материалам поясных наборов // Проблемы археологии и древней истории угров. М., 1972. С. 95–118.
- Ковалевская В.Б.* Северокавказские древности // Археология СССР. Т. I: Степи Евразии в эпоху Средневековья. М., 1981. С. 83–97.
- Ковалевская В.Б.* Кавказ и аланы. М., 1984. 192 с.
- Ковалевский М.М.* Поземельные и сословные отношения у горцев Северного Кавказа // Русская мысль. М., 1883. Вып. 12. С. 137–154.
- Ковалевский М.* Современный обычай и древний закон. М., 1886. Т. II. 410 с.
- Ковалевский М.М.* Поклонение предкам у кавказских народов // Вестник всемирной истории. М., 1902. № 3. С. 1–17.
- Ковалевский С.А.* Книга Ахмеда ибн Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 годах. Харьков, 1956. 345 с.
- Коваленко А.П.* Приключения путеводной стрелки. М., 1991. 172 с.
- Козенкова В.И.* Кобанская культура Кавказа // Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. М., 1989. С. 252–267.
- Койчуев А.Д.* Карачаевская автономная область в годы Великой Отечественной войны 1941–1945. Ростов н/Д, 1998. 483 с.
- Кокиев Г.А.* Материалы по истории Осетии (XVIII в.) // ИСОНИИ. Орджоникидзе, 1934. Т. 6. 345 с.
- Кокиев Г.А.* Крестьянская реформа в Северной Осетии. Орджоникидзе, 1940. 223 с.
- Кокиев Г.А.* К вопросу о происхождении и времени расселения балкарцев и карачаевцев на нынешней территории // Газ. Социалистическая Кабардино-Балкария. Нальчик, 1941. 28–30 янв.
- Коковцев Л.И.* Еврейско-хазарская переписка X века. Л., 1932. 134 с.

- Коков Д.Н., Шахмурзаев С.О. Балкарский топонимический словарь. Нальчик, 1970.
- Колева Т.А. Болгары // Календарные обычаи и обряды стран Западной Европы. Весенние праздники. М., 1977. С. 274–295.
- Колесников В.Н. Нужды Карачая // КОВ. 1895. № 265.
- Колчин Б.А. Черная металлургия и металлообработка в Древней Руси (домонгольский период). М., 1953.
- Коновалова И.Г. Ал-Идриси о странах и народах Восточной Европы. М., 2006. 328 с.
- Коновалова И.Г. Восточная Европа в сочинениях арабских географов XIII–XIV вв. М., 2009. 223 с.
- Корзун В.Б. Фольклор горских народов Северного Кавказа. Грозный, 1966. 203 с.
- Константин Багрянородный. Об управлении империей / ред.: Г.Г. Литаврин, А.П. Новосельцев. М., 1991. 496 с.
- Константинов В. Сочи – Кисловодск // Кавказский горный клуб (печатается по постановлению Общего собрания Кавказского горного клуба). СПб., 1905. Вып. I. 41 с.
- Конституция Кыргызской Республики от 21 октября 2007 г. // Электронный ресурс: www.president.kg
- Конституция Республики Казахстан от 30 августа 1995 г. // Электронный ресурс: www.parlam.kz
- Корев С. Олимпиада искусств горских народов Северного Кавказа // За пролетарскую музыку. 1932. № 2. С. 15–18.
- Корнилов Е.А. Советская печать Дона и Северного Кавказа. 1917–1925: Историческая типология. Ростов н/Д, 1984. 176 с.
- Коробов Д.С. Социальная организация алан Северного Кавказа IV–IX вв. СПб., 2003. 379 с.
- Косвен М.О. Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке // Кавказский этнографический сборник. М., 1955. Т. 26. С. 265–374.
- Косвен М.О. Очерки истории первобытной культуры. М., 1957. 240 с.
- Косвен М.О. Этнография и история Кавказа. М., 1961. 258 с.
- Косвен М.О. Семейная община и патронимия. М., 1963. 219 с.
- Костюм народов Средней Азии. М., 1979. 239 с.
- Кочиев Р.С. Закавказье и Северный Кавказ // Этническая одонтология СССР. М., 1979. С. 114–149.
- Крепостные в Кабарде и их освобождение // ССКГ. Тифлис, 1869. (1992). Вып. 1. С. 23. Репринт.
- Крестьянская реформа в Кабарде: Документы по истории освобождения зависимых сословий в Кабарде в 1867 году / сост. Кокиев. Нальчик, 1947. 272 с.
- Крупнов Е.И. Древняя история Северного Кавказа. М., 1960. 521 с.
- Крупнов Е.И. О времени формирования основного ядра нартского эпоса у народов Кавказа // Сказания о нартах: Эпос народов Кавказа. М., 1969. С. 15–30.
- Крупнов Е.И. Об уточненной датировке и периодизации кобанской культуры // СА. М., 1969. № 1. С. 13–19.
- Кубанов А.Х. Некоторые сведения из истории народов Северного Кавказа из книги Иоганна Шильтбергера “Путешествие по Европе, Азии и Европе с 1394 по 1427” // Вопросы археологии и истории Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1991. С. 87, 88.
- Кубанов А.Х. Ассия и Асгард на Кавказе, или по следам Т. Хейердала. Очерки и заметки. М., 2004. 335 с.
- Кубанский сборник. Екатеринодар, 1910. Т. XV. С. 301.
- Кубарев Г.В. Культура древних тюрков Алтая: (по материалам погребальных памятников). Новосибирск, 2005. 400 с.
- Кудаев М.Ч. Карачаево-балкарский свадебный обряд. Нальчик, 1988. 128 с.
- Кудаев М.Ч. Древние танцы балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1997. 144 с.

- Кудаев М. Ч. Карачаево-балкарская этнохореография и символика. Нальчик, 2003.
- Кудаев М. Ч. Культурное наследие балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 2012. 280 с.
- Кудашев В. Н. Исторические сведения о кабардинском народе. 2-е изд. / Вступ. ст., подг. текста и ред. Т. Х. Кумыкова. Нальчик, 1991. 190 с.
- Кузеев Р. Г. Происхождение башкирского народа. М., 1974. 228 с.
- Кузнецов В. А. Полный научный отчет Северо-Кавказской экспедиции 1957 года о работах в Чечено-Ингушской и Северо-Осетинской АССР. Б. м. 1958.
- Кузнецов В. А. К вопросу о позднеаланской культуре Северного Кавказа // Советская археология. 1959. № 2. С. 97–118.
- Кузнецов В. А. Наземные гробницы на реке Кривой в Ставропольском крае // КСИИМК. М., 1959. Вып. 76. С. 83–89.
- Кузнецов В. А. Змейский катакомбный могильник (по раскопкам 1957 г.) // Материалы по археологии и древней истории Северной Осетии. Орджоникидзе, 1961. Вып. I. С. 62–135.
- Кузнецов В. А. Аланские племена Северного Кавказа // МИА. М., 1962. № 106. 162 с.
- Кузнецов В. А. Исследования Змейского катакомбного могильника в 1958 г. // Материалы и исследования по археологии СССР. 1963. № 114. С. 9–47.
- Кузнецов В. А. Надписи Хумаринского городища // СА. М., 1963. № 1. С. 298–305.
- Кузнецов В. А. Алания в X–XIII вв. Орджоникидзе, 1971. 247 с.
- Кузнецов В. А. Аланы и тюрки в Верховьях Кубани (о новой концепции истории алан Северного Кавказа) // Археолого-этнографический сборник КБНИИ. Нальчик, 1974. Вып. I. С. 76–94.
- Кузнецов В. А. В верховьях Большого Зеленчука. М., 1977. 167 с.
- Кузнецов В. А. Зодчество феодальной Алании. Орджоникидзе, 1977.
- Кузнецов В. А. Христианство в Алании до X в. // ИЮОНИИ. Тбилиси, 1978. Вып. XXIII. С. 25–36.
- Кузнецов В. А. Актуальные вопросы истории средневекового зодчества Северного Кавказа // Северный Кавказ в древности и Средние века. М., 1980.
- Кузнецов В. А. Очерки истории алан. Орджоникидзе, 1984. 301 с.
- Кузнецов В. А. Христианство на Северном Кавказе до XV в. Владикавказ, 2002. 160 с.
- Кузнецов В. А. В верховьях Большого Зеленчука / отв. ред. С. Н. Парамонов. Пятигорск, 2008. 239 с., ил.
- Кузнецова А. Я. Народное искусство карачаевцев и балкарцев. Нальчик, 1982. 176 с.
- Кузьмина Е. Н. Женские образы в героическом эпосе бурятского народа. Новосибирск, 1980. 160 с.
- Кулешов П. Н. Породы грубошерстных овец. М., 1913. 87 с.
- Кулиев К. Так растет и дерево. М., 1975. 463 с.
- Кулиев К. Ш. Свет мудрости // Так сказали мудрецы. Пословицы, поговорки Кабардино-Балкарии. Нальчик, 1985. С. 5–12.
- Кулиев К. Ш. Песни горцев // Поэт всегда с людьми. М., 1986.
- Кулиева Ж. К. Я жил на этой земле... // Кайсын Кулиев. Портрет в документах. Нальчик, 1999. 512 с.
- Кумекоев Б. Е. К открытию расселения куманов на территории Казахстана: (по материалам средневековых арабских историков) // Взаимодействие кочевых культур и древних цивилизаций. Алма-Ата, 1987. С. 174–176.
- Кумыков Т. Х. Социально-экономические отношения и отмена крепостного права в Кабарде и Балкарии (1800–1869 гг.). Нальчик, 1959. 172 с.
- Кунижева Л. З. Семейная обрядность // Абазины: Историко-этнографический очерк. Черкесск, 1989. С. 164–181.
- Куник А. А. Примечание к кн.: Дорн Б. А. Каспий. О походах древних руссов в Табаристан // ЗИАН. СПб., 1875. Т. 26. Кн. 1. 147 с. / <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:LnNJ9Dn4bqQJ:www.disscat.com/content/razvitie-mezhgosudarst>

- Кусаева С.С. Некоторые итоги археологических раскопок могильника в станице Змейской // ИСОНИИ. Орджоникидзе, 1956. Т. XVII. С. 207–216.
- Кучмезов Б.Х. Земледельческий обряд “Гутан” у балкарцев // Нравы, традиции и обычаи народов Кавказа. Пятигорск, 1997. С. 87, 88.
- Кучмезов Б.Х. Земледелие у балкарцев // ЭО. М., 2001. № 1. С. 66–79.
- Кучмезов Б.Х. Охотничий быт и обрядность у балкарцев // ВКБИГИ. Нальчик, 2002. Вып. 9. С. 53–65.
- Кучмезова М.Ч. Земледелие и землепользование в Балкарии по обычному праву в XIX в. // ВКБНИИ. Нальчик, 1972. Вып. 6. С. 204–226.
- Кучмезова М.Ч. Имущественное и наследственное право балкарцев XIX в. // ВКБНИИ. Нальчик, 1972. Вып. 6. С. 177–190.
- Кучмезова М.Ч. Карачаево-балкарская диаспора в Турции и странах Ближнего Востока // Адыгская и карачаево-балкарская зарубежная диаспора: история и культура. Нальчик, 2000. С. 70–97.
- Кучмезова М.Ч. Соционормативная культура балкарцев: традиции и современность. Нальчик, 2003. 214 с.
- Кучукова З. Онтологический метакод как ядро этнопоэтики. Нальчик, 2005. 312 с.
- Кушева Е.Н. Русско-дагестанские отношения в XVI–XVII вв. Махачкала, 1954. 26 с.
- Кушева Е.Н. Народы Северного Кавказа и их связи с Россией (вторая половина XVI–30-е годы XVII в.). М., 1963. 372 с.
- Кущетерова Ф.Т. Воспитание семьянина в народной педагогике карачаевцев (историко-педагогическое исследование). Ставрополь, 2000. 189 с.
- Кызласов И.Л. Аскизские курганы на горе Самохвал (Хакасия) // Средневековые древности евразийских степей. М., 1980. С. 135–154.
- Кызласов И.Л. Монеты с тюркоязычными енисейскими надписями // Нумизматика и эпиграфика. М., 1984. Т. XIV.
- Кызласов И.Л. Серебряные монеты с легендами кубанского рунического письма // Проблемы археологии Кавказа / отв. ред. чл.-корр. РАН Р.М. Мунчаев, С.Н. Кореньевский. М., 2012. Вып. 1. С. 226–246.
- Кызласов Л.Р. История Тувы в Средние века. М., 1969. 210 с., ил., табл.
- Лавриков Ф.В. Периодические издания Ставрополя. 1917–1925 гг. (библиографические материалы к спецкурсу “Советская печать Дона и Северного Кавказа”. Ростов н/Д, 1991. 48 с.
- Лавров Л.И. Из поездки в Балкарию // СЭ. М., 1939. № 2. С. 175–181.
- Лавров Л.И. Об арабских надписях Кабардино-Балкарии // УЗКБНИИ. Нальчик, 1960. Вып. XVII.
- Лавров Л.И. Карачай и Балкария до 30-х годов XIX в. // КЭС. М., 1969. Т. 4. С. 55–120.
- Лавров Л.И. Альбом и макеты Д.А. Вырубова по этнографии и археологии Кабардино-Балкарии // Материальная культура и хозяйство народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана: Сборник музея антропологии и этнографии. Л., 1978. Вып. XXXIX. С. 78.
- Лавров Л.И. Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках. Ч. 1: Надписи X–XVII вв. М., 1966. 300 с.; Ч. 2: Надписи XVIII–XX вв. М., 1968. 248 с.; Ч. 3: Надписи X–XX вв. Новые находки. М., 1980. 168 с.
- Лавров Л.И. Этнография Кавказа: по полевым материалам 1924–1978 гг. Л., 1980. 224 с.
- Лавров Л.И. Избранные труды по культуре абазин, адыгов, карачаевцев, балкарцев / сост. А.Х. Абазов. Нальчик, 2009. 556 с., ил.
- Лагунов Д. Несколько слов о культурном развитии горцев Баталпашинского отдела // КОВ. Екатеринодар, 1898. № 27.

- Ладыженский А.М.* Обычное семейное право черкес // Новый Восток. 1928. № 22. 331 с.
- Ладыженский А.М.* Очерки социальной эмбриологии. Внутриродовое и междуродовое право кавказских горцев // ЗСККГНИИ. Ростов н/Д, 1928. Т. 1. С. 151–185.
- Ладыженский А.М.* Кабардинцы и балкарцы // Вестник знания. 1937. № 8. С. 37–38.
- Ладыженский А.М.* Методы этнологического изучения права // Этнографическое обозрение. М., 1995. № 4. С. 157–165.
- Ладыженский А.М.* Адааты горцев Северного Кавказа. Ростов н/Д, 2003. 219 с.
- Лайпанов К.Т. М.* Батчаев. На крыле времени. М., 1977. 124 с.
- Лайпанов К.Т.* Октябрь в Карачаево-Черкесии. 2-е изд. Черкесск, 1987. 192 с.
- Лайпанов К.Т.* Этногенетические взаимосвязи карачаево-балкарцев с другими народами. Черкесск, 2000. 80 с.
- Лайпанов Х.О.* К истории карачаевцев и балкарцев. Черкесск, 1957. 66 с.
- Лайпанов Х.О.* К вопросу о происхождении карачаевцев и балкарцев // Материалы научной сессии по проблеме происхождения балкарского и карачаевского народов. Нальчик, 1960. С. 70–80.
- Лайпанов Х.О.* К истории переселения горцев Северного Кавказа в Турцию // ТКЧНИИ. Ставрополь, 1966. Вып. 5. С. 111–130.
- Ламберти А.* Описание Колхиды // СМОМПК. Тифлис, 1913. Вып. 43. С. I–IV, 1–232.
- Ламберти А.* Описание Колхиды / пер. с ит. яз. К.Ф. Ган // Северный Кавказ в европейской литературе XIII–XVIII веков. (Издание подготовил М.В. Аталиков.) Нальчик, 2006. С. 70–73.
- Ламберти А.* Описание Колхиды, называемой теперь Мингрелией. М., 2012. 240 с. Репринт (1913 г.)
- Ланге Б.А.* Балкария и балкарцы // Газ. Кавказ. Тифлис, 1903. № 283.
- Ланпо-Данилевский С.А.* Скифские древности // Записки Отделения русской славянской археологии Русского Археографического Общества. СПб., 1887. Т. IV. С. 352–643.
- Левашева В.П.* Белореченские курганы // Тр. ГИМ. Археологический сборник. М., 1953. Т. 22. С. 166–213.
- Левитская Л.С.* Печенежский язык // БСЭ. М., 1975. Т. 19. С. 508, 509.
- Леонтович Ф.И.* Адааты кавказских горцев // Материалы по обычному праву Северного и Восточного Кавказа. Одесса, 1882. Вып. 1–2. 850 с.
- Леонтьев Г.А., Шорин П.А., Кобрин В.Б.* Ключи к тайнам КЛИО. М., 1994. 286 с.
- Леонтьев И.* Поездка к Баксанскому леднику // СМОМПК. Тифлис, 1897. Вып. 22. Отд. II. С. 119–162.
- Линден В.П.* Краткий исторический очерк былого общественно-политического и земельного строя народностей, населяющих мусульманские районы Кавказского края // Кавказский календарь на 1917 год. Тифлис, 1916. С. 261, 262.
- Линева Е.Э.* Великорусские песни в народной гармонизации. СПб., 1904. Вып. 1. XLVIII с. ++ ноты 90 с.
- Липец Р.С.* Меч из редкостной бронзы // СЭ. М., 1978. № 2.
- Липец Р.С.* Лицо волка благословенно (стадиальные изменения образа волка в тюрко-монгольском эпосе и геналогических сказаниях) // СЭ. М., 1981. № 1.
- Липец Р.С.* Образы батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М., 1984. 262 с.
- Листова Н.М.* Пища в обрядах и обычаях // Календарно-обрядовая поэзия народов зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 166.
- Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. Л., 1971. 372 с.
- Лихачев Д.С. А.М.* Панченко. “Смеховой мир” Древней Руси. Л., 1976. 204 с.
- Ложкин М.Н.* Аланы на Урупе: (археологический очерк) // Вопросы археологии и этнографии Северной Осетии. Орджоникидзе, 1984. С. 29–61.

- Лопатинский Л.Г. Предисловие к публикации А.Н. Дьячкова-Тарасова "Заметки о Карачае и карачаевцах" // СМОМПК. Тифлис, 1898. Вып. 25. С. II–VII.
- Лорд А.Б. Сказитель. М., 1994. 268 с.
- Лотман Ю.М. Куклы в системе культуры // Декоративное искусство СССР, 1978. № 2. С. 36.
- Лунин Б.В. Очерки истории Подонья-Приазовья. Кн.1. От древнейших времен до XVII ст. Ростов н/Д, 1949. 133 с.
- Львова З.Н. Стекланные бусы и браслеты из Саркела-Белой Вежи // МИА. 1959. № 75. С. 307–332.
- Львова Э.Л., Октябрьская И.В., Сагалаев А.М., Усманова М.С. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Пространство и время. Новосибирск, 1988. 224 с.
- М.Б. Лето на Кавказе // Русская мысль. М., 1904. № 2. С. 29.
- Маадай-Кара. Алтайский героический эпос. М., 1973. 474 с.
- Маврикий – император Византийский. Тактика и стратегия / пер. капитан Цыбышев. СПб., 1903. 241 с.
- Магулаева Ф.А. Становление и развитие прессы Карачая (1918–1943 гг.). Ставрополь, 2010. 288 с.
- Мазель Л.А. О мелодии. М., 1952. 300 с.
- Малкондуев Х. Историко-этнографические истоки и функции осенне-зимних календарных песен балкарцев и карачаевцев. Махачкала, 1988. С. 79–86.
- Малкондуев Х.Х. Древняя песенная культура балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 1990. 152 с.
- Малкондуев Х.Х., Сабанчиев Х.-М.А. О балкаро-карачаевском Тере // Мир культуры. Нальчик, 1990. С. 57–70.
- Малкондуев Х.Х., Сабанчиев Х.-М.А. Тере как форма организации управления в средневековой Балкарии и Карачае // Современный быт и культура народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1990. Вып. 3. С. 143–161.
- Малкондуев Х.Х. Обрядово-мифологическая поэзия балкарцев и карачаевцев. Жанровые и художественно-поэтические традиции. Нальчик, 1996. 272 с.
- Малкондуев Х.Х. Поэтика карачаево-балкарской народной лирики XVI–XIX веков. Нальчик, 2000. 319 с.
- Малкондуев Х.Х. К вопросу о самоназвании карачаевцев и балкарцев // Карачаевцы и балкарцы: язык, этнография, археология, фольклор. М., 2001. С. 110–137.
- Малкондуев Х.Х. Тёре как инструмент народного парламента и судебно-правовой системы карачаево-балкарцев // Карачаевцы и балкарцы: язык, этнография, археология, фольклор. М., 2001. С. 222–240.
- Малкондуев Х.Х. Этническая культура балкарцев и карачаевцев. Нальчик, 2001. 176 с.
- Малкондуев Х.Х. О нашествии Тимура в Центральное Предкавказье по данным фольклора и топонимики // Исторический вестник / КБИГИ; КБРНЦ РАН. Нальчик, 2005. № 2. С. 11–27.
- Малкондуев Х.Х. Песня о Кубадиевых. Поэтика сюжета // Вопросы кавказской филологии. Нальчик, 2009. Вып. 6. С. 109–129.
- Малов С.Е. Памятники древнетюркской письменности. М.; Л. 1951. 451 с.
- Мальбахов Б.К. Средневековая Кабарда. (Внутренние и внешние аспекты истории). Нальчик, 1994. 352 с.
- Маявкин Г. Балкарская легенда о творении женщины // "Терские ведомости". 1893. 23 мая. № 60.
- Маявкин Г. Конец мира или страшный суд // "Терские ведомости". 1894. № 1.
- Мамакаев М.А. Зелимхан. Грозный, 1971. 275 с.
- Мамбетов Г.Х. Из истории скотоводческого быта кабардинцев и балкарцев во второй половине XIX – начале XX в. // ВКБНИИ. Нальчик, 1973. Вып. 7. С. 36–56.

- Мамедов Ф.Г. Мемориальный комплекс в селении Джиджимли // СЭ. 1976. № 5.
- Мамиева Н. Сатана в осетинском нартском эпосе. Орджоникидзе, 1971. 164 с.
- Мамсиров Х.Б. Роль народов СССР в становлении культурно-просветительной работы в национальных областях Северного Кавказа (1926–1932 гг.) (тезисы) // Материалы научн. конф. “Молодежь и общественные науки”. Нальчик, 1983. С. 42–44.
- Мамсиров Х.Б. Модернизация культур народов Северного Кавказа в 20-е годы XX в. // На материалах Адыгеи, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкесии. Нальчик, 2004. 325 с.
- Мамукаев И.М. К этнографии и антропологии Города Мертвых // Вопросы осетинской археологии и этнографии. Орджоникидзе, 1980. Вып. 1. Т. XXXVI. С. 92–109.
- Маргулан А.Х. Архитектурные памятники в долине р. Кенгир // Вестник Академии наук Казахской ССР. Алма-Ата, 1947. № 11.
- Маремшаова И.И. Менталитет в семейных и общественных традициях: Кабарда, Балкария, Карачай. Нальчик, 1999. 236 с.
- Маремшаова И.И. Основы этнического сознания карачаево-балкарского народа. Минск, 2000. 163 с.
- Маремшаова И.И. Балкария и Карачай в этнокультурном пространстве Кавказа. Нальчик, 2003. 121 с.
- Марковин В.И. О возникновении склеповых построек на Северном Кавказе // Вопросы древней и средневековой археологии Восточной Европы. М., 1978.
- Марковин В.И. Византийская ткань с золотым шитьем из Сентинского храма // Проблемы археологии и этнографии Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1983. С. 67–76.
- Марковин В.И. Сентийский храм и его изучение // Вопросы средневековой археологии Северного Кавказа. Черкесск, 1988. С. 8–32.
- Марковин В.И., Мунчаев Р.М. Северный Кавказ. Очерки древней и средневековой истории и культуры. М., 2003.
- Марр Н.Я. Предисловие // Ониани А. Сборник сванских наименований деревьев и растений. Пг., 1917. С. 14, 15.
- Маслов А.Л. Иллюстрированное описание музыкальных инструментов, хранящихся в Дашковском этнографическом музее в Москве // Тр. музыкально-этнографической комиссии, состоящей при этнографическом отделе Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии. М., 1911. Т. II. С. 205–268.
- Мастыкова А.В. К изучению роли Кавказа в системе восточноевропейских торговых связей второй половины I тысячелетия н.э.: (по материалам салтово-маяцкой культуры) // Историко-археологический альманах. Армавир; М., 1997. Вып. 3. С. 80–86.
- Материалы исследования по балкарской диалектологии, лексике и фольклору. Нальчик, 1962. 200 с.
- Материалы научной сессии Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института по проблемам периодизации, отбора и публикации адыгейского, кабардинского, черкесского, балкарского и карачаевского фольклора. Нальчик, 1960. 140 с.
- Материалы научной сессии по проблеме происхождения балкарского и карачаевского народов. Нальчик, 1960. 335 с.
- Материалы по истории Осетии / сост. Г. Кокиев // ИСОНИИ. Орджоникидзе, 1933. Вып. 6. С. 142.
- Материалы по истории Дагестана и Чечни. Махачкала, 1940. Т. 1–3.
- Махлевич Я. Мезонин у Нарзана. Ставрополь, 1983. 192 с.
- Мелетинский Е.М. Место нартских сказаний в истории эпоса // Нартский эпос. Орджоникидзе, 1957. С. 37–81.

- Мелетинский Е.М.* Мифологический и сказочный эпос меланезийцев // Океанийский этнографический сборник. М., 1957. С. 174–212.
- Мелетинский Е.М.* Избранные статьи. Воспоминания. М., 1998. 576 с.
- Меликсет-Бек.* К истории появления гуннов в Восточном Закавказье // Докл. АН Азербайджанской ССР. Баку, 1957. Т. XIII. № 6. С. 710, 711.
- Менандр Византиец.* Продолжение истории Агафиевой / пер. с греч. яз. Спиридоном Дестунисом // Византийские историки. СПб., 1860 // http://krotov.info/05/marsel/ist_viz_06.htm
- Менгес К.Г.* Восточные элементы в “Слове о полку Игореве” / пер. с англ. яз. А.А. Алексеева; ред. А.Н. Кононов. Л., 1979. 266 с.
- Мерперт Н.Я.* Древнейшие скотоводы Волжско-Уральского междуречья. М., 1974. 152 с.
- Меч С.* Кавказ. М.; Л. 1923. 116 с.
- Мещерский Н.А.* История иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.; Л., 1958. 581 с.
- Мижаев М.И.* Мифологическая и обрядовая поэзия адыгов. Черкесск, 1973. 207 с.
- Мижаев М.И.* Образ иныжа в адыгском нартском эпосе // Вопросы фольклора народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1983. С. 42–57.
- Мизиев И.М.* Средневековые каменные ящики в Верхней Балкарии // СА. М., 1971. № 4. С. 242–249.
- Мизиев И.М.* О позднесредневековых поселениях и жилищах балкарцев и карачаевцев // Кавказ и Восточная Европа в древности. М., 1973. С. 175–178.
- Мизиев И.М.* Балкарцы и карачаевцы в памятниках истории. Нальчик, 1981. 152 с.
- Мизиев И.М.* Шаги к истокам этнической истории Центрального Кавказа. Нальчик, 1986. 182 с.
- Мизиев И.М.* Очерки истории и культуры Балкарии и Карачая XIII–XVIII вв. Нальчик, 1991. 192 с.
- Мизиев И.М.* История карачаево-балкарского народа с древнейших времен до присоединения к России // Журн. Минги-Тау. Нальчик, 1993. № 1 (53). С. 7–104.
- Мизиев И.М., Джуртубаев М.Ч.* История и духовная культура карачаево-балкарского народа. Нальчик, 1994. 215 с.
- Мизиев И.М.* Народы Кабарды и Балкарии в XIII–XVIII вв. Нальчик, 1995. 112 с.
- Мизиев И.М.* Следы на Эльбрусе. Ставрополь, 2000. 175 с.
- Миллер А.А.* Краткий отчет о работах Северокавказской экспедиции ГАИМК в 1924 и 1925 гг. // Сообщения ГАИМК. Л., 1926. Вып. 1.
- Миллер Б.В.* В Карачае // ЭО. М., 1899. Кн. 60–61. № 1–2. С. 391–398.
- Миллер Б.В.* Из области обычного права карачаевцев // ЭО. М., 1902. Кн. 52. № 1. С. 1–40; Кн. 54. № 3. С. 67–87.
- Миллер В.Ф., Ковалевский М.М.* В горских обществах Кабарды. Предание о происхождении балкарских феодалов (таубиев) // Вестник Европы. СПб., 1884. Т. 2. № 4 (апрель). С. 540–588.
- Миллер В.Ф.* Терская область. Археологические экскурсии // Материалы по археологии Кавказа. М., 1888. Вып. 1.
- Миллер В.Ф.* Кавказско-русские параллели // ЭО. М., 1891. № 4. С. 1–20.
- Миллер Вс.* Кавказско-русские параллели // Экскурсы в область русского народного эпоса I–VIII. Приложение. М., 1892.
- Миллер В.Ф.* В горских обществах Кабарды. Предание о происхождении балкарских феодалов (таубиев). Языческие обряды балкарцев. Предания о водворении среди чегемцев феодальных властителей, так называемых таубиев (горских князей) // Карачаево-балкарский фольклор в дореволюционных записях и публикациях. Нальчик, 1985. С. 106–116.
- Миллер В.Ф.* Осетинские этюды. М., 1881. Ч. I; 1882. Ч. II; 1887. Ч. III // Владикавказ, 1992. Ч. 1–3. 713 с.

- Миллер В.Ф. Терская область. Археологические экскурсии: (Извлечение) // Балкария: Страницы прошлого. Нальчик, 2006. Вып. 3. С. 93, 94.
- Милорадович О.В. Христианский могильник на городище Джулат // Материалы Института археологии. М., 1963. № 114. С. 87–107.
- Минаева Т.М. Городище Адиух в Черкесии // КСИИМК, 1955. Вып. 60. С. 113–115.
- Минаева Т.М. К истории алан Верхнего Прикубанья по археологическим данным. Ставрополь, 1971. 248 с.
- Минорский В.Ф. История Ширвана и Дербента X–XI веков. М., 1963. 265 с.
- Минх Г.Г. Проказа на юге России // Газ. Университетские известия. Киев, 1885.
- Митрофанов А.П. Музыкальное искусство горцев Северного Кавказа // Революция и горец, 1932. № 2–3. С. 111, 112.
- Мифологический словарь / ред. Е.М. Мелетинский. М., 1990. С. 523, 524.
- Мифы народов мира. М., 1980–1982. Т. 1–2. 719 с.
- Мифы народов мира. М., 1991. 671 с.
- Михайлов Г.И. Мифы в героическом эпосе монгольских народов // КСИНА. М., 1964. № 83. С. 107–119.
- Михайлов Г.И. Проблемы фольклора монгольских народов. Элиста, 1971. 235 с.
- Мищенко Г.Ф. К вопросу о царских скифах // Киевская старина. Киев, 1884. Т. 9. С. 50.
- Моков Б.М. Кабарда второй половины XVI–XVII веков. Нальчик, 2001. 142 с.
- Мошкова М.Г. Краткий очерк истории савромато-сарматских племен // Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. М., 1989. С. 153–158.
- Мровели Леонти. Жизнь картлийских царей. Извлечения сведений об абхазах, народах Северного Кавказа и Дагестана / пер. с древнегруз., пер. и коммент. Г.В. Цулая. М., 1979. 104 с.
- Мужухов М.Б. Ингуши. Страницы истории. Вопросы материальной и духовной культуры. Саратов, 1995. 128 с.
- Муратова Е.Г. Социально-политическая история Балкарии XVIII – начала XX в. Нальчик, 2007. 420 с.
- Мусукаев А.И. Из прошлого незабытого: к вопросу изучения этнографии дореволюционной Балкарии. Нальчик, 1975. 100 с.
- Мусукаев А.И. Балкарский “тухьум”: Патронимическая организация и “фамилия” в системе сельской общины. Нальчик, 1978. 172 с.
- Мусукаев А.И. О Балкарии и балкарцах. Нальчик, 1982. 184 с.
- Мусукаев А.И. Традиционное гостеприимство кабардинцев и балкарцев. Нальчик, 1990. 110 с.
- Мусукаев А.И. Народные приметы кабардинцев и балкарцев // Живая старина. Нальчик, 1991. № 1. С. 74–76.
- Мусукаев А.И., Мизиев М.И. К вопросу об идеологической общности патронимических организаций народов Кавказа // Из этнографии народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1991. С. 74–82.
- Мусукаев А.И. К истокам фамилий: предания и легенды. Нальчик, 1992. 88 с.
- Мусукаев А.И., Першиц А.И. Народные традиции кабардинцев и балкарцев. Нальчик, 1992. 240 с.
- Мусукаев А.И. Века родословий. Раздел “Этнография”. Сер. КЛИО. Нальчик, 1997. Вып. 1. 464 с.
- Мусуков Б.А. Морфологическая деривация глаголов в карачаево-балкарском языке. Нальчик, 2009. 256 с.
- Мухамадиев А.Г. Деньги, денежная терминология и денежный счет булгара в предмонгольский период // Советская археология. М., 1972. № 2. С. 63–72.
- Надеждин П.П. Кавказский край. Природа и люди. Тула, 1895. 448 с.
- Надеждин П.П. Кавказский край, природа и люди. 3-е изд. Тула, 1901. 448 с.

- Назаров П. К этнографии башкир // Этнографическое обозрение. М., 1890. № 1. С. 164–192.
- Нагоев А.Х. Средневековая Кабарда. Нальчик, 2000. 227 с.
- Налоев З.М. Этюды по истории культуры адыгов. Нальчик, 1985. 268 с.
- Налоева Е.Дж. К вопросу о государственном и политическом строе Кабарды первой половины XVIII в. // ВКБНИИ. 1972. № 6. С. 69–82.
- Народные исторические песни / авт. вступит. ст., примеч. и подг. текстов Б.Н. Путилов. М.; Л., 1962. 404 с.
- Народные песни и инструментальные наигрыши адыгов / сост. В.Х. Барагунов, З.П. Кардангушев, под. ред. Е.В. Гиппиуса. М., 1980. Т. 1. 223 с.; 1981. Т. II. 231 с.; 1986. Т. III, ч. 1. 264 с.; 1990. Т. III, ч. II. 487 с.
- Народы европейской части СССР. Сер. Народы мира: В 2 т. М., 1964. Т. 1. 984 с.; 1964. Т. 2. 918 с.
- Народы Кавказа / ред. М.О. Косвена и др.; В 2 т. М., 1960. Т. 1. 589 с.; 1962. Т. 2. 663 с.
- Народы Карачаево-Черкесии: историко-этнографические очерки / ред. В.П. Невская, И.Х. Калмыков, Е.П. Алексеева и др. Ставрополь, 1957. 152 с., ил.
- Народы Поволжья и Приуралья: историко-этнографические очерки. М., 1985. 309 с.
- Нартские песни и сказания / сост. М. Джуртубаев. Нальчик, 1992.
- Нарты: Адыгский героический эпос. М., 1974. 415 с.
- Нарты: Абазинский народный эпос. Черкесск, 1975. 335 с.
- Нарты. Героический эпос балкарцев и карачаевцев / сост. Р.А.-К. Ортабаева, Т.М. Хаджиева, А.З. Холаев; вступ. ст., коммент. и глоссарий Т.М. Хаджиевой. М., 1994. 654 с.
- Нарты. Осетинский героический эпос.: В 3 кн. Сер. Эпос народов СССР. М., 1989. Кн. 1. 591 с.; 1990. Кн. 2. 492 с.; 1991. Кн. 3. 179 с.
- Население Северо-Западного Кавказа в три эпохи его колонизации: 1841, 1860 и 1863 годах // Записки Императорского Русского Географического Общества. СПб., 1864. Кн. 1. С. 1–6.
- Нахмедов А.П. Основные пути развития тюркских народных театров // СТ. Баку, 1989. № 4. С. 55–61.
- Национальный состав, вероисповедание и владение языками в Республике Казахстан. Итоги национальной переписи населения 2009 года в Республике Казахстан // Стат. сб. / под ред. А. Смаилова. Астана, 2010.
- Невская В.П. Социально-экономическое развитие Карачая в XIX веке (дореформенный период) / ред. Х.О. Лайпанов // КЧНИИ. Черкесск, 1960. 159 с., ил., 1 л. карт.
- Невская В.П. Земельные отношения в Карачае во 2-й половине XIX в. // ТКЧНИИ. Черкесск, 1964. Вып. IV. С. 76–137.
- Невская В.П. Карачай в пореформенный период. Ставрополь, 1964. 324 с.
- Невская В.П. Карачай в пореформенный период / ред. А.В. Фадеев. Ставрополь, 1965. 324 с.
- Невская В.П. Социально-экономическое развитие Карачая и Черкесии в первой половине XIX в. // Очерки истории Карачаево-Черкесии. Ставрополь, 1967. Т. 1. С. 310–354.
- Невская В.П. Пережитки родовой общины и семейная община у карачаевцев в XIX веке // ТКЧНИИ. Нальчик, 1970. Вып. 6. С. 174–225.
- Невская В.П. Сельская община у карачаевцев в XIX веке // Социальные отношения у народов Северного Кавказа. Орджоникидзе, 1978. С. 21–46.
- Невская В.П. Сельская община у горских народов Северного Кавказа (конец XVIII – начало XX в.) // Проблемы общественной жизни и быта народов Северного Кавказа в дореволюционный период. Ставрополь, 1985. С. 22–43.
- Невская В.П. Карачай в XIX веке // Ас-алан. М., 2002. № 1(6). С. 130–484.

- Неклюдов С.Ю. Исторические взаимосвязи тюрко-монгольских фольклорных традиций и проблема восточных влияний в европейском эпосе // Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М., 1974. С. 192–274.
- Неклюдов С.Ю. Мифология тюркских и монгольских народов // ТС. М., 1981. С. 183–202.
- Неклюдов С.Ю. Героический эпос монгольских народов. М., 1984. 309 с.
- Некрылов А.Ф. Русские народные городские праздники, увеселения и зрелища (конец XIX – начало XX в.). Л., 1988. С. 54, 55.
- Нечаева Л.Г. О мавзолеях Северного Кавказа // Сборник музея антропологии и этнографии. (Материальная культура и хозяйство народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана). Л., 1978. Вып. XXXIV.
- Нечитайло А.Л. Верхнее Прикубанье в бронзовом веке. Киев, 1978. 139 с.
- Никитина Т.Н. Реставрация и консервация одежды из погребения в Кабардино-Балкарской АССР // Ежегодник. 1961 г. Государственный исторический музей. М., 1962. С. 167–174.
- Никифоров Н.Я. Аносский сборник. Собрание сказок алтайцев / примеч. Г.Н. Потанина // Зап. Западно-Сибирского отдела Императорского Русского Географического Общества. Омск, 1915. Т. XXXVII. С. 107–127.
- Никишенков А.А. Традиционный этикет народов России, XIX – начало XX в. / под ред. Ю.И. Семенова. М., 1999. 137 с.
- Новицкий В.Ф. В горах Кавказа // ИИРГО. СПб., 1903. Т. 39. Вып. IV. С. 89–148.
- Новосельцев А.П. Хазарское государство и его роль в истории Восточной Европы и Кавказа. М., 1990. 266 с.
- Новый энциклопедический словарь / ред. К.К. Арсеньев. Пг., 1914. Т. 22. С. 98, 307.
- Новый энциклопедический словарь / ред. К.К. Арсеньев. Пг., 1914. Т. 26. С. 697.
- Ногмов Ш.Б. История адыгейского народа, составленная по преданиям кабардинцев Шора-Бекмурзин-Ногмовым. Тифлис, 1861.
- Нурмагомедов К.-М. Шейх Абдуллах Бухарачы // Карачаевцы и балкарцы: Этнография, история, археология. М., 1999. С. 352, 353.
- Ногайско-русский словарь: около 15 000 слов / ред. Н.А. Баскаков. С приложением грамматического очерка, составленного Н.А. Баскаковым; сост. С.А. Калмыкова (Джанибекова). М., 1963. 562 с.
- Об уходе за новорожденными у различных народов Кавказа // Научные беседы врачей Закавказского повивального института. Тифлис, 1889.
- Овалов Э.Б. Поэма о поражении свирепого Хара Киняса в эпосе “Джангар” (Основные образы и поэтические особенности). Элиста, 1977. 79 с.
- Овсеян Р.П. История новейшей отечественной журналистики (февраль 1917 – начало 90-х годов). М., 1999. 304 с.
- Окладников А.П. Петроглифы Центральной Азии. Л., 1980. 271 с.
- Окладников А.П. История Якутии Т. 1: Прошлое Якутии до присоединения к Русскому государству // АН СССР, Ин-т языка, литературы, истории и искусства / ред. С.В. Бахрушин. Якутск, 1949. 440 с., ил., карты.
- Олеарий А. Описание путешествия в Московию и через Московию в Персию и обратно. СПб., 1906. 576 с.
- Олеарий А. Подробное описание путешествия Голштинского посольства в Московию и через Московию в Персию и обратно в 1633, 1636 и 1639 годах, составленное секретарем посольства Адамом Олеарием. СПб., 1906. 1038 с.
- Ольховский В.С., Лопатин А.П. Новопокровская стела эпохи раннего железа // Российская археология. М., 2001. № 2. С. 118.
- Описание Кавказа с кратким историческим и статистическим описанием Грузии. М., 1805.
- Оразаев Г.М.-Р. Исторические сочинения Дагестана на тюркских языках. Махачкала, 2003. Кн. 1. С. 31, 53, 82, 83.

- Оразаев Г.М.-Р.* Тюркоязычная деловая переписка на Северном Кавказе XVII–XIX вв. (Исследование, тексты и комментарии). Махачкала, 2007. 324 с.
- Орлов М.В.* Возможна ли частная земельная собственность в Карачае // ИОЛИКО. Екатеринбург, 1902. Вып. 3. С. 167–197.
- Ортабаева Р.А.-К.* Карачаево-балкарские народные песни. Традиционное наследие. Черкесск, 1977. 152 с.
- Ортабаева Р.А.* Инары как фольклорный жанр // Традиции и современность. Черкесск, 1980. С. 19–36.
- Ортабаева Р.А.* Карачаево-балкарская охотничья поэзия // Вопросы фольклора народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1983. С. 4–20.
- Ортабаева Р.А.* Джырчы и духовная жизнь общества // Роль фольклора в формировании духовной жизни народа. Черкесск, 1986. С. 68–97.
- Ортабаева Р.А.-К.* Карачаево-балкарская сказочная традиция // Традиция и современность: метод и жанр. Черкесск, 1986. С. 117–132.
- Ортабаева Р.А.-К.* Карачаево-балкарские паремии. Тематика и некоторые особенности народного исполнительства // Фольклор народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1991. С. 48–66.
- Ортабаева Р.А.* Карачаево-балкарские колыбельные песни в северо-кавказском фольклорном контексте // Карачаевцы и балкарцы: язык, этнография, археология, фольклор. М., 2001. С. 286–299.
- Ортабаева Р.А.-К., Биджиев А.М.* По следам Калай улу Аппы: Исследования и тексты. Черкесск, 1995. 190 с.
- Ортабаева Р.А.-К., Кагиева Н.М.* Калай улу и его кукольный театр // Вопросы фольклора народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1983. С. 105–123.
- Ортабаева Ф.К.* Древнейшие музыкальные жанры народов Карачаево-Черкесии // Фольклор народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1991. С. 139–149.
- Ортабаева Ф.К.* Из карачаево-балкарского музыкального фольклора // Изв. Карачаевского НИИ. Черкесск, 2010. Вып. 6. С. 49–62.
- Осетины глазами русских и иностранных путешественников / сост. Б.А. Калоев. Орджоникидзе, 1967. 319 с.
- Османов М.-З.О.* Формы традиционного скотоводства народов Дагестана в XIX – начале XX в. М., 1990. 294 с.
- Остриakov П.* Народная литература кабардинцев и ее образцы // Вестник Европы. СПб., 1879. Т. 4, кн. 8–9. С. 697–710.
- Отаров И.М.* Название одежды в карачаево-балкарском языке // Сборник исследований по карачаево-балкарскому языку. Нальчик, 1977.
- Отаров И.М.* Профессиональная лексика карачаево-балкарского языка. (На материале названия одежды и обуви). Нальчик, 1978. 108 с.
- Отчет г.г. Нарышкиных, совершивших путешествие на Кавказ (Сванетию) с археологической целью в 1867 году // ИИРАО. СПб., 1877. Вып. 4. Т. VIII.
- Очерки истории балкарского народа (с древнейших времен до 1917 г.). Нальчик, 1961. 347 с.
- Очерки истории балкарской литературы. Нальчик, 1981. 395 с.
- Очерки истории балкарской литературы / отв. ред. З.Х. Толгуров. Нальчик, 2010. 808 с.
- Очерки истории Карачаево-Черкесии. Т. 1: С древнейших времен до Великой Октябрьской революции / ред. В.П. Невская, З.А. Романовский; КЧНИИ. Ставрополь, 1967. 600 с.
- Павлов Д.М.* Искусство и старина Карачая // СМОМПК. Махачкала, 1926. Вып. 45 (отд. оттиск). Махачкала, 1927. С. 1–14.
- Памяти умершего в Ялте Ислам-бия Крым-Шамхалова // Мусульманин. 1911. № 6–7 Б.

- Памятники дипломатических сношений Московского государства с Крымской и Ногайской Ордами и с Турцией // РИО. СПб., 1884. Т. 41. 644 с.
- Памятники народного творчества осетин. Владикавказ. 1925–1927. Вып. 1–2.
- Пантюхов И.И. О народном врачевании в Закавказском крае. Тифлис, 1899.
- Пасынков Л.Н. Кустарные промыслы из шерсти на Северном Кавказе // Северо-Кавказский край. 1925. № 8. С. 68–89.
- Патканов К. Из нового списка “Географии”, приписываемой Моисею Хоренскому // Журнал Министерства народного просвещения. СПб., 1883. Ч. ССХХV. С. 21–32.
- Пейсонель М. Трактат о торговле на Черном море // АБКИЕА / под ред. В.К. Гарданова. Нальчик, 1974. С. 8–9.
- Пейсонель М. Исследование торговли на черкесско-абхазском берегу Черного моря в 1750–1762 гг. в изложении Е.Д. Фелицина. Северо-Кавказский филиал традиц. культуры МЦТК. “Возрождение”. Б.м. 1990. 36 с.
- Первая Всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. / под ред. и с предисл. Н.А. Тройницкого. СПб., Издание Центрального статистического комитета Министерства внутренних дел, 1899–1905. Кубанская область, 1905. 4. XII. 263 с.
- Перепись населения и жилищного фонда Кыргызской Республики 2009 года. Регионы Кыргызстана. Чуйская область. Бишкек, 2010. Кн. II, ч. 1 и III. С. 52–54.
- Перепись населения и жилищного фонда Кыргызской Республики 2009 года. Регионы Кыргызстана. Чуйская область. Бишкек, 2010. Кн. III в таблицах. 247 с.
- Перепись населения и жилищного фонда Кыргызской Республики 2009 года. Население Кыргызстана. Бишкек, 2010. Кн. II, ч. 1 в таблицах. 282 с.
- Перици А.И., Трайде Б. Воспитательство // Свод этнографических понятий и терминов. Социально-экономические отношения и соционормативная культура. М., 1986. С. 38–39.
- Песни горцев / сост. Э.М. Капиев. М., 1939.
- Песни далеких лет: Осетинская народная поэзия. Орджоникидзе, 1974. 191 с.
- Песни живших до нас. Из народной поэзии кабардинцев и балкарцев. Нальчик, 1966. 190 с.
- Песни Кавказа / Собраны и записаны Гр. Лобачевым. М., 1939.
- Песни маленьких горцев. Сказочки, считалки, небылицы, прибаутки народов Сев. Кавказа / пер. Н. Гребнева. М., 1965. 64 с.
- Песни народов Северного Кавказа / вступ. ст., составл. и примеч. К. Кулиева и Н. Джусойты. М., 1976. 561 с.
- Песни народов СССР / сост. А.М. Глоба. 1935.
- Петров Гр. Верховья Кубани – Карачай // КОВ. Екатеринодар, 1879. № 3.
- Петров Гр. Легенды и древние постройки в Карачае // КОВ. 1879. № 40.
- Петров Г.С. Верховья Кубани – Карачай // Памятная книжка Кубанской области за 1880 год. Екатеринодар, 1880. С. 123–153.
- Петросян А.А. История народа и его эпос. М., 1982. 216 с.
- Пигулевская Н.В. Анонимная сирийская хроника о времени Сасанидов (Сирийские источники по истории Ирана и Византии) // Зап. Ин-та востоковедения АН СССР. М., 1939. Т. 7. С. 55–78.
- Пигулевская Н.В. Сирийские источники по истории народов СССР. М.; Л. 1941. 172 с.
- Пионтек Г.В. Селение Эльтютюбю как потенциальный музей балкарского народного зодчества на открытом воздухе // Учен. зап. Ин-та живописи, скульптуры и архитектуры им. И.Е. Репина. Сер. Архитектура. Л., 1961. Т. 1. Вып. 1. С. 102–110.
- Пиралов А.С. Краткий очерк кустарных промыслов Кавказа // Кустарная промышленность России: Разные промыслы. СПб., 1913. Т. 2.
- Пирогов Н.И. Отчет о путешествии по Кавказу. М., 1952. 358 с.

- Письменные заявления карачаевского народа и объяснения комиссии. Тр. Кубанского областного статистического комитета / под ред. Л.Т. Соколова // Кубанский сборник. Екатеринодар, 1910. Т. XV. С. 290, 291.
- Плано Карпини. История монголов / пер. А.И. Малеина. М., 1957. 84 с.
- Плетнева С.А. Печенеги, торки и половцы в южнорусских степях // МИА. 1958. № 62. Т. 1. 226 с.
- Плетнева С.А. От кочевий к городам. Салтово-маяцкая культура // МИА. М., 1967. 198 с.
- Плетнева С.А. Половецкие каменные изваяния. Свод археологических источников. М., 1974. 200 с.
- Плетнева С.А. Возможности выявления социально-экономических категорий по материалам погребальной обрядности // СА. М., 1993. № 4. С. 160–172.
- Плиний. Естественная история. Кн. VI / пер. А.А. Вигасина // Индия и античный мир. М., 2002. С. 307–316.
- Подосинов А.В., Скрижанская М.В. Римские географические источники: Помпоний Мела и Плиний Старший. М., 2011. 506 с.
- Познанский Б. Одежда малороссов // Тр. XII Археологического съезда в Харькове 1902 г. М., 1905. Т. 3. С. 178–210.
- Познанский М.А. Из Сухума в Кисловодск через Клухорский перевал // ЗККГК, 1913. № 3. С. 3–33.
- Пожидаев В.П. Горцы Северного Кавказа. М.; Л., 1926. 154 с.
- Покровский Е.А. Характерные детские игры некоторых русских инородцев // Тр. этногр. отд. имп. Об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии при Моск. ун-те. М., 1888. Вып. 2. Т. XLVIII. Кн. VIII. С. 37.
- Покровский М.В. Из истории адыгов в конце XVIII – первой половине XIX в. Краснодар, 1989. 319 с.
- Полиевктов М.А. Посольство стольника Толочанова и дьяка Иевлева в Имеретию. 1650–1652. Тифлис, 1926. 231 с.
- Полиевктов М.А. Посольство князя Мышецкого и дьяка Ключарева в Кахетию 1640–1643 / Документы издал и введением снабдил М. Полиевктов. Тифлис, 1928. 208 с.
- Полиевктов М.А. Экономические и политические разведки Московского государства XVII века на Кавказе. Тифлис, 1932.
- Полосьмак Н.В., Баркова Л.Л. Костюм и текстиль пазарыкцев Алтая (IV–III вв. до н.э.). Новосибирск, ИНФОЛИО, 2005. 232 с.
- Польская Е. Снежный поход в июле // Газ. Ленинское знамя. Черкесск, 1967. № 142.
- Померанцева Э.В. Русская народная сказка. М., 1963. 128 с.
- Пономарев А. Куман-половцы // ВДИ. М., 1940. № 3–4 (12–13). С. 366–370.
- Попов С.Н. Пешком по Карачаю. Ростов н/Д, 1931. 85 с.
- Поппе Н.Н. Халха-монгольский героический эпос. М.; Л., 1937. 128 с.
- Пословицы и поговорки народов Карачаево-Черкесии / сост.: Р.А.-К. Ортабаева, М.И. Мижгаев, С.У. Чикатуева, А.И.-М. Сикалиев. Черкесск, 1990. С. 17–84.
- Потанин Г.Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1883. Ч. 4. 1026 с.
- Потанин Г.Н. Тангутско-Тибетская окраина Китая и Центральная Монголия. СПб., 1893. Т. 2. 463 с.
- Потанин Г.Н. Греческий эпос и ордынский фольклор // ЭО. М., 1894. № 21. С. 1–67.
- Потанин Г.Н. Восточные мотивы в средневековом европейском эпосе. М., 1899. 893 с.
- Потанин Г.Н. Ерке. Культ сына неба в Северной Азии. Томск, 1916. С. 142, 143.
- Потанин Г.Н. Казак-киргизские и алтайские предания, легенды и сказки // Живая старина, 1916. Вып. 2–3. С. 47–198.
- Потапов Л.П. Этноним теле и алтайцы // ТС. М., 1966. С. 233–240.

- Потанов Л.П.* Умай – божество древних тюрков // ТС. 1972. М., 1973. С. 265–286.
- Потанов Л.П.* Древнетюркские черты почитания неба у саяно-алтайских народов // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 50–64.
- Потебня А.А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий // Чтения в имп. Об-ве истории и древностей российских. М., 1865. Кн. 2 (апрель-май). С. 69.
- Потто В.А.* Кавказская война: В 5 т. Т. 1: С древнейших времен до Ермолова. 672 с.; Т. 2: Ермоловское время. 688 с.; Т. 3: Персидская война. 608 с.; Т. 4: Турецкая война (1828 – 1829). 576 с.; Т. 5: Время Паскевича. 400 с. Ставрополь, 1994.
- Похвальный отзыв на Лондонской выставке (1852 г.) // Газ. “Кавказ”. Тифлис. 1852. № 36.
- Правовые нормы адыгов и балкаро-карачаевцев / сост. М. Думанов и Ф.Х. Думанова. Майкоп, 1997. 396 с.
- Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. М., 1986.
- Прозрителев Г.Н.* Мумии Балкарских могильников Нальчикского округа Терской области // ТСУАК. Ставрополь, 1913. Вып. 5. С. 1–36.
- Прокопий из Кесарии. Война с готами. М., 1950. 496 с.
- Прокопий Кесарийский.* Война с готами. О постройках. (Сер. “Памятники мировой истории и культуры”). М., 1996. Ч. 1. 336 с.; Ч. 2. 304 с.
- Пропт В.Я.* Язык былин как средство художественной изобразительности // УЗЛГУ. Л., 1954. № 173. С. 381–399.
- Пропт В.Я.* Русский героический эпос. Л., 1955. 552 с.
- Пропт В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986. 364 с.
- Путинцева Т.А.* Тысяча и один год арабского театра. М., 1977. 312 с.
- Пухов И.В.* Якутский героический эпос олонхо. М., 1962. 256 с.
- Пухов И.В.* Героический эпос тюрко-монгольских народов Сибири. Общность, сходства, различия // Типология народного эпоса. М., 1975. С.12–63.
- Пфафф В.Б.* Путешествие по ущельям Северной Осетии // ССКГ. Тифлис, 1871. Т. 1. 232 с.
- Равдоникас Т.Д.* О некоторых типах аланской одежды X–XII веков // КЭС. М., 1972. Вып. V. С. 198–208.
- Равдоникас Т.Д.* Очерки по истории одежды населения Северо-Западного Кавказа (V в. до н.э. – конец XVII в. н.э.: Античность и Средневековье). Л., 1990. 138 с.
- Радионон К.М.* Самородная сера около ст. Варениковской, Кубанского округа // Минеральное сырье. 1930. Т. 5. № 4. С. 615–617.
- Радлов В.В.* Образцы народной литературы тюркских племен Южной Сибири и Дзунгарской степи. СПб., 1866. Ч. 1. 418 с.
- Радлов В.В.* Опыт словаря тюркских наречий. СПб., 1893. Т. I. 542 с.
- Ранние формы искусства. М., 1982. 480 с.
- Рапорт генерального штаба капитана князя Шаховского барону Розену от 16 авг. 1834 г. № 29 // КС. Тифлис, 1912. Т. XXXII, ч. II. С. 146–148.
- Расовский Д. А.* Половцы. I. Происхождение половцев // Журн. Северный Кавказ. Прага, 1936. Т.VIII. С. 161–182.
- Распопова В.И.* Поясной набор Согда VII–VIII вв. // СА. М., 1965. № 4. С. 78–91.
- Распопова В.И.* Согдийский город и кочевая степь в VII–VIII вв. // КСИА. 1970. Вып. 122. С. 86–91.
- Рахаев А.И.* К вопросу изучения записей и статьи “О музыке горских татар” С.И. Танеева // Актуальные вопросы кабардино-балкарской фольклористики и литературоведения. Нальчик, 1986. С. 137–140.
- Рахаев А.И.* Песенная эпика Балкарии. Нальчик, 1988. 168 с.
- Рахаев А.И.* О музыке нартского эпоса балкарцев и карачаевцев // Нарты: Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М., 1994. С. 605, 614.
- Рахаев А.И.* Традиционный музыкальный фольклор Балкарии и Карачая // Учеб. пособие. Нальчик, 2002. 153 с.

- Рахимов Р.Р. "Завеса тайны": (о традиционном женском затворничестве в Средней Азии) // Этнографическое обозрение. М., 2005. № 3. С. 4–19.
- Рашид ад-Дин. Сборник летописей. М.; Л. 1952. Т. 1, кн. 2. 247 с.
- Рерих Ю.Н. Тохарская проблема // Народы Азии и Африки. М., 1963. № 6. С. 118–123.
- Рклицкий М.В. К вопросу о нартах и нартских сказаниях // ИСОНИИК. Владикавказ, 1927. Вып. 2. 34 с.
- Робакидзе А.И. Морфология поселений // Материалы по этнографии Грузии. Тбилиси, 1963. Вып. № 12–13.
- Робакидзе А.И. Формы поселения в Балкарии (Морфология поселения) // Материалы по этнографии Грузии. Тбилиси, 1963. Вып. XII–XIII. С. 52–83.
- Робакидзе А.И. Некоторые черты горского феодализма // СЭ. 1978. № 2. С. 15–22.
- Робакидзе А.И., Харадзе Р.А. К вопросу о сванско-балкарских этнокультурных взаимоотношениях // Материалы научной сессии по проблеме происхождения балкарского и карачаевского народов. Нальчик, 1960. С. 135–152.
- Рогаль-Левицкий Д.М. Песенное творчество карачаевцев // Советское искусство. М., 1928. № 3. С. 62–81.
- Рогаль-Левицкий Д.М. Карачаевская народная песня // Музыкальное обозрение. М., 1928. № 2.
- Российская газета. 1994. 22 сент.; 2006. 28 июня.
- Российский Кавказ. Книга для политиков / под ред. В.А. Тишкова. М., 2007. 384 с.
- Российско-северокавказские отношения в XVIII веке: Сб. документов / сост., автор предисл., коммент. и указ. имен. И.И. Якубова. Нальчик, 2011. 195 с.
- Ртвеладзе Э.В. О походе Тимура на Северный Кавказ // Археолого-этнографический сборник. Грозный, 1976. Т. IV. С. 103–128.
- Рубрук де Гильом // Путешествия в восточные страны Плано Карпини и Рубрука / ред., вступ. ст. и примеч. Н.П. Шастиной. М., 1957. 270 с.
- Рубцов Ф.А. Статьи по музыкальному фольклору. Л.; М., 1973. 224 с., нот.
- Руденко М.Б. Курдская обрядовая поэзия. М., 1982. С. 152.
- Руденко С.И. Очерк быта северо-восточных казаков // Сб.: Казаки. Л., 1930.
- Рунич А.П. Катакомбные могильники в районе Кисловодска // Советская археология. М., 1963. № 3. С. 241–244.
- Рунич А.П. Скальные захоронения в окрестностях Кисловодска // Советская археология. М., 1971. № 2. С. 167–178.
- Русская народная поэзия: Обрядовая поэзия / сост. и подг. текста К. Чистов, Б. Чистова. Л., 1984. 528 с.
- Русские авторы XIX в. о народах Центрального и Северо-Западного Кавказа / ред. Р.У. Туганов. Нальчик, 2001. Т. II. 391 с.
- Русско-дагестанские отношения в XVII – первой четверти XVIII в. Документы и материалы / ред. Е.Н. Кушева, Г.Д. Даниялов, М.М. Ихтилов, О.А. Блюмфельд. Махачкала, 1958.
- Русско-дагестанские взаимоотношения в XVI – начале XX в. Махачкала, 1988. 336 с.
- Русско-карачаевский учебный словарь / сост. С.А. Гочияланы, Х.Н. Сююнчланы, А.И. Эбзеланы. Черкесск, 1993. 316 с.
- Русско-карачаево-балкарский словарь / под ред. Х.И. Суюнчева и И.Х. Урусбиева. М., 1965. 744 с.
- Русско-карачаево-балкарский словарь-разговорник / сост. С.М. Акачиева, Т.К. Алиева, З.Х. Байрамукова и др. Черкесск, 1990. 222 с.
- Русско-осетинские отношения в XVIII веке. Сборник документов / сост. М.М. Блиев. Орджоникидзе, 1976. Т. 1. 512 с.; 1984 Т. II. 1764–1784 гг. 457 с.
- Русско-чеченские отношения. Вторая половина XVI–XVII вв.: Сб. документов / сост., авт. введ., коммент. Е.Н. Кушева. М., 1997. 416 с.
- Рыбаков Б.А. Русские системы мер длины XI–XV веков // Советская этнография. М., 1949. № 1. С. 73.

- Рябинин Е.А. У истоков ремесленного производства в Ладге // Новые источники по археологии Северо-Запада / под ред. В.М. Массона и Е.Н. Носова. СПб., 1994.
- Сабанчиев Х.-М.А. Пореформенная Балкария в отечественной историографии. Нальчик, 1989. 232 с.
- Сабанчиев Х.-М.А. Правовое положение и социальный статус балкарцев на спецпоселении // Государство и право. М., 2005. № 12. С. 89–96.
- Сабанчиев Х.-М.А. Балкарцы: выселение и возвращение. Нальчик, 2008. 437 с.
- Савенко С.Н. Этнокультурная характеристика богатых погребений конца XI – первой половины XII в. могильника Кольцо-Гора // Этнокультурные проблемы бронзового века Северного Кавказа. Орджоникидзе, 1986. С. 75–92.
- Савинов Д.Г. О культурной принадлежности северокавказских камней-обелисков // Проблемы археологии Евразии и Северной Америки. М., 1977. С. 123–129.
- Савинов Д.Г., Членова Н.Л. Северокавказские оленные камни в ряду оленных камней Евразии // КСИА. М., 1980. Вып. 162. С. 3–12.
- Салакая Ш.Х. К вопросу об эволюции эпического образа // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М., 1969. С. 396–408.
- Салпагарова К.А. Карачаево-балкарские пословицы и поговорки о животных // Фольклор народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1991. С. 48–66.
- Самойлович А.Н. К вопросу о наследниках хазар и их культуры // Еврейская старина. Л., 1924. Т. XI. С. 210.
- Самойлович А.Н. Кавказ и турецкий мир. Баку, 1926. 161 с.
- Саракуева А.М. Бегеуль – актер карачаево-балкарского народного театра // Культурно-историческая общность народов Северного Кавказа и проблемы гуманизации межнациональных отношений на современном этапе. Черкесск, 1999. С. 278–280.
- Сарбашева А.М. Балкарская драматургия: этнофольклорная традиция и эволюция жанра. Нальчик, 2009. 240 с.
- Сборник документов по сословному праву народов Северного Кавказа 1793–1897 / сост. Х.М. Думанов, А.И. Мусукаев, А.А. Максидов. Нальчик, 2003. Т. 1. 346 с.; 2004. Т. 2. 487 с.
- Сборник императорского Русского исторического общества. СПб., 1884. Т. 41. С. 71, 358.
- Северный Кавказ в европейской литературе XIII–XVIII веков. Нальчик, 2006. 393 с.
- Севортян Э.В. Этимологический словарь тюркских языков. М., 1974. Т. 1. 768 с.; 1978. Т. 2. 349 с.
- Семенов И.К. Г.Ф. Чурсин – исследователь быта карачаевцев конца XIX – начала XX в. // Вестник КЧГУ. Карачаевск, 1998. С. 112–123.
- Семенов И.К. Карачай и Балкария в русской историографии (пореформенный период). Карачаевск, 2002. 192 с.
- Семенов К.Б. Народная педагогика Карачая и Черкесии о воспитании детей в семье. Пятигорск, 1998. 198 с.
- Сила И. Исчезнувшие маршалы // Газ. “Свободный Карачай”. 1942. № 33.
- Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М., 1969.
- Скитский Б.В. К вопросу о феодализме в Дигории. Орджоникидзе, 1933.
- Скитский Б.В. Очерки по истории осетинского народа с древнейших времен до 1867 года // ИСОНИИ. Дзауджикау, 1947. Т. 9. 197 с.
- Скитский Б.В. К вопросу о феодализме в Дигории // Изв. СОНИИ. Дзауджикау, 1948. Т. XV. Вып. III. С. 5–11.
- Скитский Б.В. Хрестоматия по истории Северной Осетии: с древнейших времен до 1917 г. Дзауджикау, 1949. 396 с.
- Скитский Б.В. Очерки истории горских народов: избранное. Орджоникидзе, 1972. 379 с.

- Скржинская Е.Ч.* Половцы: Опыт исторического истолкования этника: Из архива ученого / публ. подг. Н.Ф. Котляр // Византийский временник. М., 1986. Т. 46. С. 255–276.
- Смирнов В.Д.* Крымское ханство под верховенством Османской порты в XVIII столетии. Одесса, 1889. 253 с.
- Смирнов К.Ф.* О погребениях роксолан // ВИД. 1948. № 1. С. 213–219.
- Смирнов К.Ф.* Сарматские племена Северного Прикаспия // КСИНА. М., 1950. XXXIV. С. 97–114.
- Смирнов К.Ф.* Савроматская и раннесарматская // Степи европейской части СССР в скифо-сарматское время. М., 1989. С. 153–158.
- Смирнов Н.А.* Политика России на Кавказе в XVI–XIX веках. М., 1958. 243 с.
- Смирнова Я.С.* Современная свадьба у народов Карачаево-Черкесии // ПИ ИЭ АН СССР, 1975. М., 1977. С. 88, 89.
- Смирнова Я.С.* Избегание и процесс его отмирания у народов Северного Кавказа // Этнические и культурно-бытовые процессы на Кавказе. М., 1978. С. 139.
- Смирнова Я.С.* Семья и семейный быт народов Северного Кавказа. М., 1983. 262 с.
- Смирнова Я.С.* Искусственное родство у народов Северного Кавказа: формы и эволюция // Кавказский этнографический сборник. М., 1989. Вып. 9. С. 216–245.
- Соколов Ю.М.* Русский фольклор. М., 1941. 368 с.
- Соколова В.К.* Изображение действительности в разных фольклорных жанрах // Русский фольклор. Л., 1981. Т. XX. С. 35–44.
- Соловьев С.М.* Сочинения. М., 1988. Кн. 1. 797 с.
- Состояние скотоводства на Северном Кавказе // КОВ. 1908. № 163.
- Соттаев А.Х.* Некоторые вопросы истории балкарского языка // УЗ КБНИИ. Нальчик, 1959. Т. 15. С. 239–253.
- Соттаев А.Х.* Башни Балкарии // Заман. Нальчик, 2003. № 2345 (на балк. яз.).
- Социально-экономическое, политическое и культурное развитие народов Карачаево-Черкесии / ред. П.А. Шацкий, С.П. Шацкая; сост. В.П. Невская, И.М. Шаманов, С.П. Несмачная. Ростов н/Д, 1985. 389 с.
- Союз объединенных горцев Северного Кавказа и Дагестана (1917–1920 гг.), Горская Республика (1918–1920 гг.) (Документы и материалы) / отв. ред. А.И. Османов. Махачкала, 1994. 450 с.
- Справочник по народному хозяйству и культуре Карачаевской автономной области. Карачаевское областное управление народно-хозяйственного учета. Пятигорск, 1939. 220 с.
- Сталь К.Ф.* Этнографический очерк черкесского народа. М., 1849. Т. 1. С. 185–278.
- Сталь К.Ф.* Этнографический очерк черкесского народа // КС. Тифлис, 1900. Т. 21. С. 53–173.
- Статистические сведения о кавказских горцах, состоящих в военно-народном управлении // Сб. сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1868. Вып. 1. С. 13.
- Стеблева И.В.* Поэзия тюрков VI–VIII вв. М., 1965.
- Стеблева И.В.* К реконструкции древнетюркской религиозно-мифологической системы // Тюркологический сборник, 1972. М., 1973. С. 213–226.
- Стеблева И.В.* Поэтика древнетюркской литературы. М., 1976. 216 с.
- Стеблева И.В.* Жизнь и литература доисламских тюрков. М., 2007. 208 с.
- Степи Евразии в эпоху Средневековья. Археология СССР / отв. ред. С.А. Плетнева. М., 1981. 303 с.
- Сто истин. Песни народов Северного Кавказа. М., 1984. 542 с.
- Стонов Д.М.* По Карачаю. Путевые заметки. М.; Л., 1930. 72 с.
- Страбон.* География: В 17 кн. М., 1994. 944 с.
- Страленберг в Сибири // Газ. “Сибирский вестник”. Томск, 1888. С. 3–4.
- Стреллер Дж.* Театр для людей. М., 1984. 214 с.

- Стрельченко М.Л. Вооружение аланских племён в X–XV вв. // Наш край: материалы по изучению Краснодарского края. Краснодар, 1960. Вып. 1. С. 140–158.
- Студенецкая Е.Н. К вопросу о феодализме и рабстве в Карачае XIX века // Советская этнография. М., 1937. № 2–3. С. 45–72.
- Студенецкая Е.Н. Ортак – одна из форм эксплуатации в Карачае и Балкарии (конец XIX – начало XX в.) // СТКЧГПИ. Черкесск, 1958. Вып. 1. С. 215–232.
- Студенецкая Е.Н. О современной народной одежде // СЭ. 1963. № 2. С. 48–60.
- Студенецкая Е.Н. Маски народов Северного Кавказа // Народный театр. 1974. С. 99–103.
- Студенецкая Е.Н. Одежда народов Северного Кавказа XVIII–XX вв. М., 1989. 288 с.
- Суразаков С.С. Алтайский героический эпос. М., 1985. 255 с.
- Суюнчев Х.И. О некоторых общих словах в карачаево-балкарском и монгольских языках // ТКЧНИИ. Сер. филол. Черкесск, 1968. Вып. 5.
- Суюнчев Х.И. Карачаево-балкарские и монгольские лексические параллели. Черкесск, 1977. 174 с.
- Суюнчев Х.И. Фонетика карачаево-балкарского литературного языка // Карачаевцы и балкарцы: язык, этнография, археология, фольклор. М., 2001. С. 12–47.
- Схауат 300 (1698–1998): Материалы празднования 300-летия старин. карачаевского аула Схауат (Хасаут) / ред., сост. А.Б. Хапаев. Учкенен, 2000. 188 с.
- Сысоев В.М. Карачай в географическом, бытовом и историческом описании // СМОМПК. Тифлис, 1913. Вып. 43. С. 1–156, карта.
- Тавлинов Н. В горах Баксанского ущелья и на Северном Кавказе // Природа и охота. М., 1900. Кн. 2. С. 18–36.
- Так сказали мудрецы / пер. Н. Гребнева. Нальчик, 1965. 162 с.
- Такайшвили Б.С. Археологические экскурсии, разыскания и заметки // Изв. Кавказского отд. Московского Географ. Об-ва. Тифлис, 1915. Вып. 4. С. 1–5.
- Такайшвили Б.С. Источники грузинских летописей. Три хроники // СМОМПК. Тифлис, 1900. Вып. XXXVIII. С. 1–5.
- Талицкий Н.Е. Очерки Карачая // СМОМПК. Тифлис, 1909. Вып. 40. Отд. 1. С. 1–53.
- Талицкий П. Рукопись Н. Кириченко “Записки о Карачае и карачаевцах” // ИОЛИКО. Екатеринодар, 1909. Вып. IV. С. 143.
- Тамбиев И. Карачай прежде и теперь. Ростов н/Д, 1931. 42 с.
- Тамбиев И. О родах и сословно-феодальных отношениях в дореволюционном Карачае и об их фальсификации // Революция и горец. Ростов н/Д, 1931. № 12. С. 84–99.
- Тамбиев И. Рабство и феодализм в дореволюционном Карачае // Революция и горец. Ростов н/Д, 1932. № 4 (42). С. 85–103.
- Тамбиев И.Х. О Карачае и Балкарии: сборник очерков, статей, заметок. Ставрополь, 2003. 333 с., ил.
- Танеев С.И. О музыке горских татар // Вестник Европы. СПб., 1886. Кн. 1. С. 94–98. Татары. М., 2001. 583 с.
- Татишвили В. Грузины в Москве. Тбилиси, 1959. 231 с.
- Таумурзаев Д.М. Легенды гор. Нальчик, 1987. 200 с.
- Таумурзаев Д.М. Голлу: легенды, предания, повествования. Нальчик, 1993. 328 с.
- Таумурзаев Д.М., Байрамкулов Х.К. Карачаево-балкарские народные игры. Нальчик, 1998. 207 с.
- Таумурзаев Д.М. Родовой совет: повести и рассказы. Нальчик, 2006. 232 с.
- Тахтарев К.М. Очерки по истории первобытной культуры / предисл. М.М. Ковалевского. М., 1907. 230 с.
- Тахтарев К.М. Очерки по истории первобытной культуры. М.; Пг., 1922. С. 99–101. Театральная энциклопедия: В 6 т. / гл. ред. П.А. Марков. М., 1963. Т. 1. С. 1214.

- Тебердинский аул (Тиберда) // СМОМПК. Тифлис, 1883. Вып. 3. С. 221.
- Тебуев Р.С. Зарождение промышленности в Карачаево-Черкесии (1840–1917 гг.). Черкесск, 1975. 168 с.
- Тебуев Р.С., Хатуев Р.Т. Очерки истории карачаево-балкарцев. М., 2002. 224 с.
- Тебуева Д.Р. Аланские истоки карачаево-балкарского искусства. (Из традиций Кубано-Терского междуречья: основные черты и преемственность.) Черкесск, 2007. 146 с., ил.
- Текеев К.М. Карачаевцы и балкарцы. Традиционная система жизнеобеспечения. М., 1989. 448 с.
- Текуев М.М. Некоторые табу и эвфемизмы в карачаево-балкарском языке // Теоретические проблемы карачаево-балкарского языкознания. Нальчик, 1979. Вып. 1.
- Темирбулатов И.И. Обычно-правовая система балкарцев и карачаевцев. Кисловодск, 2007. 147 с.
- Темирбулатова А.И. Проблемы языковой политики и языкового строительства на Северном Кавказе (на материале рукописей архивного фонда Р-1260. ГАСК. Северо-Кавказский горский историко-лингвистический научно-исследовательский институт им. С.М. Кирова (1926–1937)). Ставрополь, 2012. 312 с.
- Тептеев А.М. Балкарская проза. Нальчик, 1974. 174 с.
- Тептеев А.М. Эпос о Бийнёгере // Литературная Кабардино-Балкария. Нальчик, 2005. № 6. С. 47–66.
- Тептеев А.М. Карачаево-балкарские охотничьи баллады // Вопросы кавказской филологии. Нальчик, 2009. Вып. 6. С. 129–138.
- Тепцов В. По истокам Кубани и Терека // СМОМПК. Тифлис, 1892. Вып. 14. Отд. 1. С. 59–212.
- Тереножкин А.И. Киммерийцы. Киев, 1976. 223 с.
- Тереножкін О.І. Кіммерійські стели // Археологія. Київ, 1978. Вип. 27. С. 12–22 іл.
- Терентьев А. Артачное право в Карачае // Жур. Революционный Восток. М., 1929. № 7. С. 332–334.
- Территория и расселение кабардинцев и балкарцев в XVIII – начале XX в. (Сб. док.) / предисл. и сост. Х.М. Думанова. Нальчик, 1992. 272 с.
- Тетуев А.И. Межнациональные отношения на Северном Кавказе: эволюция, опыт, тенденции. Нальчик, 2006.
- Тетуев Б.И. Карачаево-балкарская авторская поэзия второй половины XIX – начала XX в. Генезис, жанровые особенности, поэтика. Нальчик, 2007. 340 с.
- Тетуев Б.И., Джанкёзова М.А.-А. От нартского эпоса к историко-героической песне (на материале карачаево-балкарской песни “Чюелди”) // Материалы Всероссийской научной конференции “Художественный мир Юга России: синтезное мышление, диалог культур”. Карачаевск, 2010. С. 133–139.
- Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. СПб., 1884. Т. 1. 588 с.
- Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. М.; Л., 1941. Т. 2. 308 с.
- Типология народного эпоса. М., 1975. 328 с.
- Тишков В.А. Российский народ. История и смысл национального самосознания. М., 2013. 649 с.
- Тменов В.Х. Археологическое исследование города Мертвых у селения Даргавс в 1967 году // Материалы по археологии и древней истории Северной Осетии. Орджоникидзе, 1969. Т. 2. С. 137–157.
- Тменов В.Х. “Город Мертвых” (Позднесредневековые склеповые сооружения Тагаурии.) Орджоникидзе, 1979. 150 с.
- Тменов В.Х. Зодчество средневековой Осетии. Владикавказ, 1996. 437 с.
- Токарев С.А. Эротические обычаи // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы: Исторические корни и развитие обычаев. М., 1983. С. 98–105.

- Толгуров З.Х. Движение балкарской поэзии. Нальчик, 1984. 260 с.
- Толгуров Т.З. Фольклорные аффектно-эмоциональные структуры // ВИГИ. Нальчик, 2003. Вып. 10. С.165–180.
- Толстов С.П. Древний Хорезм. М., 1948. 352 с. + 87 табл.
- Толстов С.П. Огузы, печенеги, море Даукара (заметки по исторической этнонимике Восточного Приуралья) // Советская этнография. М., 1950. № 4. С. 52–54.
- Толишин А.В. Феномен маски в театральной культуре: Автореф. дис. ... д-ра культурол. СПб., 2007. 302 с.
- Торопов Н.В. Рабство // Газ. “Свободный Карачай”, 1942. № 34.
- Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири: Человек. Общество / ред. Э.Л. Львова, И.В. Октябрьская, А.М. Сагалаев, М.С. Усманова. Новосибирск, 1989. 243 с.
- Тресков И.В. Фольклорные связи Северного Кавказа. Нальчик, 1963. 341 с.
- Трояков П.А. От этнографических реалий к сказочному мотиву // Фольклор. Поэтическая система. М., 1977. С. 135–142.
- Труды комиссии по исследованию современного положения землепользования и землевладения в Нагорной полосе Терской области. Владикавказ, 1908. 328 с.
- Труды комиссии по исследованию современного положения землепользования и землевладения карачаевцев Кубанской области. Владикавказ, 1908.
- Труды комиссии по исследованию современного положения землепользования и землевладения карачаевского народа Кубанской области // Кубанский сборник. Екатеринодар, 1910. Т. 15. С. 237–366.
- Труды Кубанского Областного Статистического Комитета / ред. Л.Т. Соколов // Кубанский сборник. Екатеринодар, 1910. Т. XV.
- Труды I Всероссийского съезда по овцеводству в Москве с 23 по 26 сент. 1912 г. М., 1913. Т. 1, ч. 1: Отчеты о состоянии овцеводства по губерниям; Ч. 2. Доклады, представленные на съезде / Всероссийский съезд по овцеводству в Москве. 608 с.
- Тульчинский Н.П. Пять горских обществ Кабарды // Терский сборник. 1903. Вып. 5. С. 152–216.
- Тульчинский Н.П. Поэмы, легенды, песни, сказки и пословицы горских татар Нальчикского округа Терской области // Терский сборник. Владикавказ, 1904. Вып. 6. С. 249–334.
- Турецко-русский словарь. М., 1931. 1174 с.
- Тургиев Т.Б. Проблемы хронологии бронзового века Северного Кавказа // Хронология памятников бронзового века Северного Кавказа. Орджоникидзе, 1982.
- Тхамоков Н.Х. Социально-экономический и политический строй балкарцев в 18 веке // УЗКБГУ. Нальчик, 1965. Вып. 27. С. 22–34.
- Тебу де Мариньи. Путешествие в Черкесию в 1818 году // АБКИЕА. Нальчик, 1974. С. 291–321.
- Фредерик Дюбуа де Монпере. Путешествие вокруг Кавказа, у черкесов и абхазов, в Колхиде, Грузии, Армении и Крыму / пер. В.М. Аталиков; ред. Р.У. Туганов. Нальчик, 2002. Т. 1.
- Уарзиати В.С. Народные игры и развлечения осетин. Орджоникидзе, 1987. 160 с.
- Уарзиати В.С. Истоки кукольного театра у народов Северного Кавказа // Идеи дружбы и интернационализма в литературе и искусстве народов Северного Кавказа: Материалы регион. конф. (12–29 ноября 1987 г.). Орджоникидзе, 1988. С. 221–231.
- Уарзиати В.С. Культура осетин: связи с народами Кавказа. Орджоникидзе, 1990. 189 с.
- Уварова П.С. Могильники Северного Кавказа // Материалы по археологии Кавказа. М., 1900. Вып. 8. 381 с., 12 литограф., 122 таб.: 316 рис., 1 карта.

- Уварова П.С. К вопросу о каменных бабах // Труды 13-го археологического съезда в Екатеринославе в 1905 г. М., 1908. Т. 2. С. 92–96 (2-я паг.).
- Указ Президента Российской Федерации “О реализации Государственной программы по оказанию содействия добровольному переселению в Российскую Федерацию соотечественников, проживающих за рубежом” № 1289 от 14 сент. 2012 г. // Электронный ресурс: [www.fms.gov.ru / programs](http://www.fms.gov.ru/programs)
- Уланов А. Бурятский героический эпос. Улан-Удэ, 1963.
- Урманчиев Ф. По следам белого волка // Советская тюркология. 1978. № 6. С. 68–73.
- Урусбиев И.Х.-М. Спряжение глагола в карачаево-балкарском языке. Черкесск, 1963. 231 с.
- Урусбиев С.-А. Сказания о нартских богатырях у татар-горцев Пятигорского округа Терской области // СМОМПК. Тифлис, 1881. Вып. 1. Отд. 2. С. 1–42.
- Урусбиев С.-А.И. Сказания о нартских богатырях у татар-горцев Пятигорского округа Терской области // Нарты. М., 1994. С. 600–604.
- Урусбиева Ф.А. Карачаево-балкарский фольклор. Черкесск, 1977. С. 24, 48.
- Урусбиева Ф.А. Избранные труды: очерки, эссе, статьи. Нальчик, 2001. 176 с.
- Урусбиева Ф.А. Метафизика колеса. Вопросы тюркского культурогенеза. М., 2003. 208 с.; Песни о набегах. С. 122–142.
- Урусбиева Ф.А. Карачаево-балкарская сказка. Вопросы жанровой типологии. Владикавказ, 2010. 128 с.
- Услар П.К. Древнейшие сказания о Кавказе. Тифлис, 1881. 671 с.
- Ученые записки Императорской Академии наук по 1 и 3 отделениям. СПб., 1855. Т. 3. Вып. 6. С. 114, 115.
- Февастос Бузанд. История Армении Фавастоса Бузанда // Академия наук Армянской ССР. Институт истории. Ереван, 1953. 239 с.
- Ферран. Путешествие из Крыма в Черкесию через земли ногайских татар в 1709 г. // Русский вестник. М., 1842. Т. 6. № 4. Отд. 2. С. 41–56.
- Фёдоров-Давыдов Г.А. Кочевники Восточной Европы под властью золотоордынских ханов. М., 1966. 274 с.
- Федоров-Давыдов Г.А. Курганы, идолы, монеты. М., 1968. 152 с.
- Физическое воспитание у разных народов, преимущественно России: Материалы для медико-антропологического исследования Е.А. Покровского. М., 1912. 44 с.
- Филоненко В.И. Грамматика балкарского языка. Фонетика и морфология. Нальчик, 1940. 87 с.
- Филоненко В.И. Загадки горцев Северного Кавказа. Таулу Элберле // Учен. зап. Пятигорского пед. ин-та ин. яз. Пятигорск, 1959. Т. 15. С. 547–571.
- Фиркович А. Археологические разведки на Кавказе // Зап. Императорского Археологического общества. СПб., 1857. Т. 9. Вып. 2. С. 371–405.
- Фиркович А. Археологические разведки на Кавказе // Тр. Восточного отделения Императорского Археологического общества. СПб., 1858. Ч. III. С. 110.
- Флёрова В.Е. Резная кость Юго-Востока Европы IX–XII вв.: искусство и ремесло. СПб., 2001.
- Флёрова В.Е. Хазарские курганы с ровиками: Центральная Азия или Восточная Европа // Российская археология. М., 2001. № 1. С. 71–82.
- Фразеологический словарь карачаевского языка / сост. И.К. Текеев. Черкесск, 1984. 231с.
- Фразеологический словарь карачаево-балкарского языка / сост. З. Жарашуева. Нальчик, 2001. 476 с.
- Фрезер Дж. Золотая ветвь. М., 1980. 704 с.
- Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1978. С. 523.
- Хабичев М.А. О древнетюркских рунических надписях в аланских катакомбах // Советская тюркология. 1970. № 2. С. 67–69.

- Хабичев М.А.* Алфавиты и орфографии языков народов Карачаево-Черкесии // Опыт совершенствования алфавитов и орфографий языков народов СССР. 1982.
- Хабичев М.А.* К гидронимике Карачая и Балкарии. Нальчик, 1982. 128 с.
- Хабичев М.А.* Каспот Кочкаров – старейшина народных певцов. Черкесск, 1986. 254 с.
- Хабичев М.А.* Именное словообразование и формообразование в куманских языках. М., 1989. 218 с.
- Хабичева З.Б.* Истоки карачаевского и балкарского театров // Театроведческие изыскания Груз. гос. театрального ин-та им. Ш. Руставели. Тбилиси, 1973. Т. 3. С. 141–193.
- Хаджиева Т.М.* Некоторые повествовательные особенности карачаево-балкарского нартского эпоса // Художественный язык фольклора кабардинцев и балкарцев. Нальчик, 1979. С. 22–44.
- Хаджиева Т.М.* Эстетическая и утилитарно-магическая функции календарных песен балкарцев и карачаевцев (весенне-летний цикл) // Календарно-обрядовая поэзия народов Северного Кавказа. Махачкала, 1988. С. 60–78.
- Хаджиева Т.М.* Нартский эпос балкарцев и карачаевцев // Нарты: Героический эпос балкарцев и карачаевцев. М., 1994. С. 8–66.
- Хаджиева Т.М.* Народное поэтическое творчество балкарцев и карачаевцев // Карачаево-балкарский фольклор. Хрестоматия. Нальчик, 1996. С. 6–37.
- Хаджиева Т.М.* Народные песни и стихи о депортации // Словесные памятники выселения / сост. Т.М. Хаджиева. Нальчик, 1997. С. 6–36.
- Хаджиева Т.М.* Мифологические и обрядовые песни балкарцев и карачаевцев // Вопросы кавказской филологии и истории. Нальчик, 2000. Вып. 3. С. 30–50.
- Хаджиева Т.М.* Структурно-поэтические особенности карачаево-балкарских архаических песен // Карачаевцы и балкарцы: Язык, этнография, археология, фольклор. Серия “Кавказ: народы и культуры”. М., 2001. Вып. 1. С. 270–299.
- Хаджиева Т.М.* Тюрко-монгольские параллели в карачаево-балкарском нартском эпосе // Сборник докладов Конгресса IKANAS 38. Анкара, 2008. С. 793–812.
- Хаджиева Т.М.* Религиозно-мифологические мотивы в нартском эпосе карачаевцев и балкарцев // Историко-культурное наследие и духовные ценности России / отв. ред. А.П. Деревянко, А.Б. Куделин, В.А. Тишков; Отд. ист.-филол. наук РАН. М., 2012. С. 477–487.
- Хаджилаев Х.-М.И.* Образование словарного фонда карачаево-балкарского языка // Вопросы изучения языков и литературы народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1967. С. 71–89.
- Хаджилаев Х.-М.И.* Некоторые случаи перехода послелогов в оформители падежей в тюркских языках // Тюркологический сборник. Черкесск, 1967. Вып. 63. Ч. 1. С. 110–115.
- Хаджилаев Х.-М.И.* К топонимике Карачая // ТКЧНИИ (сер. историческая). Ставрополь, 1970. Вып. 6.
- Хаджилаев Х.-М.И.* Очерки карачаево-балкарской лексикологии. Черкесск, 1970. 160 с.
- Хаджилаев Х.-М.И.* Карачаево-балкарские и венгерские лексические схождения // Актуальные проблемы карачаево-балкарского и ногайского языков. Ставрополь, 1981. С. 51–56.
- Хаджилаев Х.-М.И.* Еще раз об этнониме “Алан” // Научная конф. преподавателей Карачаево-Черкесского госпединститута по итогам НИР за 1992 год. 21–23 апр. 1993 г. Тез. докл. Карачаевск, 1993. С. 106–107.
- Хазанов А.М.* Религиозно-магическое понимание зеркал у сарматов // Советская этнография. 1964. № 3. С. 89–96.
- Халанский М.*, Великорусские былины Киевского цикла. Варшава, 1885. 236 с.

- Халкёчев Х.Х. О “карачаевских тюках” XVI века // Изв. Карачаевского НИИ. Черкесск, 2012. Вып. VIII. С. 98–99.
- Халкёчева Л.Н. К истории развития этномузыкологии в Карачаево-Черкесии // ВКЧИГИ. Черкесск, 2004. Вып. 3. С. 269–281.
- Хамдаллах Казвини. Избранная история // Тизенгаузен В.Г. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. М.; Л. 1941. Т. 2. С. 91.
- Хамицаева Т.А. Историко-песенный фольклор осетин. Орджоникидзе, 1973. 263 с.
- Хан-Гирей С. Черкесские предания // Русский вестник. СПб., 1841. Т. 2. № 4.
- Хапаев С.А. Очерки природы Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1981. 318 с.
- Хапаев С.А. К формированию географического названия Кубань (Кобан) // Проблемы истории карачаево-балкарского и ногайского языков. Черкесск, 1989. С. 66–71.
- Хапаев С.А. Карачаевский район: природа, географические термины, словарь географических названий. Карачаевск, 1994. 183 с.
- Харадзе Р.Л. Сельская община в Балкарии // Материалы по этнографии Грузии. Тбилиси, 1960. Вып. 12 (на груз. яз.).
- Харузин Н. По горам Северного Кавказа. Путевые очерки. IV: У осетин; V: В Балкарском обществе горских татар // “Вестник Европы”. СПб., 1888. Кн. II. Ноябрь. С. 178–194.
- Харузин Н. По горам Северного Кавказа. В Балкарском обществе горских татар // Балкария. Страницы прошлого. Нальчик, 2006. Т. 2. С. 496–507.
- Харузина В.Н. Примитивные формы драматического искусства // Этнография. 1928. № 2. С. 375–377.
- Хатуев Р.Т. Шейх Абдуллах Дудов и “Слово Карт-Бабы” // Карачаевцы и балкарцы: Этнография, история, археология. М., 1999. С. 302–324.
- Хатуев Р.Т. Карачай и Балкария до второй половины XIX в.: власть и общество // Карачаевцы и балкарцы: Этнография, история, археология. М., 1999. С. 53–160.
- Хвольсон Д.А. Известия о хазарах, бургасах, булгарах, мадьярах, славянах и руссах Абу-Али-Ахмеда бен Омар ибн Даста. СПб., 1869. 213 с.
- Хижняков Б.Е. Описание кустарных промыслов национальных областей Северо-Кавказского края // ЗСКГНИИ. Ростов н/Д, 1929. Т. 2. С. 114, 120.
- Хикмет Н. Избранное. М., 1974. 464 с.
- Хить Г.Л. Дерматоглифика народов СССР. М., 1983. 280 с.
- Хить Г.Л., Асланишвили В.О. Новые материалы по дерматоглифике населения Западного Кавказа // Полевые исследования Института этнографии в 1982 г. М., 1986. С. 107–174.
- Хить Г.Л. Дерматоглифика и раса // Расы и народы. М., 2004. Вып. 30. С. 132–161.
- Хить Г.Л. Дерматоглифика и расогенез населения Кавказа // Древний Кавказ: ретроспекция культур. XXIV Крупновские чтения по археологии Северного Кавказа. Тез. докл. М., 2004. С. 198–200.
- Хмелев А. Бек-Мырза Байчоров // Газ. “Трудовая слава”. 1972. № 3 (297). 25 янв.
- Холаев А.З. К вопросу о балкарско-карачаевском нартском эпосе // Сказание о нартах – эпос народов Кавказа. М., 1969. С. 282–294.
- Холаев А.З. Слово об эпосе карачаевцев и балкарцев // Дебет Златоликий и его друзья / пер. С. Липкина. Нальчик, 1973.
- Холаев А.З. Карачаево-балкарский нартский эпос. Нальчик, 1974. 144 с.
- Холаев А.З. К вопросу о трансформации обрядовой песни-пляски “Голлу” у балкарцев и карачаевцев // Художественный язык фольклора кабардинцев и балкарцев. Нальчик, 1981. С. 5–11.
- Холаев А.З. Народное устно-поэтическое творчество // Очерки истории балкарской литературы. Нальчик, 1981. С. 13–31.
- Хубиев И. Орошение полей (сабанов) // КОВ. Екатеринодар, 1910. № 170.
- Хубиев (Карачайлы) И.А.-К. О горской музыке и её пионерах // Революция и горец. Ростов н/Д, 1930. № 12.

- Хубиев И. Сословные недоразумения в Карачае // Мусульманин. 1911. № 24 // Хубиев (Ислам Карачайлы). Статьи и очерки / сост. Р.С.-Б. Лайпанов, И.М. Шаманов. Черкесск, 1984. С. 18–21.
- Хубиев (Ислам Карачайлы) И.А.-К. Статьи и очерки / сост. Р.С.-Б. Лайпанов, И.М. Шаманов. Черкесск, 1984. 174 с.
- Хубиев (Карачайлы) И.А.-К. Кустари в Карачае и Черкесии // Ислам Карачайлы и современность. Карачаевск, 1999. С. 108, 109.
- Хубиев М.А. Карачаево-балкарские народные песни советского периода. Черкесск, 1968. 185 с.
- Хурумов И. Аулы: Учкулан, Карт-Джурт, Хурзук // СМОМПК. Тифлис, 1889. Вып. 8. С. 329.
- Хутуев Х.И. Вопросы истории и культуры Кабардино-Балкарии. Нальчик, 2012.
- Цагаева А.Дз. Топонимия Северной Осетии. Владикавказ, 2010. 626 с.
- Церен Э. Лунный бог. М., 1976. 381 с., ил.
- Цифры и факты // Газ. “Красный Карачай”. 1939. № 101.
- Цхурбаева К.Г. Об осетинских героических песнях. Орджоникидзе, 1965. 200 с.
- Чанкаева Т.А. Эволюция карачаевской литературы: Проблематика. Поэтика. Межлитературные связи. М.; Ставрополь, 2004. 96 с.
- Ч.-ин Г. Экономическая жизнь Карачая // Кавказ. 1900. № 322.
- Чекменев С.А. К истории дружественных взаимоотношений между русским и северокавказскими народами в конце XVIII – первой половине XIX века // ТКЧНИИ. Ставрополь, 1970. Вып. VI. С. 245, 246.
- Черевкова А. Из японской жизни // Русская мысль. 1904. № 5. С. 36–38.
- Чеченов И.М. Древности Кабардино-Балкарии / под ред. В.А. Кузнецова. Нальчик, 1969. 151 с.
- Чеченов И.М. Нальчикская подкурганная гробница. Нальчик, 1973. 69 с.
- Чеченов И.М. Некоторые проблемы этнической истории Центрального Кавказа в свете новейших археологических исследований в Кабардино-Балкарии // VIII Крупновские чтения. Нальчик, 1978. С. 5–6.
- Чеченов И.М. Вторые курганные группы у селений Кишпек и Чегем-2. Памятники эпохи бронзы // Археологические исследования на новостройках Кабардино-Балкарии. 1972–1979 / под ред. В.И. Марковина. Нальчик, 1984. Т. 1. С. 164–253.
- Чеченов И.М. Новые материалы и исследования по средневековой истории и археологии Центрального Кавказа // Археологические исследования на новостройках Кабардино-Балкарии. 1972–1979 / под ред. В.А. Кузнецова. Нальчик, 1987. Т. 3, ч. 2. С. 40–169.
- Чибириков Л.А. Осетинское народное жилище. Цхинвали, 1970. 220 с.
- Чиковани М.Я. Народный грузинский эпос о прикованном Амирани / отв. ред. Е.Б. Вирсаладзе, Е.М. Мелетинский. М., 1966. 328 с.
- Чиладзе Лия. Карачаево-балкарский фольклор. Тбилиси, 1995. 88 с.
- Чистякова Е.В. Русский историк А. Лызлов и его книга “Скифская история” // Вестник истории мировой литературы (сообщения). М., 1961. № 1. С. 117.
- Чувашско-русский словарь / авт.-сост. В.Г. Егоров. Чебоксары, 1954. 320 с.
- Чурсин Г.Ф. Этнографические заметки о Карачае // Газ. “Кавказ”. 1900. № 305–306.
- Чурсин Г.Ф. Музыка и танцы карачаевцев // Газ. “Кавказ”. 1901. № 270.
- Чурсин Г.Ф. Экономическая жизнь Карачая // Газ. “Кавказ”. 1901. № 270.
- Чурсин Г.Ф. Обычай и предрассудки карачаевцев // Газ. “Кавказ”. 1902. № 24, 31.
- Чурсин Г.Ф. Почитание деревьев на Кавказе // Газ. “Кавказ”. 1903. № 5.
- Чурсин Г.Ф. Очерки этнологии Кавказа. Тифлис, 1913.
- Чурсин Г.Ф. Поездка в Карачай // Изв. КОИРГО. Тифлис, 1915. Т. XXIII. № 3. С. 239–258.
- Чурсин Г.Ф. Осетины: Этнографический очерк // Тр. закавказской научн. ассоциации. Тифлис, 1925. 232 с.

- Чурсин Г.Ф. Магическое значение имени у кавказских народов // Бюллетень. Кавказский историко-археологический институт. Тифлис, 1928. № 4. С. 21.
- Чурсин Г.Ф. Амулеты и талисманы кавказских народов Махачкала, 1929. 78 с.
- Чурсин Г.Ф. Культ собаки у кавказских народов // Бюллетень. Кавказский историко-археологический институт. 1929. № 5. С. 19–20.
- Чурсин Г.Ф. Материалы по этнографии Абхазии. Сухуми, 1956. 264 с.
- Шаманов И.М. Земледелие и земельный быт карачаевцев // Из истории сельского хозяйства Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1971. С. 44–62.
- Шаманов И.М. Народный календарь карачаевцев // СЭ. М., 1971. № 5. С. 108–117.
- Шаманов И.М. К истории домашних промыслов // Очерки истории хозяйственного быта горцев Кубанской области. Черкесск, 1972. С. 23–51.
- Шаманов И.М., Мусукаев А.И. Балкария и Карачай в русской науке 70–90-х гг. XIX в. // ИГКНКС, 1976. Вып. 2. С. 86–104.
- Шаманов И.М. Брак и свадебные обряды карачаевцев в XIX – начале XX в. // Археология и этнография Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1979. С. 78–111.
- Шаманов И.М. Обряды и поверья карачаевцев, связанные с рождением ребенка (XIX – начало XX в.) // Проблемы этнической истории народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1980. С. 72–94.
- Шаманов И.М. Древнетюркское верховное божество Тенгри (Тейри) в Карачае и Балкарии // Проблемы археологии и этнографии Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1982. С. 155–170.
- Шаманов И.М. Развитие скотоводства в Карачае в XIX – начале XX в. // Проблемы археологии и исторической этнографии Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1985. С. 135–163.
- Шаманов И.М. Календарь и календарная обрядность карачаевцев и балкарцев // Календарь и календарная обрядность народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1989. С. 5–47.
- Шаманов И. Путешествие кавалера Шардена по Закавказью // Газ. “Карачаево-балкарский мир”. 1995. 18 февр.
- Шамасова К. Свадебный обряд кумыков // Эхо Кавказа. 1992. № 2. С. 40–42.
- Шамиладзе В.М. Хозяйственно-культурные и социально-экономические проблемы скотоводства Грузии. Тбилиси, 1979.
- Шамхалы Тарковские // Сборник сведений о кавказских горцах. Тифлис, 1868. Т. I. С. 53–80.
- Шанаев Дж. Нартовские сказания // ССКГ. 1871. Вып. 5. Отд. 1.
- Шанаев Дж. Присяга по обычному праву осетин // ССКГ. 1873. Вып. 7. Отд. 2. С. 1–77.
- Шаханов Б.А. Избранная публицистика / сост. Т. Ш. Биттирова. Нальчик. 1991. 288 с.
- Шаханов Б.А. Возражения Абрамовской комиссии // Избранная публицистика / сост. Т.Ш. Биттирова. Нальчик, 1991. Т. III. С. 128–221.
- Шаханов Т.Б. Заметки краеведа / сост. и авт. коммент. А.Б. Деппуева, И.Х. Гукемух. Нальчик, 2004. 140 с.
- Шахмурзаев С. Избранное / сост. А.Т. Додуева. Нальчик. 2006. 360 с.
- Шаховской И. Воспоминания о Кавказе // Военный сборник. 1876. № 10.
- Шаховской И.В. Путешествие в Сванетию и Кабарду // Русские авторы XIX в. о народах Центрального и Северо-Западного Кавказа. Нальчик, 2001. Т. 1. С. 157–174.
- Швецов В.Н. Очерк о кавказских горских племенах с их обрядами в гражданском, воинственном и домашнем духе // Москвитянин. СПб., 1855. Т. 6, кн. 1–2. № 23–24. С. 1–76.
- Шейблер Т.К. Кабардино-Балкарская АССР // Музыкальная культура автономных республик РСФСР. М., 1957. С. 157–181.
- Шептаев Л.С. Поэтика исторических преданий о Разине в свете истории жанра // Русский фольклор. Л., 1975. Т. XV. С. 102–114.

- Шиллинг Е.М.* Черкесы // Религиозные верования народов СССР. М.; Л. 1927. Т. 2. С. 42–54.
- Шитова С.Н.* Башкирская народная одежда. Уфа, 1995. 240 с.
- Шифнер А.А.* Осетинские тексты, собранные Дан. Чонкадзе и Вас. Цораевым // Зап. Императорской Академии наук. СПб., 1868. Т. XIV. № 4.
- Шортанов А.Т.* Героический эпос адыгов “Нарты” // Сказания о нартах – эпос народов Кавказа. М., 1969. С. 188–225.
- Штедер.* Дневник путешествия из пограничной крепости Моздок во внутренние местности Кавказа, предпринятые в 1781 г. // Осетины глазами русских исследователей и путешественников. Орджоникидзе, 1967. С. 27–70.
- Штофф Н.А., Беггров М.М.* Из Петербурга в Карачай. СПб., 1912. 48 с., ил., карт., на правах рукописи.
- Шульц П.Н.* Прикубанские изваяния скифского времени // Тез. докл. археолого-этнографической конференции (дополнительный выпуск). Тбилиси, 1971.
- Щербак А.М.* Огуз-наме. Мухаббат-наме. М., 1959. 172 с.
- Щербак А.М.* О рунической письменности Юго-Восточной Европы // Советская тюркология. М., 1971. № 4. С. 76–82.
- Щербина Е.А.* Этническая конфликтология: региональный аспект. Черкесск, 2010. 200 с.
- Щербина Ф.А.* История Кубанского Казачьего войска. Екатеринодар, 1913. Т. 2. 486 с.
- Щукин И.* Материалы для изучения карачаевцев // Русский антропологический журнал. М., 1913. № 1–2. Кн. XXXIII–XXXIV. С. 29–98.
- Эбзеева Ф.П.* Наименования лошадей в карачаево-балкарском языке в сравнительно-историческом аспекте // Гуманитарные исследования. Астрахань, 2010. Вып. 2. С. 53–57.
- Эбзеева Ф.П.* Названия животных и птиц в карачаево-балкарском языке (сравнительно-историческое исследование). Нальчик, 2011. 171 с.
- Эбзеева (Эркенова) Ф.П.* Структурно-семантические и функционально-стилистические особенности зоонимов карачаево-балкарского языка. Нальчик, 2012. 100 с.
- Эдиева Ф.Д.* Социальный дуализм обычая кровной мести карачаевцев в XIX в. // ТКЧНИИ. Вып. 7. Сер. ист. Черкесск, 1974. С. 326–339.
- Эдиева Ф.Д.* Формы землевладения и землепользования по обычному праву карачаевцев в первой половине XIX в. // История горских и кочевых народов Кавказа. Ставрополь, 1975. Вып. 1. С. 49–67.
- Эдиева Ф.Д.* Источники и литература для изучения обычного права карачаевцев // Материалы по изучению Ставропольского края. Ставрополь, 1976. Вып. 14. С. 368–375.
- Эдиева Ф.Д.* Обычное право в системе общественных отношений карачаевцев в дореволюционный период // Проблемы общественной жизни и быта народов Северного Кавказа в дореволюционный период. Ставрополь, 1985. С. 132–156.
- Эмин Н.* Мойсей Хоренский и древний эпос армянский. М., 1881. 81 с.
- Энгельгардт И.* Когда наступит XXI век? // Наука и жизнь. М., 1999. № 1. С. 9.
- Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона (1890–1907).* СПб., 1897. Т. 40.
- Энциклопедический словарь по Кубани: с древнейших времен до 1917 г.* Краснодар, 1997. 560 с.
- Эстес К.П.* Бегущая с волками. Женский архетип в мифах и сказаниях. Киев; София, 2001. 496 с.
- Этнография и современность: Материалы Всесоюзной этнографической сессии, посвященной 60-летию образования СССР.* Нальчик, 1984. 248 с.
- Этюды о Балкарии / сост., авт. коммент. Т.Ш. Биттирова.* Нальчик, 2007. 408 с.
- Эфендиев С.И., Эфендиев Ф.С.* Общeturкская мифология и ее фольклорные связи. Нальчик, 2005. 68 с.

- Эфендиев Ф.С. Этнокультура и национальное самосознание. Нальчик, 1999. 304 с.
- Юстин. Эпитома сочинения Помпея Трога // Вестник древней истории. М., 1955. № 1. С. 242–243.
- Ямпольский З.И. О безрелигиозности магии // Советская этнография. М., 1971. № 1.
- Яндиев М.А. Древние общественно-политические институты народов Северного Кавказа. М., 2008. 496 с.
- Ястребицкая А.Л. Западная Европа XI–XIII веков. М., 1978.
- Яхтанигов И.О. Северокавказские тамги. Нальчик, 1993. 202 с.
- Яхтанигов Х.Х. Экспонаты повествуют. (По материалам Кабардино-Балкарского краеведческого музея). Нальчик, 1984. 45 с.

НА КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКОМ ЯЗЫКЕ

- Акьбайланы Исмаил. Ана тил (Родная речь). Тифлис, 1916.
- Акьбайланы Исмаил. Ана тили (Родная речь). Баталпашинск, 1924.
- Акьбайланы И. Зикирлле (Зикры). Черкесск, 1991.
- Акбаев М.О. Къарангылыкъдан – джарыкыкыгъа (От тьмы – к свету): Пьеса в 4-х действиях. Кисловодск, 1932. 12 с.
- Акбаев Х.М. Къарачай сабий оюнла (Карачаевские детские игры). Черкесск, 1984. 52 с.
- Алиев У. Джангы къарачай элибле (Новые карачаевские буквы). М., 1924.
- Алиев С.Ч. Къарачай нарт сезле (Карачаевские пословицы и поговорки). Черкесск, 1961. 215 с.
- Алийланы С. Къарачай халкъны эл берген джомакълары (Карачаевские народные загадки). Черкесск, 1984. 216 с.
- Алийланы Шахарбий. Кюлкю да, джыламукъ да. Хапарла бла пьесала. Ставрополь китаб басманы Къарачай-Черкес бел. Черкесск, 1991. 127 с.
- Алийланы Умар. Аймуш. Черкесск, 1966. 48 с.
- Алгъышла, нарт таурухла, жомакъла, жырла, элберле... (Благопожелания, нартские сказания, сказки, песни, загадки...). Китапны хазырлагъанла: Биттирланы Тамара, Габаланы Асият. Ал сёзюн джазгъан: Биттирланы Т. Нальчик, 1997. 344 с.
- Аппаев Х.А. Къара кюбюр (Черный сундук): Роман. Черкесск, 1958. Кн. 1–2. 340 с.
- Аппаев Х.З. Къарачай-малкъар нарт сёзле // “Заман”. 1977. 29 июня.
- Аппаков И. Къаллай замала барэдиле... (Какие были времена...) // Ата Джуртум, 1999. 4 марта.
- Апталаны Б. “Къарча” джарыкъ джолда (По пути света Карчи) // Къарачай. 2005. 22 июля.
- Байрамкулов А.М. Карачай-малкар тилни грамматикасы. 1 кесек: Фонетика бла морфология (Грамматика карачаево-балкарского языка. Ч. 1: Фонетика и морфология). Баталпашинск, 1931.
- Байрамкъулланы А.М. Къарачай-малкъар тилни ситнтаксиси (Синтаксис карачаево-балкарского языка). Черкесск, 1962. 175 с.
- Байрамукова Ф.И. Бушу китаб (Книга скорби). Черкесск, 1991. 199 с.
- Байчикуев А. Музыканы юсюнден сёз: Малкъарлыланы бла къарачайлыланы музыка культураларыны тарихинден. (Слово о музыке: Музыкальная культура балкарцев и карачаевцев). Нальчик, 1988. 152 с.
- Байчораланы М. Мубарек шыйых Абдуллах (Благословенный шейх Абдуллах) // Ленинни байрагъы. 1990. 19 мая.
- Байчораланы Сослан. Къарачай-малкъар аууш (тарих назму китаб) (Карачаево-балкарское ущелье (историко-поэтическая книга)). Къарачай шахар. 2007. 212 с.

- Байчораланы Сослан*. Джырларым (Мои песни). Къарачай шахар. 2010. 156 с.
- Бап-бап, баппахан (Одуванчик). Стихи, песни, сказки для детей / сост. Т. Хаджиева. Нальчик, 2001. 88 с.
- Батчаланы А.-М.Х.* Бусагъатдагъы къарачай-малкъар тил. Биринчи кесеги. Лексика. Фонетика (Современный карачаево-балкарский язык. Ч. 1: Лексика. Фонетика). Карачаевск, 2006. 118 с.
- Биджиев А.* Билим. М., 1926.
- Биттирланы Т.* Алгъышла, нарт таурухла, жомакъла, жырла, элберле... Хрестоматия по карачаево-балкарскому фольклору для студентов педколледжа. Нальчик, 1998. 344 с.
- Биттирланы Т.Ш.* Жашау дерслери: статьи, очерки. Нальчик, 2005. 184 с.
- Биттирланы Т.Ш.* Эски къарачай-малкъар адабият (Древняя карачаево-балкарская поэзия) / введ. ст., сост., научн. коммент. Т.Ш. Биттировой. Нальчик, 2005. 302 с.
- Биттирланы Т.* Халкъ чыгъармачылыкда энчи хат // Минги тау. 2009. № 4. С. 152–170.
- Биттирланы Т.Ш.* Къарачай-малкар дин назмучулукъ (Карачаево-балкарская духовная поэзия. Исследования. Тексты). Нальчик, 2010. 341 с.
- Борлаков Ю.А.* Адеб. Намыс. Адет (Мораль. Нравственность. Адат). Карачаевск, 1998. 221 с.
- Гузеланы Ж.М.* Бусагъатдагъы къарачай-малкъар тил. 2-чи кесеги. Морфемика, морфонология. Сёз къурау (Современный карачаево-балкарский язык. Ч. 2: Морфемика, морфонология. Сложение слова). Къарачай шахар. 2006. 293 с.
- Джанибеков С.Ю.* Ариу сёзде-ауру джожъ (Доброе слово исцеляет). Карачаевск, 2001. 39 с.
- Джашауну оюулары* (Узоры жизни). Джарашдыргъанла / сост. Ахмат Байрамукъланы, Абугъалий Езденланы Байрамукъланы Халимат, Юрий Пензиков. Черкесск, 1988. 254 с.
- Джетегейли – джети джудуз* (Большая Медведица – семь звезд). Джарашдыргъан: Римма Ортабайланы. Черкесск, 1985. 112 с.
- Ёзденлени Абугали.* Сёз – халы кибикди... (Слово – словно нить). М., 2004. 90 с.
- Жарашуулары Зайнаф.* Къарачай-малкъар тилни фразеология сёзлюгю (Фразеологический словарь карачаево-балкарского языка). Нальчик, 2001. 476 с.
- Журнал да чыкыгъанды* (И издан журнал) // Къарачай. 2008. 18 сент.
- Ийылмаз Невруз.* Дудаланы М. // Ас-Алан. 2001. № 1. С. 140–152.
- Йилмаз Невруз.* Эски джырла (Старинные песни) // Объединённый Кавказ. Эскишехир, 2000. № 23. 79 с.
- Кагъыйланы Н.* Тинте барыб (*Кагиева Н.* В поисках. Вопросы развития карачаевской литературы). Черкесск, 1965. 144 с.
- Къагъыйланы Н.* Дудаланы Садык // Ас-Алан. 2001. № 1. С. 152–158.
- Къаракетлени М.Д.* Тейри айтыула // Газ. Къарачай (Черкесск). 1991. 1 сент.
- Кёчгюнчюле эсгертмеси* (Словесные памятники выселения). Басмагъа жарашдыргъан, ал сёзюн жазгъан: *Хаджиланы Т.* Нальчик, 1997. 382 с.
- Къара-Муса.* Назмула. Публ. и коммент. Д. Таумурзаева, А. Бегиева // Минги Тау. Нальчик, 1993. № 3. С. 19–28.
- Къарачай поэзияны антологиясы.* XVIII–XX емюрле (Антология карачаевской поэзии XVIII–XX вв.) / сост. Ф.И. Байрамукова, А.А. Акбаев. М., 2006. 618 с.
- Къарачай халкъ джырла* (Карачаевские народные песни) / сост. С.А. Гочияева, Р.-А.К. Ортабаева, Х.И. Сюйюнчев; авт. предисл. Р.-А.К. Ортабаева. М., 1969. 276 с.
- Къарачай халкъ таурухла.* (Карачаевские народные сказки) / сост. С.А. Гочияева, Р.-А.К. Ортабаева, Х.И. Сюйюнчев, предисл. Р.-А.К. Ортабаевой. Черкесск, 1963. 236 с.

- Къарачай-малкъар тилни ангылатма сѣзлюгю (Толковый словарь карачаево-балкарского языка). Нальчик, 1996. Т. 1. 1016 с.; 2002. Т. 2. 1168 с.; 2005. Т. 3. 1158 с. (на карач.-балк. яз.).
- Къарачай-малкъар тилни орфографиясы (Орфография карачаево-балкарского языка) / Джаршдыргъанла: И.Х.-М. Орусбийланы, Х.И. Сюйюнчланы, Х.-М.И. Хаджилаланы, А.М. Аппаев, А.Ю. Бозиев, М.Т. Жаббоев. Ставрополь, 1964. 36 с.
- Къарачай-малкъар фольклор. Хрестоматия (Карачаево-балкарский фольклор. Хрестоматия) / сост., авт. предисл. Т.М. Хаджиева. Нальчик, 1996. 592 с.
- Къарачай-малкъар жомакъла, таурухла, айтыула (Карачаево-балкарские сказки, легенды, предания): В 2 т. / сост., авт. предисл. Т.М. Хаджиева. Нальчик, 1999. Т. 1. 468 с.; 2003. Т. 2. 472 с.
- Къарачай-малкъар ойберле бла элберле (Карачаево-балкарские нригчи и загадки) / сост. М.М. Ольмезов, пер. с карачаево-балкарского М.Ч. Джуртубаева. Нальчик, 2010. 454 с.
- Къарачай-малкъар халкъ джырла (Карачаево-балкарские народные песни) / сост. О.М. Отаров. Нальчик, 2001. 215 с.
- Къарачай-малкъар фольклор (Карачаево-балкарский фольклор) / сост., вступ. ст., коммент. Р.-А.К. Ортабаевой. Черкесск, 1987. 342 с.
- Къарачай-малкъар мифле (Карачаево-балкарские мифы) / сост., авт. предисл. М.Ч. Джуртубаев. Нальчик, 2007. 496 с.
- Къарачай поэзияны антологиясы (XVIII–XX ёмюрле) (Антология карачаевской поэзии XVIII–XX вв.) / сост. Ф.И. Байрамукова, А.А. Акбаев. М., 2006. 618 с.
- Къарачай фольклор (карачаевский фольклор) / сост. Х.О. Лайпанов, М.А. Дудов. М.-Коян-Шахар, 1940. 240 с.
- Къарачай поэзияны антологиясы (Антология карачаевской поэзии) / авт. вступ. ст. и сост. А.И. Караева. Ставрополь, 1965. 423 с.
- Карчаева Х. Бийнѣгер* // Мингитау. Нальчик, 1996. № 2. С. 206–212.
- Къойчуланы А. Биринчилени биринчиси* // Къарачай. 2002. 25 нояб.
- Къоркъмазланы К. Горда бычак* (Нож Горда). Черкесск, 1984.
- Лайпанланы Б. Америкада къарачайлыла* (Карачаевцы Америки) // Ас-Алан. 2001. № 1. С. 158–171.
- Лайпанов С.З. Бырмамытны джыры* (Песня о Бермамыте). Черкесск, 1987.
- Лайпанов Х.О. Эски къарачай-малкъар джырла*. Черкесск, 1958. 96 с.
- Лезина И.Н., Суперанская А.В. Ономастика. Словарь-справочник тюркских родоплеменных названий: В 2 ч. М., 1994. 466 с.*
- Лезина И.Н., Суперанская А.В. Из истории тюркских родо-племенных названий // Филологические записки. Воронеж, 1998. Вып. 10. С. 141–152.*
- Малкондуев Х.Х. Бурун Халкъ Тѣре аллында айтылгъан антла* (Клятвы, приносимые в прошлом перед Халк-Тѣре) // “Минги тау”. 1994. № 3.
- Малкъар джомакъла, нарт сѣзле, элберле (Балкарские сказки, пословицы и поговорки, загадки) / Джараштыргъан: Сотталаны Адильгерий. Нальчик, 1959. 268 с.
- Малкъарлыланы бла къарачайлыланы халкъ поэзия чыгъармачылыкълары: Нарт эпос. Миф эм жашау-турмуш поэзия. (Народное поэтическое творчество балкарцев и карачаевцев) / авт. вступ. ст. и сост. Т.М. Хаджиева. Нальчик, 1988. 304 с.
- Малкъар нарт сѣзле (Балкарские пословицы и поговорки) / Китапны хазырлагъанла: С.А. Отаров, А.М. Ульбашев. Нальчик, 1965. 208 с.
- Малкъар нарт сѣзле (Балкарские пословицы и поговорки) / Китапны хазырлагъан: Холаланы Азрет. Нальчик, 1982. 178 с.
- Малкъар халкъ жырла (Балкарские народные песни) / сост. С.А. Отаров, Ф.З. Холаев. Нальчик, 1969. 272 с.
- Малкъар халкъ жомакъла (Балкарские народные сказки). / Жарашдыргъан: Сеид Отарланы. Нальчик, 1963. Т. 2. 324 с.

- Малкъар халкъ жомакъла (Балкарские народные сказки) / сост. и ред. С.М. Моттаева. Нальчик, 1992.
- Малкъар халкъ жомакъла (Балкарские народные сказки) / Жыйгъан эм басмагъа жарашдыргъан: З.М. Улаков. Нальчик, 1989. 112 с.
- Маммеев Д.М. Кязим Мечиев. Нальчик, 1973.
- Мизиев К.А. Бийнегер // Мингитау. Нальчик, 1988. № 3.
- Мусаев Б.К. Ёмюрле къарангысындан (Из глубины веков). Нальчик, 1987. 65 с.
- Мухаммад файгъамбар гъалейх иссаламны минг бла бир хадиси (Тысяча и один хадис пророка Мухаммада) / сост. Абу-Юсуф Эбзеев. Учкеек, 2005.
- Нарт сёзле / Джыйгъан джарашдыргъан да Алийланы С.Ч. (Пословицы и поговорки / сост. С.Ч. Алиев). Черкесск, 1963. 482 с.
- Нартла. Малкъар-къарачай нарт таурухла (Нарты. Карачаево-балкарские сказания) / сост., авт. вступ. ст. А.З. Холаев. Нальчик, 1966. 255 с.
- Нартские песни и сказания / сост. М.Ч. Джургубаев. Нальчик, 1992. 150 с.
- Нурмагомметланы Къ.-М. Бухарачы Абдуллах шыйых (Шейх Абдуллах Бухарский) // Ленинни байрагъы. 1990. 11 авг.
- Нурмагометов К.-М. Старинное надгробье, найденное в Карт-Джурте // Ленинни байрагъы. 1991. 27 апр. (на карач. яз.)
- Ортабайланы Р.А., Биджиланы А.М. Къалай улу Аппаны ызын ызлай (По следам Калай улу Аппы): Исследования и тексты. Черкесск, 1995. 190 с.
- Ортабайланы Р.А.-К. Къара сууну къатында (У родника). Черкесск, 1981. 182 с.
- Орусланы А. Ёмюр танышланы сагъыныу (Воспоминание друзей). Ставрополь китаб басманы Къарачай-Черкес бёлюмю. 1975. 128 с.
- Орусланы А. Къарачайны ётгюр уланы (Славный сын Карачая). Черкесск, 2002. 45 с.
- Османов Х. Бийевы // Минги тау. Нальчик, 2004. № 1. С. 171.
- Семенланы А. Исси салам бередице // Газ. "Къарачай". 2003. № 92, 93.
- Семенланы Къ. Назмула (Стихи). Карачаевск, 2003. 87 с.
- Семенов А.К. Игры косарей // Ленинни байрагъы. 1990. 13 сент.
- Семенов И. Акътамакъ // Минги-Тау. Нальчик, 1996. № 1.
- Соттаев А.Х. Башни Балкарии // Заман. Нальчик, 2003. № 2345.
- Таулу джарлыла (Газ. Горская беднота). Микоян-Шахар, 1931. № 88; 1932. № 12; 1933. № 10.
- Таумырзаланы Д.М. Ким алгъа: малкъар халкъны спорт эм сабий оюнлары (Кто раньше?: балкарские спортивные и детские игры). Нальчик, 1978.
- Таумырзаланы Д.М. Аул бла Астал (Ауал и Астал. Легенды и предания). Нальчик, 1982. 160 с.
- Таумырзаланы Д.М. (Легенды). Нальчик, 1987. 200 с.
- Таумырзаланы Д.М. Голлу: къарачай-малкъар таурухла (Голлу: карачаево-балкарские легенды). Нальчик, 1993. 328 с.
- Таумырзаланы Д. Жигитлик жырла (Героические песни) // Минги тау. 2007. С.105–132.
- Таумырзаланы Д., Байрамукъуланы Х. Къарачай-малкъар оюнла (Карачаево-балкарские народные игры). Нальчик, 1998. 208 с.
- Текеланы И.Къ. Къарачай тилни фразеология сёзлюгю (Фразеологический словарь карачаевского языка). Черкесск, 1984. 230 с.
- Теппеев А.М. Дюгер Бадинаты, Малкъар Басияты // Минги тау. 2008. № 6. С. 18–36.
- Теппеланы А.М. Акъсакъ Темирни кезиую малкъар жырлада (Время Хромого Тимура в балкарских песнях) // Газ. "Заман". Нальчик, 2008. 26 авг.
- Тоторкъулланы Къ.-М. Эркин дуния (Свободный мир). Черкесск, 1999. 472 с.
- Улакъланы Зейтун. Эски жыр (Старинная песня) // Минги тау. 1996. № 2. С. 128–132.

- Улаков З.М. Бурунгулу таурухла бла хапарла (Древние сказки и предания). Нальчик, 1980. 101 с.
- Хабичланы М. Къарачай нарт эпосну нартларыны юсюнден // Заманны ауазы. Черкесск, 1975. С. 216–227.
- Хаджилаланы Х.-М.И. Къарачай-малкъар тилини сёз хазнасыны къурамы (Словообразование карачаево-балкарского языка) // Вопросы изучения языков и литератур народов Карачаево-Черкесии. Черкесск, 1967. С. 71–89.
- Хатуланы Р. Орусланы Хамзат-хаджи // Газ. “Джамагъат”. 2002. № 11 (16).
- Хачирланы Юсуф-эфенди. Дин китаб (Религиозная книга). Стамбул, 1903. 54 с.
- Хубиев М.А. Эски халкъ джырла башсыз болмасынла (Пусть не будут обезглавлены древние народные песни) // Хубийланы Магомет. Батмаз джуддузну джарыгъы (Хубиев Магомет. Свет не гаснущей звезды) / сост. Ф.И. Байрамукова. Черкесск, 1989. 310 с.
- Хубийланы Осман. Къарачай халкъны сёз байлыгъы // Алийланы Солтан. Къарачай нарт сёзле (Карачаевские пословицы и поговорки). Черкесск, 1963. С. 3–12.
- Чум, чум, чум терек (Кизил, кизил, кизиловое деревце). Фольклорный сборник для детей / сост. Р. Ортабаева. Черкесск, 1994. 32 с.
- Чуу, чуу, чууала. Фольклорный сборник для малышей / сост. Т. Хаджиева. Нальчик, 2001. 35 с.
- Шаманланы И.М. Къобан башында (У истоков Кубани). Черкесск, 1987. 223 с.
- Шаманланы И. Къарачай озгъан ёмюрде (Карачай в прошлом веке) // Газ. “Къарачай”. 1997. 20 авг.
- Шаманланы И. Къарачайда джолоучулукъда (Заездом в Карачае) // Газ. “Къарачай”. 1998. 5 сент.
- Шаманов И. В гостях в Турции // Газ. “Ленинни байрагъы”. 1990. 6 марта.
- Шахмырзаланы С. Талуну календары (Календарь горца). Нальчик, 1970. 120 с.
- Эртте биреу бар эди... (Давным-давно жил некто...) / Джарашдыргъан: Ю. Жулабланы. Нальчик, 1991. 116 с.
- Эски къарачай джырла (Старинные карачаевские песни) / сост. М.А. Дудов, Х.О. Лайпанов. Микоян-шахар, 1940.
- Эски жырла (Старинные песни) // Минги Тау. Нальчик, 1993. № 1. С. 108.

НА ИНОСТРАННЫХ ЯЗЫКАХ

АКВА. 2007. № 2.

- Адилхан Адилоглу. Исламизация карачаевских тюрок // Турецкая студия. Анкара, 2008. № 2. С. 12–32 (на тур. яз.).
- Adilhan Adiloglu. Karaçay-Malkar Türklerinde Nart Destanları, Yeni Türkiye Dergisi-Türk Dünyası Özel Sayısı. Sayı. 15. Cilt I. Ankara, 1997. S. 575–591 (на тур. яз.).
- Adilhan Adiloglu. “Biyönger ve Kococaş Destanları Arasındaki Benzerlikler”. Turkish Studies [Türkoloji Araştırmaları]. Sayı. 2–4, 2007. S. 51–83 (на тур. яз.).
- Adilhan Adiloglu. Karaçay-Malkar nart destanları // Turkish Studies Volume 2 / 1 Winter 2007. Ankara, 2002 (на тур. яз.).
- Atalaribis hunlar. Stambul. 2006 (на тур. яз.).
- Bulayeva K., Jorde L.B., Ostler C., Bulayev O., Harpending H. Genetics and population history of Caucasus populations // Hum. Biol. 2003. № 75 (6). P. 837–853.
- David Hunt. Legends of the Caucasus. London. SAQI BOOKS, 2012. 374 p.
- Dirr A. Caucasian folk-tales. Selected and translated from the originals by A. Dirr. New York, 1925.
- Dumezil Dumezil G. Legendes sur les Nartes. Paris, 1930.
- Dumezil. Le livre des Heros. Legendes sur les Nartes. Paris, 1965.

- Erdemir Y. Ince Minare. Taş ve Ahşap Eserler Müzesi. Konya, 2009. 224 v. (на тур. яз.).*
Fahrettin Kirzioğlu. Osmanlılar'ın Kafkas-Elleri'nin fethi (1451–1590). 2 Baskı. Ankara. Türk tarih kurumu basimevi. 1998. B. 312 (на тур. яз.).
Ierusalimskaja A.A. Die Graber der Moscevaya Balka Fruhmittelalterliche Funde an Der Nordkaukasischen Scidemstrasse. München, 1996. 343 p.
Ierusalimskaja A.A., Borkopp B. Von China nach Byzanz. München, 1996. 108 p.
Cagatay Saadet. Karaçayca Birkaç Metin // A.Ü. DTCF Dergisi, C. IX, Sayı: 3. Ankara, 1951.
Cagatay S. Karaçay Halk edebiyatında Avcı Bineger (Охотник Бийнегер в карачаевской народной литературе) // Fuat Köprülü Armağanı. İstanbul, 1953. B. 92–102.
Cagatay S. Türk Halk Edebiyatında Geyige Dair Bazı Motifler (Оленьи мотивы в народной литературе тюрков) // Türk Dili Araştırmaları Yıllığı. Belleten, 1956. C. 153–177.
Karcha R., Koshay Z. Karachay-Malkar turklerinde hayvanchilik ve bununla ilgili gelenekler / Къарча (Дудов) Р., Къошай З. Къарачай-малкъар тюрклеринде малчылыкъ эм муну бла байламлы адетле (Рамазан Карча, Зубеир Кошай. Карачаево-балкарское животноводство и связанные с ним обряды) // Ас-Алан. 2001. № 2(5). С. 161–171 (на тур. и карач.-балк. яз.).
Левент Итез. Bir Kuzey Kafkaz boyu karachaylar (Северокавказский народ карачаевцы). Конья, 1987. 64 с. (на тур. яз.).
Macfarquhar R. The Forbidden City. N.Y., 1972. 172 p.
Maenchen-Helfen O. The jüen-chin problem re-examined // Journal of American. Oriental Society. 1945. Vol. 63. P. 80.
Махмуд А. Трагедия карачаево-балкарских тюрков. Анкара, 1952 (на тур. яз.).
Nart boyu turkler: hun-karacaylilari mifolojia. Stambul, 2008.
Nartlar. Karaçay-Malkar Mitolojisinin Destan kahramanları / Ufuk Tavkul. Ankara. Türk Dil Kurumu yayınları, 2011.
Nart sozle (Нартские пословицы и поговорки). Stambul; Ankara, 2005 (на тур. яз.)
Nasidze I., Ling E.Y., Quinque D., Dupanloup I., Cordaux R., Rychkov S., Naumova O., Zhukova O., Sarraf-Zadegan N., Naderi G.A., Asgary S., Sardas S., Farhud D.D., Sarkisian T., Asadov C., Kerimov A., and Stoneking M. Mitochondrial DNA and y-chromosome variation in the Caucasus // Ann. Hum. Genet. 2004a. № 68 (Pt 3). P. 205–221.
Palocz-Horvath A. Le costume coman au moyen age // Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungarica. 1980. № 32 (1–4). P. 403–427.
Roostalu U., Kutuev I., Loogvali E.L., Metspalu E., Tambets K., Reidla M., Khusnutdinova E.K., Usanga E., Kivisild T., Villems R. Origin and expansion of haplogroup H, the dominant human mitochondrial DNA lineage in West Eurasia: the Near Eastern and Caucasian perspective // Mol. Biol. Evol. 2007. № 24 (2). P. 436–448.
Pröhle Wilmos. Karatschaische Studien // Keleti Szemle. Budapest. 1909. T. X. C. 215–304 (карачаевские тексты).
Prohle Wilmos. Balkarische Studien // Keleti Szemle. Budapest. T. 16. 1915–1916. C. 104–243 (балкарские тексты).
Shorle Sturlasson. Kongesagaer. Oslo, 1957.
Smith B. A History in Art / B. Smith, Van Goveng. Hong Kong, 1979. P. 154.
Sofi Tram-Semen (Soufilia Semenova). Turk astrolojia. 4 k. Ankara. 2003. Семен (Софилия Семенова. Тюркская астрология: В 4 т. (на тур. яз.)
Spencer E. Travels in the Western Caucasus, including a tour throw Imeretia, Mingrelia, Turkey, Moldavia, Galicia, Silesia, and Moravia in 1836. Vol. I. London, 1838.
Tim Norris. Dancing through history // Herald News. 2008. 6 июня.
Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları Antolojisi. Karaçay-Malkar Edebiyatı (Антология литератур тюркских народов. Карачаево-балкарская литература). 22 Cilt / сост. Т. Хаджиева, Т. Хапчаева, А. Геляева. Ankara, 2002. 624 с. (на тур. яз.).

- Ufuk Tavkul.* Karaçay-Malkar atasözleri. (Карачаево-балкарские пословицы и поговорки). Ankara, 2001. 248 с. (на тур. яз.).
- Ufuk Tavkul.* Karaçay-Malkar destanları (Карачаево-балкарские песни). Ankara, 2004. 552 с. (на тур. яз.).
- Werner J.* Beiträge zur Archäologie des Attila-Reiches. München, 1956.
- Van Oven M., Kayser M.* Updated comprehensive phylogenetic tree of global human mitochondrial DNA variation // Hum Mutat. 2009. № 30 (2). E386–394.
- Vogt H.* Dictionnaire de la Langue Oubykh. Oslo, 1963.
- Yadin Yigael.* The Art of Warfare in biblical lands. In the Light of archaeological Study / Yigael Yadin. N.-Y.; Toronto; London: Mc Graw Hill Book Company Inc. 1963. 245 p.
- Yaşar Kalafat.* Kuzey Kafkasya'da Halk İnançları // Birleşik Kafkasya, üç aylık Dergi. Ocak–Şubat. Mart 1999. S. 17. Sh. 17–27.
- Yaşar Kalafat.* Karaçay-Malkar Türklerinde Karşılaştırmalı türk Halk kültürü ve İnançları // Ufuk Tavkul, Yaşar Kalafat. Karaçay Balkar. Tarih Toplum ve Kültür. Ankara, 2003. С. 110–131 (на тур. яз.).
- YCC.* A nomenclature system for the tree of human Y-chromosomal binary haplogroups // Genome Res. 2002. № 12 (2). P. 339–348.
- Yunusbayev B., Metspalu M., Jarve M., Kutuev I., Rootsi S., Metspalu E., Behar D. M., Varendi K., Sahakyan H., Khusainova R., Yepiskoposyan L., Khusnutdinova E. K., Underhill P. A., Kivisild T., Villems R.* The Caucasus as an asymmetric semipermeable barrier to ancient human migrations // Mol. Biol. Evol. 2012. № 29 (1). P. 359–365.
- Yılmaz Nevruz.* Karaçaynı töresini üstünden (О карачаевском Төре) // Sayı: 6 Birleşik KAFKASYA Dergisi Eki. Eskişehir. Nisan. 1998.
- Yılmaz Nevruz.* Eski cirla – Karaçay Malkar Türkiye. (Старинные песни карачаевцев и балкарцев) Birleşik Kafkasya Dergisi Yayını. Eskişehir. 2000. № 23. 79 с.
- Зианур Д.* Пуршаке бустанийе ираниан аз кохантерин заман та пайан-е шаханшахи-йе сасаниан (Одежда иранцев с древности до конца династии Сасанидов) / Д. Зианур. Тегеран, 1965 (на перс. яз.).
- Хаджи Халифа (Кятиб Челеби).* Джихан-нума, 1732. Карта Кавказа (на тур. яз.).
- Хяати Бидже.* Переселение с Кавказа в Анатолию. Анкара, 1991 (на тур. яз.).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АВПРИ	– Архив внешней политики Российской империи
АГПУ	– Армавирский Государственный педагогический университет
АКАК	– Акты, собранные Кавказской археографической комиссией (Тифлис)
АКВА	– American Karasay Benevolent Association (Американская Карачаевская Благотворительная Ассоциация)
АО	– Археологические открытия
АРС	– Большой арабско-русский язык Х.К. Баранова
ВА	– Вестник антропологии
ВДИ	– Вестник древней истории
ВИГИ	– Вестник Института гуманитарных исследований правительства КБР и КБНЦ РАН
ВКБГУ	– Вестник Кабардино-Балкарского государственного университета им. Х.М. Бербекова
ВКБНИИ	– Вестник Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института
ВПН	– Всесоюзная перепись населения
ВС	– Военный сборник
ВТ	– Вопросы тюркологии
ВЯ	– Вопросы языкознания
ГА КЧР	– Государственный архив Карачаево-Черкесской Республики
ГАИМК	– Государственная Академия истории материальной культуры
ГА КК	– Государственный архив Краснодарского края
ГА РФ	– Государственный архив Российской Федерации
ГА СК	– Государственный архив Ставропольского края
ГИМ	– Государственный Исторический музей
ГОТКЗПб	– Государственная Ордена Трудового Красного Знамени Публичная библиотека им. М.Е. Салтыкова-Щедрина
ДТС	– Древнетюркский словарь
ЗИАН	– Записки Императорской академии наук
ЗККГК	– Записки Крымско-Кавказского горного клуба
ЗКОИРГО	– Записки Кавказского отдела Императорского Русского географического общества
ЗИРГО	– Записки Императорского Русского географического общества

ЗСКНИИ	– Записки Северо-Кавказского научно-исследовательского института
ЗСККГНИИ	– Записки Северо-Кавказского краевого горского научно-исследовательского института
ИА РАН	– Институт археологии Российской академии наук
ИГКНСК	– История горских и кочевых народов Северного Кавказа
ИИОЛЕАЭ	– Известия Императорского Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии
ИОЛИКО	– Известия Общества любителей истории Кубанской области
ИИРАО	– Известия Императорского Русского археологического общества
ИИРГО	– Известия Императорского Русского географического общества
ИКОИРГО	– Известия Кавказского отдела Императорского Русского географического общества
ИРКК	– Институт рукописей им. К. Кекелидзе
ИСОНИИ	– Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института
ИСОНИИК	– Известия Северо-Осетинского научно-исследовательского института краеведения
ИЮОНИИ	– Известия Юго-Осетинского научно-исследовательского института
КБРС	– Карачаево-балкарско-русский словарь
КБНИИФЭ	– Кабардино-балкарский научно-исследовательский институт. Фонд Этнографии
КБНЦГИ	– Карачаево-Балкарский научный центр гуманитарных исследований
КБГУ	– Кабардино-Балкарский государственный университет им. Х.М. Бербекова
КБИГИ	– Кабардино-Балкарский институт гуманитарных исследований
КБНЦ РАН	– Кабардино-Балкарский научный центр Российской академии наук
КБНЦГИ	– Карачаево-Балкарский научный центр гуманитарных исследований
КБР	– Кабардино-Балкарская Республика
КИКН	– Краткая история карачаевского народа 1915 г.
КМТАС	– Къарачай-малкъар тилни ангылатма сѣзлюгю / (Толковый словарь карачаево-балкарского языка)
КОВ	– Кубанские областные ведомости (Газета)
КОИРГО	– Кавказский отдел Императорского Русского географического общества
КРО	– Кабардино-русские отношения
КС (М.)	– Кавказский сборник (Москва)
КС (Т.)	– Кавказский сборник (Тифлис)
КСИА	– Краткие сообщения Института археологии
КСИИМК	– Краткие сообщения Института истории материальной культуры

КСИНА	– Краткие сведения Института народов Азии
КЧР	– Карачаево-Черкесская Республика
КЧГПИ	– Карачаево-Черкесский государственный педагогический институт
КЧГУ	– Карачаево-Черкесский государственный университет им. У.Д. Алиева
КНИИ	– Карачаевский научно-исследовательский институт
КЭС	– Кавказский этнографический сборник
МИА	– Материалы и исследования по археологии СССР
МИАЭ РАН	– Материалы Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук
МТОПЖ	– Малкъар тилни орфография эм пунктуация жорукълары (на карач.-балк. яз.) (Орфографические и пунктуационные правила балкарского языка)
ОКБЯ	– Орфография карачаево-балкарского языка (на карач.-балк. яз.)
ОПБЯ	– Орфография и пунктуация балкарского языка (на карач.-балк. яз.)
ПА КБ АССР	– Партийный архив Кабардино-Балкарской АССР
ПМ	– Полевые материалы
ПНАБК	– Правовые нормы адыгов и балкаро-карачаевцев
РАНК	– Русские авторы о народах Центрального и Северо-Западного Кавказа
РГАЭ	– Российский Государственный архив экономики
РГВИА	– Российский Государственный военно-исторический архив
РКС	– Русско-карачаевский словарь 1897 г., составленный Н.И. Кириченко в соавторстве А.-К.Э. Хубиевым
РСОА	– Республика Северная Осетия – Алания
СА	– Советская археология
СГПИ	– Ставропольский государственный педагогический институт
СТКЧГПИ	– Сборник Трудов Карачаево-Черкесского Государственного педагогического института
СКНК	– Словарь Карачаевского наречия на Кавказе 1807 г., составленный академиком Г.-Ю. Клапротом
СМОИЗО	– Сборник материалов, относящихся к истории Золотой орды
СМОМПК	– Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа
СПбФАРАН	– Санкт-Петербургский филиал архива Российской академии наук
ССК	– Сборник сведений о Кавказе
ССКГ	– Сборник сведений о кавказских горцах
СТ	– Советская тюркология
СЭ	– Советская этнография
СЭПКРНКЧ	– Социально-экономическое, политическое и культурное развитие народов Карачаево-Черкесии
ТГУ	– Тифлисский государственный университет
ТКОСК	– Труды Кубанского областного статистического комитета

ТКЧНИИ	– Труды Карачаево-Черкесского научно-исследовательского института
ТС	– Тюркологический сборник
ТСУАК	– Труды Ставропольской ученой архивной комиссии
ТЧИНИИ	– Труды Чеченско-Ингушского научно-исследовательского института
УЗКБНИИ	– Ученые записки Кабардино-Балкарского научно-исследовательского института
УЗЛГУ	– Ученые записки Ленинградского государственного университета
ЦАЭИ КЧГУ	– Центр археологических и этнографических исследований Карачаево-Черкесского государственного университета КЧГУ им. У. Алиева
ЦГА КБР	– Центральный Государственный архив Кабардино-Балкарской Республики
ЦГИА Гр	– Центральный Государственный исторический архив Грузии
ЦДОДП КЧР	– Центр документации и общественных движений партий Карачаево-Черкесской Республики
ЭО	– Этнографическое обозрение

ГЛОССАРИЙ

- Агъач-аякъла* – букв. деревянные (агъач) ноги (аякъ), ходули, вариант *ачъач башмакъла*
- Азат-къулла* – (азат – вольный, свободный, къулла – крестьяне) сословие крестьян, выкупивших себе свободу
- Акъ-сюек* – букв. белая кость, общее наименование княжеского сословия бий (см.) или таубий (см.) и его подразделений – чанка (см.) и тума (см.)
- Ал-Халасы* – злой дух, наносивший вред беременной женщине вынести плод и нормально разрешиться
- Алан-къызы Байрым-къыз* – букв. Аланская Дева – Дева Байрым, эпитет богини Байрым, см. Байрым-Таш
- Алани* – экзоэтнонимическое мегрельское, грузинское имя карачаевцев и балкарцев, синонимичное имени карачоели (см.)
- Аланла* – букв. аланцы, обращение к соплеменнику(ам) независимо от пола и возраста, понятие этнонимического происхождения
- Алым* – 1. Возмещение за пролитую кровь в обычном праве; 2. Налог (арабизм)
- Апсатыны-ташы* – святилище Апсаты, покровителя благородных животных и охоты
- Аргъыш* – состязания знатоков слова
- Асон* – асы, имя карачаевцев и балкарцев на осетинском языке
- Ассиаг* – название Балкарии на осетинском языке
- Ата джер* – (букв. отцовская (ата) земля (джер)) вотчинные земли, имение
- Атаул-юзюк* – подразделение (юзюк) внутри атаула (см.)
- Атаул-къауум-юзюк* – см. атаул-юзюк
- Атаул* – 1. Внутритухумное подразделение; 2. Предводитель дружины (уст.)
- Аууз-гожан* – священная роща
- Ашин-Пуру* – до принятия христианства роль покровителя волков играл Ашин-Пуру или Ашин-Пуруш, после таковую роль играл Тотур
- Ашхара* – нижний мир в мифологии и религиозном воззрении карачаевцев и балкарцев
- Ачыныу-чѣк* – поминовение умерших
- Бабас* – 1. Поп, христианский священнослужитель (от греч. папас в том же значении); 2. Всезнающий
- Байрым-Таш* – святилище Байрым, покровительницы материнства, деторождения и младенцев
- Баксанелеби* – баксанцы, имя карачаевцев и балкарцев Баксанского общества на грузинском языке
- Бал-Халасы* – злой дух, наносивший вред беременной женщине вынести плод и нормально разрешиться
- Басиани* – грузинское наименование Балкарии

Басиатла – Басиатовичи, подразделение карачаево-балкарского народа, синоним понятию феодал. Княжеские роды, входившие в Басиатла, проживали в обществах Малкар и Холам

Басият-намыс – см. бий намыс

Басият кьош – (букв. кош Басията) место военизированных игрищ, турниров карачаево-балкарской знати

Бассиан-Ёзен – (букв. долина (ёзен) Бассиан) имение князей Крымшамхаловых в Большом Карачае

Бассинакъ – общее название князей, чанка и узденей

Басханлы – житель Урусбиевского общества или Баксана

Башсыз-кьоулла – бесправные крестьяне, рабы, не имеющие никаких прав ни личных, ни имущественных

Башы джабылгъан арбаз – деревянный замок с крытым двором

Бегенда – залог, передача должником земельного участка кредитору (взамен процентов), который пользовался землей до погашения долга ее собственником

Бегеул – 1. Представитель князя в селениях, надсмотрщик; 2. Распорядитель свадьбы, танцев

Бий – княжеское сословие в Карачае и Балкарии

Бий тёре – княжеский суд; расправа; совет

Бий намыс – княжеский этикет

Билитли – предположительно то же самое, что гекги-хут (см.)

Бий нёгерле – нукеры (нёгерле) князя (бий), его личная дружина

Бийче – 1. княжна; 2. хозяйка дома, супруга

Битик-ташла – камни (ташла) с различными природными рисунками, а также с искусственными начертаниями

Болуш юй – (букв. дом (юй) помочи (болуш)) временное поселение жениха в “другом доме” своих родственников или соседей. Хозяева дома называются “болуш ата” (ата – отец) и “болуш ана” (ана – мать)

Булгъамакъ – вид работ представителя низших сословий в пользу владельцев

Бышым-Шапэ – дух, отвечавший за предзнаменования, вещие сны, связанные с вестью о замужестве

Бышым-Хапэ – дух, отвечавший за предзнаменования, вещие сны, связанные с вестью о замужестве

Бютёу кюбе – (букв. всеохватная (бютёу) кольчуга (кюбе)) панцирь

Гауаса-Гуса – покровитель доения коров

Гебенек – одежда из бурочника с рукавами и пришитым капюшоном

Гекги-хут – управленец в селениях, назначаемый верховным князем из числа высших дворян

Гешеуек – народный танец, другое наименование – *гешеуек*

Гёзен бийче – женщина, распоряжающаяся продовольственной частью свадьбы

Гиздох-таякъ – палка из боярышника, украшенная на концах обработанными рогами и костями, играла функцию оберега от волков и молнии

Гитче тёре – малый суд, проводившийся в каждом из обществ Карачая и Балкарии

Голду – 1. Образ воскресающей и умирающей природы; 2. Земледельческий праздник, то же самое что и Сабан-Той (см.)

Горные Кубанские жители – карачаевцы в источниках конца XVIII – начала XIX в.

Гумулиячы-къатын – женщина, здесь госпожа (къатын), распоряжающаяся продовольственной частью свадьбы

Гуммай – брат Уммай/Умай (см.), представлявший в виде тени филина (байкьуш) как вестник смерти

Гыбыт – кожаная емкость для жидкости, бурдюк

Гюрге-кече – вечер перед днем Гюрге-кюн, считается, что у умершего в день Георгия спроса на том свете не будет

Дарийгъын – капище

Даркъан-ант – благостная богоугодная клятва, обращенная к божествам в домонотеистической религии карачаево-балкарского народа, название которой уходит своими корнями в древнетюркскую эпоху

Дарийгъын-ант джер – местность, где совершали религиозную клятву

Дарийгъын-чагъыр – поминальное вино (чагъыр)

Даркъан-ант-этмек – особая клятва (ант) перед святилищем (дарийгъын)

Даркъан-аууз-гожан – 1. См. аууз-гожан; 2. Пост

Дёле (р) – Дёлеевичи, малоупотребительное имя Адурхайлыла (р), Будиянлыла (р) и Дадиянлыла (р)

Дёле-къышлыкъ – родовые земли Адурхайла (р), Будиянла (р) и Дадиянла (р) в верховьях Кубани

Дёле-макъам – мелодия Дёле / Дёлейская мелодия, происхождение которой приписывается подразделениям Адурхайлыла (р), Будиянлыла (р) и Дадиянлыла (р)

Дёлеслиле (р) – дёлесцы, малоупотребимое имя Адурхайлыла (р), (см.), Будиянлыла (р) (см.) и Дадиянлыла (р)

Дёле-тартыу/тартмакъ – наигрыш (тартмакъ) Дёле, происхождение которого приписывается подразделениям Адурхайлыла (р), Будиянлыла (р) и Дадиянлыла (р)

Джапу – суп, готовившийся с добавлением виноградного сока, с приправой из “каменного” меда и перца

Джар-джур къулла – общее наименование крепостных крестьян с фамилиями – чагар-кулла (см.), прикрепленных к усадьбе, крепости

Джасакчы / жасакчы – ясачные люди

Джаш тёлю юй – отдельные комнаты или дома (юй) для неженатых мужчин и мальчиков (джаш тёлю)

Джер-Суумай – покровитель земли, восходит к имени древнетюркского божества Йер-Суб

Джер-Суу – букв. земля-вода, мир людей, средний мир

Джити башлы кийиз бёрк – островерхие (джити башлы), конической шлемовидной формы мужские войлочные головные уборы (кийиз бёрк)

Джоджу-Шатай – патрон семьи, родов и грудных детей

Джокъламакъ – вид налога в Карачае

Джоллу-къулла – джоллу-кулы, категория къара-къулла (см.), третий вид правных крестьян в Карачае, продавались без накопленного имущества, приданого и калыма

- Ёзден-тёреле* – (букв. узденские законы (тёреле)) нормы права, регулировавшие поведение узденей, правила достойного поведения, рыцарской чести
- Ёзденле тургъан тёре* – (букв. суд (тёре), где пребывают (турган) уздени)
1. Суд; расправа; 2. Совет у узденей
- Ёзденлик* – 1. Военно-ленная собственность, представляла собой земельный участок, который семьи служилых и низших степеней узденей получали от князя на условиях исключительно военной, административной службы; 2. Дворянский этикет
- Ёкюль* – защитник, адвокат, от араб. *wakil* “поверенный, адвокат”
- Ёлгенмай* – сродни древнетюркскому божеству Ульгену, покровитель святых мест, кладбищ
- Загъзан* – карачаево-балкарское название местности Загедан в Урупском районе Карачаево-Черкесской Республики, на территории которой, согласно преданиям абазин и карачаевцев, проживали древние карачаевцы
- Зытчыу-аскер* – княжеско-дворянская дружина
- Иррейчи* – дружинник
- Ишкыл* – летние сани
- Карасс* – город на Северном Кавказе, в котором в самом начале XIX в. была издана Библия на карачаево-балкарском языке
- Карча* – карачаевцы, имя карачаевцев и балкарцев на абазинском языке
- Карча* – так же, как шегем и шеркес, подразделение некипчакской части ряда тюркских народов Средней Азии
- Керти-ёзденле* – истинные (керти) уздени, сословное подразделение сыйлы-ёзденле (см.)
- Кёрдемчи* – выживший или не заболевший во время моровых болезней Кешене – надземный склеп, усыпальница
- Кётюрем-джасакъчы* – см. эски-азат
- Кёчкюнлюк* – карачаево-балкарский эквивалент арабского слова “мухаджирет” – переселение, эмиграция по религиозным мотивам
- Кёчёргю-кылыч* – огромный меч, другое наименование – сапран-кылыч
- Килиса* – церковь, от греч. *эклесиа*
- Кипкинек-оку* – христианская часовня
- Кокай* – дядя по матери
- Къадарчы* – приверженец суфийского ордена кадирийя
- Къылыупача* – почтенный старец, которому предоставлялось право проводить умершего и прочесть над его могилой молитву
- Къара-бабас* – (букв. черный бабас), монах
- Къара-багъана* – позорный (букв. черный) столб, к которому привязывали преступников
- Къара-ёзден* – (букв. черный уздень) общее наименование выполнявших общественные повинности дворян в Карачае и Балкарии
- Къара-сюекли кишиле* – букв. люди с темной, с сильной костью; эпитет къараёзденле (см.)
- Къаракиши* – черный народ, вассально-зависимое сословие в Карачае и Балкарии, равное по статусу с дворянами-однородцами
- Къарасейаг* – Карачай, на осетинском языке

- Къарачай / Къарачи* – феодальная прослойка кумыков Эрпели, Губдена и Карабудахкента, почитаются за самых древних насельников Кумыкской плоскости
- Къарачайлылыкъ* – (букв. карачайство) свод этических норм, регулировавших взаимоотношения между высшими сословиями – князьями и узденями (дворянами), их поведение и отношение к низшим сословиям
- Къарачай-джорукъ* – то же самое что и Къарачай джол-джорукъ (см.)
- Къарачай джол-джорукъ* – (букв. “карачаевской дороги закон”) свод правовых норм
- Къарачай къылыкъ/хали* – поведение (къылыкъ) человека в обществе
- Къарачай тѣнгерте юй* – карачаевский бревенчатый дом
- Къарачай тютюн* – букв. карачаевский табак, известный на Кавказе табак
- Къарачайла* – Карачаевичи, карачаевский социальный термин, охватывающий подразделения дворянских родов Адурхайла (р) (см.), Будианла (р) (см.), Даданла (р) (см.), Къайтумала (р) (см.), Лепусхайла (р) (см.), Наурузла (р), Трамла (р), Хустосла (р) (см.), Шатибекле (р) (см.)
- Къарачайны дарийгъыны* – всекарачаевское капище в Верховьях Кубани
- Карачайны Къадау Таши* – Замковый Камень Карачая, камень оберег Карачая
- Къарачай ортакъ* – общее название испольщины – ортакъ (см.) представлял собой краткосрочный договор сроком на 1–3 года или долгосрочный договор сроком на 5–10 лет, заключавшийся между работодателем и наемным работником
- Къарачай халкъ-намыс* – букв. карачаевского народа мораль, свод морально-нравственных установлений
- Къарачай эл къуралгъан-джерси* – собственность общества, эля, страны
- Къарачи* – жрец, владеющий тайными знаниями
- Къарча-намыс* – см. бий намыс
- Къарча Тѣре* – см. бий тѣре
- Къарча-тѣреле* – законы Карчи
- Къарчала(р)* – Карчаевичи, подразделение карачаевского народа, в который входят княжеские, чанка (см.) и тума (см.) роды, понятие синонимичное термину акъ-суйек (см.)
- Къарчаны-ташы* – священный камень Карчи на Баксане, Чегеме и Архызе, место чествования предков
- Къарчаны-оюнлары* – турниры карачаевской аристократии
- Къарча-туйюр* – место проведения военизированных игрищ, турниров карачаевской аристократии
- Къауархан* – покровитель ураганного ветра, вариант: Кюрюу-хан
- Кодугъунча* – место, с которого къодучу (см.) оглашал решение суда, верховного князя, старшины населенного пункта
- Къодучу* – глашатай
- Къонакъ кечеде олтурмакъ* – вечер поминовения умерших
- Къонакъ юй* – гостиная комната, помещение в доме или отдельный дом для гостей
- Кърал* – страна, совет общества
- Кърчияр* – карачаевцы, имя карачаевцев и балкарцев на сванском, грузинском языке
- Къудай* – эпитет верховного бога Тейри
- Къул-казакла* – тургъан къазак (см.)

Къул-юй – крестьянский дом, здесь облагаемый податями двор крепостного крестьянина

Къызкъардашлыкъ – отдельные комнаты для незамужних девушек, сестер

Къырым хычыныла – “крымские хычины”, многослойные пироги, жарили в масле или пекли

Кюбе – кольчуга

Кюёу джёнгерле – шаферы

Лакъ-Лакъкъат-оюн – молодежные игрища в осенне-зимние вечера

Маймулла – букв. обезьянки, фигурные подпорки для формирования ската крыши

Малкъарлы – балкарец, житель Балкарского общества в верховьях р. Черек

Марджа – икона, образ, ныне синоним понятию “пожалуйста”

Маслагъат – от араб. маслахат, используется в значении “дело в суде, решение суда”

Мехкеме – от араб. махкама “суд”, функции которого полностью совпадали с функциями халкъ тёре (см.)

Минги-Тау – карачаево-балкарское наименование г. Эльбрус, букв. вечная, тысячная гора

Мингин-суу – живая вода, наименование родника на верхушке горы Эльбрус, который охраняет черный ворон

Мукрчай – карачаевец, имя карачаевцев и балкарцев на сванском, языке

Налат-таш – камень (таш) проклятия (налат), к которому привязывали преступников

Нартайчы – исполнитель и знаток нартских песен

Наурузла(р) – Наурзовичи, представители тухумов, входящих в карачаево-балкарское подразделение Наурузлула(р)

Ныгъыш – 1. Народный сход; 2. Место проведения народных собраний, бытует также у чувашей никёс, осетин ныхас и адыгских народов хаса. Скорее всего имеет иранское или тюркское происхождение

Ныгъыш бытдамакъ – застольный обряд при постройке дома, проводившийся на ныгъыш (см. 2)

Окъа бёрк – праздничные шапочки цилиндрической, конусообразной и круглой формы, украшенные галунами, бахромой с серебряным навершием.

Отделяется сплошным серебряным и золотым шитьем

Ордудар – уст., делегация со стороны похищенной девушки

Отоу – помещение или дом молодоженов

Оша-сёзмеш – см. бырнакълашмакъ

Ошасанлы чоптачыла – жрецы

Сабан-той – весенний земледельческий обряд – начало полевых работ

Салах тартыу – громкое оглашение с минарета о смерти кого-либо

Салсынакъ кешене – склеп без крыши

Сарайма-ёзденле – сословное подразделение сыйлыёзденле (см.), которое образовалось из дружинников князей или из уллу-ёзденле (см.), несших воинские повинности; восходит к тюрко-персидскому корню *sağaj* – дворец + тюркский аффикс принадлежности *ым* (сравните с хазарским *сарим* – чиновник при кагане)

Саргинах-бабас – белый священник
Саркѣзмеш – теневые спектакли, проводившиеся в специальном помещении со сценой, актерами и зрителем
Саркъытлы-къаракыши – саркитские каракиши, категории каракишей, происходивших из древних вольноотпущенников эски-азатла (см.)
Сарынчы абай-кюмюш – плакальщица
Сохта – от арабского софта, ученик мусульманского духовного образовательного учреждения
Сыйлыѣзденле – букв. потомственные, столбовые, почетные по происхождению титулованные уздени, дворяне; общее обозначение высших разрядов или степеней карачаево-балкарских узденей
Сынташла – могильные каменные стелы
Сынтылы-клица – соборный храм
Сыппакъ-кюйюз / сыппакъ – палас, которым стелили полы в доме и в сенях
Сыра – пиво
Сырмаѣзденле – букв. белые уздени, общее наименование высших разрядов или степеней карачаево-балкарских узденей, противопоставление карауздам (черным узденям) – караѣзденле (см.)

Табалтай-Киши – жрец
Табалтай-Къатын – жрица
Табхыр – искусственные террасы полей
Такъыя – шлем
Талкъан – молитва над могилой умершего
Тарх-тургъан тѣреле – турнир среди высших сословий
Тау адет – горский этикет
Тауадий – см. тауат
Тауат – ткацкий горизонтальный станок в Карачае и Балкарии
Таубий – то же самое, что и бий (см.)
Таулу-къарачайлыла – букв. горские карачаевцы, те карачаевцы, которые проживали в Тау-Къарачай (см.), 1. противопоставление тюздегили къарачайлыла (см.); 2. одно из самоназваний карачаевцев и балкарцев, вышедших из употребления
Тау-Къарачай – Горный Карачай, наименование территории Безенгиевского, Холамского и Чегемского ущелий
Тейри – 1. верховное божество карачаево-балкарского пантеона; 2. Бог
Тейри-дарийгъын – святилище Тейри (см.) в Большом Карачае
Теке-оюн – народная театрализованная игра
Темирли – урна, в которую опускали разных цветов орехи или камушки, нечто вроде избирательных бюллетеней
Тенг-джыйын – дружина, состоящая из князей
Тенг-доюн – дружина, состоящая из узденей
Тѣбен-ѣзден – тѣбен-уздени, низшее дворянство происходило частью из освобожденных в давнее время на волю крестьян – азатла (см.), частью из пришлых в Карачай и Балкарию лиу иной этнической принадлежности или из высших узденей, низведенных за проступки в низшие уздени
Тѣгерек-ѣзден – тѣгерек-уздени, категория низшего дворянства
Тѣнгертге юй – сруб
Тѣр – почетное место хозяина дома
Тѣре – суд, совет

Тёречи – судья

Тёре джыйылган юй – Дом заседания тёре

Тийре – владельческое родовое селение, ныне обозначение квартала в селении

Тийре джырла – тетрализированные песнопения в тухумном тийре (см.)

Тиллениумеш / тилленмеш – заклинание

Тума – общее наименование сословного подразделения; к нему относили те группы населения, родоначальники которых были незаконнорожденными детьми князей, чанка и узденей

Тума-чанка – близкое к князьям сословное подразделение; к нему относили те группы населения, родоначальники которых были незаконнорожденными детьми князей и чанка

Тума-ёзден – сословное подразделение; к нему относили те группы населения, родоначальники которых были незаконнорожденными детьми сыйлыёзденле (см.)

Тургъан-къазакъла – личная охрана князя

Тюз-ёзден – тюз-уздени, основная часть низших дворян

Тюздегили къарачайлыла – букв. равнинные карачаевцы, те карачаевцы, которые проживали на плоскости, противопоставление таулу къарачайлыла (см.)

Тюкюрюумеш / тюкюрмем – заговор

Уллу-ёзденле – первостепенные уздени, высшее подразделение сыйлыёзденле (см.)

Уллу Тёре – расширенный состав народного тёре, включавший его членов и состав гитче тёре (см.)

Уллу юй – букв. “большой дом”, помещение, где проживал хозяин дома

Умай / Уммай – покровитель материнства, детства, деторождения

Халкъ джыйылыу – всенародное вече

Хамджаула – шаманы

Хамма-хырсага – шаманки

Хуммай – брат Умай (см.), представлявшийся в виде тени совы (гылын-куш, уку) указывал, что жизни нет угрозы

Хамбалатдюу – 1. духи Хам-Джау-Киши; 2. ритуальные пышки

Хан-Къарачай – 1. вельможа, обладающий тайным языком; 2. эпитет вышних, знатных узденей, сыйлыёзден (см.)

Хан-Къарачайланы сыйлы тёрелери – эпитет Учкуланского эл тёре (см.), в котором заседали сыйлыёзденле (см.)

Хан-къатын – см. юй-бийче в значении 2

Ханлыкъла – серебряная цепочка с прикрепленными через 10 см трезубцами, пришивалась к краям кыыз-джаурук

Хар-джур къулла – общее наименование бесфамильных, без родового имени крепостных крестьян – къара-къулла

Хышты-къул – наименование дворовых, слуг у биев, чанка и тума

Чагъар-къулла – крепостные крестьяне, имевшее право приобретать движимое и недвижимое имущество

Чагъдий – чагатайские, восточные верховые лошади, распространенные в Карачае и Балкарии

Чанка – сословное подразделение с признаками отдельного сословия, принадлежали к привилегированной части населения – акъ-сюек (см.), полукнязя или подразделение сословия бий (см.)

Чач-бийке – букв. чач – волосы, бийке – княжна, лента в виде косы с распущенными нижними концами, подвязывалась к косам

Чегемли – житель Чегемского общества или чегемец

Чери-джол – подземные тоннели между домами, “облицованные” деревом и камнем

Чоппа-ташы – святилище Чоппы, покровителя грома и молнии, громовержца

Чоппа-Той – обряд около священного дерева карачаево-балкарцев Джуртда Джангыз Терек

Чоппачыла – жрецы, проводившие обряды, посвященные громовержцу Чоппа

Шапала – помощники тамады, ответственные за столы

Ынкъяхут – представители верховного князя в селениях

Ыннарыкълыкъ – серебряный с позолотой круг с золотыми шариками и навершием на верху шапочки, который изготовлялся из дерева и обтягивался кожей, на которую сажали позолоченный металлический цилиндр с узким концом вверху

Ыстампул-нартюх (устар. *Ыстампул-гёженек*) – стамбульское зерно, кукуруза

Ыстырыуай-аш – поминки по умершим сородичам

Ысхылты-къауум – общее обозначение феодальной верхушки (ср. древнерусское сколоты)

Эл апенди – главный мулла селения

Эл джыйылыу – вече страны, позже – собрание населения населенного пункта, поселения

Эмильдеш – “молочный” брат

Эмчеклик – патронат, кормильство

Эрк-Асселик – нижний мир в мифологии и религиозном воззрении (см. ашхара)

Эркли Ыстырханны юлюшю – жертвоприношение покровителю подземного мира

Эрклилейли Эрк-Джылан / Эрк-киши – хранитель, владыка подземного царства – Эрк-Асселик, Эсселик. Его облик зооморфен – он появляется на земле в образе безобразного змея с руками

Эсекку-эльтудла – см. тума

Эски-азат – древние вольноотпущенники, которые несли как натуральные, так и воинские повинности, что давало им возможность именоваться каракшами, могли вступать в военно-ленные отношения с владельцами

Эски-Джурт – название части Архызского ущелья и средневекового селения в Карачае

Юй-бийче – 1. Супруга; 2. Первая жена

Юй-тамал – фундамент

Юльгюлю-къулла – категория къара-къулла, так называемые правные крестьяне, т.е. имевшие некоторые личные и имущественные права, а также право жаловаться в махкеме (см.), суд, продавались с калымом и приданым

СПИСОК АВТОРОВ

АБАЙХАНОВА (МАГАЯЕВА) Патия Исмаиловна – к.и.н., доцент кафедры всеобщей истории Исторического факультета Карачаево-Черкесского государственного университета им. У.Д. Алиева

АКБАЕВ Харун Мудалифович – зав. отделом языка, литературы и фольклора Карачаевского научно-исследовательского института, филолог

АККИЕВА Светлана Исмаиловна – д. и. н., ведущий научный сотрудник сектора этнологии Института гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук

АЛИЕВА Тамара Казиевна – д. филол. н., профессор карачаевской и ногайской филологии Института филологии Карачаево-Черкесского Государственного университета им. У.Д. Алиева, зав. кафедрой ЮНЕСКО

АСАНОВ Юрий Нухович – к.и.н., старший научный сотрудник сектора этнологии Института гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук

АТАБИЕВ Биаслан Хакимович – главный государственный инспектор по Кабардино-Балкарской и Карачаево-Черкесской Республикам Кубанского территориального управления Министерства культуры Российской Федерации, археолог

АТАБИЕВА Асият Даутовна – к. филол. н., старший научный сотрудник сектора карачаево-балкарской литературы Института гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук

БАЙЧОРОВ Сосланбек Якубович – д. филол. н., профессор

БАРАЗБИЕВ Муслим Исмаилович – к.и.н., проректор Кабардино-Балкарского государственного университета им. Х.М. Бербекова

БАТЧАЕВ Валерий Муратович – к.и.н., археолог

БАТЧАЕВ Шамиль Мухтарович – к.и.н., зав. отделом Государственного архива Карачаево-Черкесской Республики

БАШИЕВ Азамат Муратович – к.и.н., докторант кафедры отечественной истории Кабардино-Балкарского государственного университета им. Х.М. Бербекова

БЕГЕУЛОВ Рустам Маратович – д. и. н., профессор, зам. декана Исторического факультета Карачаево-Черкесского государственного университета им. У.Д. Алиева

БИТТИРОВА Тамара Шамшуддиновна – д. филол. н., профессор, главный научный сотрудник сектора карачаево-балкарской литературы Инсти-

тута гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук

БОРЛАКОВА Фаризат Ахматовна – к.и.н., доцент кафедры философии и гуманитарных дисциплин Института экономики и управления Северо-Кавказской государственной гуманитарно-технологической академии

БОРЛАКОВА Фатима Асланбековна – к.и.н., старший преподаватель Карачаево-Черкесского государственного университета им. У.Д. Алиева

БОТАШЕВ Руслан Хусейнович – этнохореограф

БОТАШЕВ Мурат Добаевич – к.и.н., этнограф

БОТАШЕВА Зинхара Биляловна – к. искусствовед., старший научный сотрудник Карачаево-Черкесского института гуманитарных исследований при Правительстве Карачаево-Черкесской Республики

ВИШНЕВСКАЯ Лилия Алексеевна – д. искусствовед., профессор кафедры теории музыки и композиции Саратовской государственной консерватории (академии) им. Л.В. Собинова

ГЕГРАЕВ Хаким Камильевич – к.и.н., начальник управления по воспитательной работе Кабардино-Балкарского государственного университета им. Х.М. Бербекова

ГЕРАСИМОВА Маргарита Михайловна – к.и.н., ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук

ГУЗЕЕВ Жамал Магомедович – д. филол. н., профессор, зав. отделом карачаево-балкарской филологии Института гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук

КАРАЕВА Зухра Басхануковна – д. филол. н., профессор кафедры литературы Института филологии Карачаево-Черкесского государственного университета им. У.Д. Алиева, декан факультета иностранных языков филиала Московской открытой социальной академии

КАРАКЕТОВА Индиана Магомедовна – этнограф, научный сотрудник Карачаевского научно-исследовательского института

КАРАКЕТОВ Мурат Джатдаевич – д.и.н., ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук, директор Карачаево-Балкарского научного центра гуманитарных исследований

КЕТЕНЧИЕВ Мусса Бахаутдинович – д. филол. н., профессор, зав. кафедрой балкарского языка Кабардино-Балкарского государственного университета им. Х.М. Бербекова

КИПКЕЕВА Зарема Борисовна – д.и.н., профессор кафедры гуманитарных дисциплин Московского государственного университета приборостроения и информатики (филиал в г. Ставрополе)

КОЧКАРОВ Умар Юсуфович – к.и.н., научный сотрудник Института археологии Российской академии наук, заведующий архивом Института археологии РАН

КУДАЕВ Мухтар Чукаевич (1938–2012) – этнохореограф, основатель ансамбля “Балкария”, заслуженный деятель искусств Кабардино-Балкарской

Республики; заслуженный работник культуры Карачаево-Черкесской Республики

КУРМАНСЕИТОВА Аминат Хасановна – к.и.н., старший научный сотрудник Карачаево-Черкесского Института гуманитарных исследований при Правительстве Карачаево-Черкесской Республики

КУЧМЕЗОВА Мария Чефелеуовна – к.и.н., старший научный сотрудник сектора этнологии Института гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук

МАЛКОНДУЕВ Хамид Хашимович – д. филол. н., зав. сектором карачаево-балкарского фольклора Института гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук

МАХИЕВА Людмила Хамангериевна – к. филол. наук, зам. директора по научной работе Института гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук

МАХМУДОВА Зоя Увайсовна – к.и.н., доцент кафедры этнологии исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова (Москва)

ПИЩУЛИНА Виктория Владимировна – д. архитектуры, профессор, рук. академии архитектуры и искусств Южного Федерального университета, советник Российской академии архитектуры и строительных наук

РАХАЕВ Анатолий Измаилович – д. искусствовед., профессор, ректор Северо-Кавказского государственного института искусств, председатель Комитета Парламента Кабардино-Балкарской Республики по культуре

САБАНЧИЕВ Хаджи-Мурат Алексеевич – д.и.н., профессор кафедры культурологии, этнологии и истории народов Кабардино-Балкарской Республики Кабардино-Балкарского государственного университета им. Х.М. Бербекова

САРБАШЕВА Алёна Мустафаевна – к. филол. н., старший научный сотрудник сектора карачаево-балкарской литературы Института гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук

СЕРГЕЕВА Галина Александровна (1923–2014) – к.и.н., Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая

ТЕКУЕВ Мусса Масхутович – д. филол. н., профессор кафедры истории языка и сравнительного славянского языкознания Кабардино-Балкарского государственного университета им. Х.М. Бербекова

ТЕТУЕВ Алим Инзрелович – д.и.н., главный научный сотрудник сектора истории Института гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук

ТОЛГУРОВ Зейтун Хамидович – д. филол. н., профессор, зав. сектором карачаево-балкарской литературы Института гуманитарных исследований Кабардино-Балкарского научного центра Российской академии наук

ХАБИЧЕВ Магомед Ахьяевич (1930–1993) – д. филол. н., профессор

ХАДЖИЕВА Мадина Хамитовна – к.и.н., доцент кафедры истории России Карачаево-Черкесского государственного университета им. У.Д. Алиева

ХАДЖИЕВА Танзиля Мусаевна – к. филол. н., ведущий научный сотрудник Института мировой литературы им. А.М. Горького Российской академии наук

ХАПАЕВ Сафар Абдуллаевич – к. географ. н., профессор, заведующий кафедрой физической географии Географического факультета Карачаево-Черкесского государственного университета им. У.Д. Алиева

ХАТУЕВ Рашид Тохтарович – к.и.н., старший научный сотрудник Карачаево-Черкесского института гуманитарных исследований при Правительстве Карачаево-Черкесской Республики, сотрудник Карачаевского научно-исследовательского института

ХИТЬ Генриэтта Леонидовна – д.и.н., главный научный сотрудник Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая Российской академии наук

ШАМАНОВ Ибрагим Магомедович – к.и.н., преподаватель Северо-Кавказского государственного технологического университета, директор Карачаевского научно-исследовательского института

ЭЛЬКАНОВ Умар Юсупович – директор Карачаево-Черкесского государственного историко-культурного и природного музея-заповедника, заслуженный деятель культуры Карачаево-Черкесской Республики

Кроме того, авторами тома использованы работы и материалы, представленные д.и.н. И.Л. Кызласовым, к.и.н. И.М. Чеченовым (археология), А.А. Глашевым (письменность), С.А. Элькановым и А.И. Айбазовым (вооружение в Карачае и Балкарии), за что редакция приносит им свою благодарность.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	5
Глава 1	
КАРАЧАЕВЦЫ И БАЛКАРЦЫ В ЭТНИЧЕСКОЙ КАРТЕ МИРА	
1. Географические данные (С.А. Хапаев).....	10
2. Динамика численности населения (Х.К. Гезраев, М.Д. Каракетов)	11
3. Антропологические данные (Г.Т. Хить, М.М. Герасимова)	18
Глава 2	
ЭТНИЧЕСКАЯ И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ.....	25
1. Ранний этап этнической истории (М.Д. Каракетов).....	25
2. Этнические и социально-политические процессы в Средние века и Новое время (Х.-М.А. Сабанчиев, Р.-М. Бегаулов, Ш.М. Батчаев, С.И. Аккиева)	30
3. Этническая история в Новейшее время (С.И. Аккиева)	60
4. Этнонимия (М.Д. Каракетов).....	92
Глава 3	
КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКИЙ ЯЗЫК	98
1. Очерк истории карачаево-балкарского языка (М.А. Хабицев, Т.К. Алиева, Ж.М. Гузеев, М.Б. Кетенчиев, М.М. Текуев, Х.М. Акбаев, Л.Х. Махиева)	98
2. Письменность (С.Я. Байчоров, Р.Т. Хатуев).....	114
Глава 4	
ХОЗЯЙСТВО, ХОЗЯЙСТВЕННЫЙ БЫТ И МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА	
1. Земледелие (И.М. Шаманов).....	138
2. Животноводство (И.М. Шаманов).....	150
3. Торговля и хозяйственные связи (М.И. Баразбиев).....	164
4. Промыслы и ремесла (У.Ю. Кочкаров, И.М. Шаманов)	171
5. Традиционное военное дело и вооружение (Р.Т. Хатуев, У.Ю. Эльканов)	189
6. Поселения, усадьбы, жилища (Ю.Н. Асанов).....	195
7. Архитектурное наследие (Б.Х. Атабиев, В.М. Батчаев, У.Ю. Кочкаров, В.В. Пишулина)	215
8. Одежда (Г.А. Сергеева, З.У. Махмудова, И.М. Каракетова)	243
9. Пища (М.Х. Хаджиева, И.М. Шаманов)	265
10. Транспортные средства и снаряжения (Х.М. Акбаев).....	275
Глава 5	
СОЦИАЛЬНО-ПРАВОВОЙ УКЛАД	281
1. Общественный быт Карачая и Балкарии (П.И. Магаева)	281

2. Социальные отношения (М.Д. Каракетов, П.И. Магаяева)	288
3. Политико-правовые институты (Р.Т. Хатуев, Х.Х. Малкондуев, Х.-М.А. Сабанчиев)	327
4. Установление искусственного родства (М.Д. Боташев, А.М. Башиев)	338
5. Правовое регулирование собственности (Р.Т. Хатуев)	360
6. Этикет (И.М. Каракетова)	371

Глава 6

РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ	394
1. Традиционные верования (М.Д. Каракетов)	394
2. Христианство (Р.Т. Хатуев)	443
3. Ислам и исламская культура (Р.Т. Хатуев)	447

Глава 7

ОБРЯДЫ ЖИЗНЕННОГО ЦИКЛА	453
1. Календарь и календарная обрядность (И.М. Шаманов)	453
2. Обряды, связанные с рождением и воспитанием ребенка (И.М. Шаманов)	474
3. Свадьба и свадебная обрядность (М.Ч. Кучмезова, И.М. Шаманов)	487
4. Похоронно-поминальная обрядность (Р.Т. Хатуев)	513

Глава 8

ФОЛЬКЛОР, МУЗЫКАЛЬНОЕ НАСЛЕДИЕ И НАРОДНЫЕ ЗНАНИЯ	522
1. Фольклор (Т.М. Хаджиева)	522
2. Музыкальное наследие (А.И. Рахаев, Л.А. Вишневская)	584
3. Музыкальные инструменты (Р.Х. Боташев)	607
4. Национальные танцы (М.Д. Каракетов, М.Ч. Кудаев)	624
5. Народный театр (З.Б. Боташева)	637
6. Народная медицина (Ф.Асл. Борлакова)	663
7. Метрология (Р.Т. Хатуев)	668

Глава 9

ЛИТЕРАТУРА	684
1. Истоки литературы (Т.Ш. Биттирова)	684
2. Карачаевская литература (З.Б. Караяева)	697
3. Балкарская литература (З.Х. Толгуров, Т.Ш. Биттирова, А.Д. Атабиева, А.М. Сарбашева)	714

Глава 10

КАРАЧАЕВО-БАЛКАРСКАЯ ДИАСПОРА	722
1. Диаспора в странах Ближнего Востока (З.Б. Кипкеева)	722
2. Диаспора в странах Центральной Азии (А.И. Тетугев)	730
3. Диаспора в странах Европы и США (Ф.Ахм. Борлакова)	734
БИБЛИОГРАФИЯ (А.Х. Курмансеитова, М.Д. Каракетов)	739
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	794
ГЛОССАРИЙ (М.Д. Каракетов)	798
СПИСОК АВТОРОВ	807



С 1997 г. по 2014 г. в Институте этнологии и антропологии РАН
изданы в Академиздатцентре “Наука” РАН 25 томов
серии “Народы и культуры”. Написание и подготовка томов
к печати проходит с 1989 г. по настоящее время

Отв. ред. серии В.А. Тишков

[1989–1997 гг. совм. с Ю.Б. Симченко; 1998–2012 гг. совм. с С.В. Чешко].

Отв. секр. серии Л.И. Миссонова

Русские / серия “Народы и культуры”. Отв. ред. В.А. Александров, И.В. Власова, Н.С. Полищук. М., 1997. 828 с. (80,2 п.л.). 2-е изд., перераб. / отв. ред. И.В. Власова, В.А. Тишков (в печати).

Белорусы / серия “Народы и культуры” [совместно с Институтом искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы Национальной академии наук Беларуси.] / отв. ред. В.К. Бондарчик, Р.А. Григорьева, М.Ф. Пилипенко. М., 1998. 503 с. (54,7 п.л.).

Украинцы / серия “Народы и культуры” [совместно с Институтом политических и этнонациональных исследований Национальной академии наук Украины и Международным научным братством украинских антропологов, этнографов и демографов.] / отв. ред. Н.С. Полищук, А.П. Пономарев. М., 2000. 535 с. (55,3 п.л.).

Народы Поволжья и Приуралья: Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты / серия “Народы и культуры” [совместно с Институтом языка, литературы и истории Коми научного центра Уральского отделения РАН, Марийским научно-исследовательским институтом языка, литературы и истории им. В.М. Васильева при правительстве Республики Марий-Эл, Мордовским государственным университетом им. Н.П. Огарева и Удмуртским институтом истории, языка и литературы Уральского отделения РАН.] / отв. ред. Н.Ф. Мокшин, Т.П. Федянович, Л.С. Христолюбова. М., 2000. 579 с. (57,5 п.л.).

Татары / серия “Народы и культуры” [совместно с Институтом истории Академии наук Татарстана.] / отв. ред. Р.К. Уразманова, С.В. Чешко. М., 2001. 583 с. (58,4 п.л.).

Народы Дагестана / серия “Народы и культуры” [совместно с Институтом истории, археологии и антропологии Дагестанского научного центра РАН.] / отв. ред. С.А. Арутюнов, А.И. Османов, Г.А. Сергеева. М., 2002. 588 с. (50,2 п.л.).

Прибалтийско-финские народы России / серия “Народы и культуры” [посвящен саамам, карелам, вепсам, российским финнам, води и ижоре, написан совместно с Институтом языка, литературы и истории Карельского научного центра.] / отв. ред. Е.И. Клементьев, Н.В. Шлыгина. М., 2003. 671 с. (59,5 п.л.).

Тюркские народы Крыма: Карaimы. Крымские татары. Крымчаки / серия “Народы и культуры” [совместно с Институтом востоковедения им. А.Е. Крымского Крымского отделения Национальной академии наук Украины.] / отв. ред. С.Я. Козлов, Л.В. Чижова. М., 2003. 459 с. (42,1 п.л.).

Буряты / серия “Народы и культуры” [совместно с Институтом монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН.] / отв. ред. Л.Л. Абаева, Н.Л. Жуковская. М., 2004. 633 с. (56,4 п.л.).

Народы Западной Сибири: Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты / серия “Народы и культуры” [совместно с Институтом археологии и этнографии Сибирского отделения РАН.] / отв. ред. И.Н. Гемуев, В.И. Молодин, З.П. Соколова. М., 2005. 805 с. (74,1 п.л.).

Тюркские народы Сибири / серия “Народы и культуры” [совместно с Омским государственным университетом и Омским филиалом Сибирского отделения РАН.] / отв. ред. Д.А. Функ, Н.А. Томилов. М., 2006. 678 с. (70,2 п.л.).

Абхазы / серия “Народы и культуры” [совместно с Абхазским институтом гуманитарных исследований им. Д.И. Гулиа.] / отв. ред. Д.Ю. Анчабадзе, Ю.Г. Аргун. М., 2007. 2-е изд., исправл. М., 2012. 547 с. (59,5 п.л.).

Тюркские народы Восточной Сибири: Тувинцы. Тофалары. Долганы / серия “Народы и культуры” / отв. ред. Д.А. Функ, Н.А. Алексеев. М., 2008. 422 с. (44,6 п.л.).

Народы Северо-Востока Сибири: Чукчи. Кереки. Коряки (включая алюторцев). Ительмены. Юкагиры. Чуванцы. Алеуты. Эскимосы. Нив-

хи /серия “Народы и культуры” [совместно с Институтом истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения РАН.] / отв. ред. Е.П. Батьянова, В.А. Тураев. М., 2010. 773 с. (73 п.л.).

Молдаване / серия “Народа и культуры” [совместно с Институтом культурного наследия Академии наук Молдовы.] / отв. ред. М.Н. Губогло, В.В. Дергачев. М., 2010. 542 с. (55 п.л.).

Калмыки / серия “Народы и культуры” [совместно с Калмыцким институтом гуманитарных исследований РАН.] / отв. ред. Э.П. Бакаева, Н.Л. Жуковская. М., 2010. 568 с. (54 п.л.).

Гагаузы / серия “Народы и культуры” [совместно с Институтом культурного наследия Академии наук Молдовы.] / отв. ред. М.Н. Губогло, Е.Н. Квилинкова. М., 2011. 615 с. (60 п.л.).

Узбеки / серия “Народы и культуры” [совместно с Институтом истории Академии наук Республики Узбекистан.] / отв. ред. З.Х. Арифханова, С.Н. Абашин, Д.А. Алимова. М., 2011. 688 с. (70 п.л.).

Армяне / серия “Народы и культуры” [совместно с Институтом археологии и этнографии Национальной академии наук Республики Армения.] / отв. ред. Л.М. Варданян, Г.Г. Саркисян, А.Е. Тер-Саркисянц. М., 2012. 648 с. (59 п.л.).

Якуты (Саха) / серия “Народы и культуры” [совместно с Институтом гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН]. / отв. ред. Н.А. Алексеев, Е.Н. Романова, З.П. Соколова. М., 2012. (переиздан в 2013 г. с испр.) 599 с. (55,2 п.л.).

Осетины / серия “Народы и культуры” [совместно с Северо-Осетинским институтом гуманитарных и социальных исследований им. В.И. Абаева Владикавказского научного центра РАН и правительства Республики Северная Осетия – Алания.] / отв. ред. З.Б. Цаллагова, Л.А. Чибиров. М., 2012. 605 с. (55 п.л.).

Чеченцы / серия “Народы и культуры” [совместно с Комплексным научно-исследовательским институтом им. Х.И. Ибрагимова РАН (г. Грозный).] / отв. ред. Л.Т. Соловьева, В.А. Тишков, З.И. Хасбулатова. М., 2012. 622 с. (54,5 п.л.).

Ингуши / серия “Народы и культуры” [совместно с Ингушским государственным университетом.] / отв. ред. М.С.-Г. Албогачиева, А.М. Мартазанов, Л.Т. Соловьева. М., 2013. 509 с. (47 п.л.).

Карачаевцы. Балкарцы / серия “Народы и культуры” [совместно с Карачаево-Черкесским государственным университетом им. У.Д. Алиева.] / отв. ред. М.Д. Каракетов, Х.-М.А. Сабанчиев. М., 2014.

Грузины / серия “Народы и культуры” [совместно с Национальной академией наук Грузии, Комиссией по истории, археологии и этнологии НАН Грузии.] / отв. ред. Л.К. Бериашвили, Л.Ш. Меликишвили, Л.Т. Соловьева. М., 2014 (в печати).

Научное издание

КАРАЧАЕВЦЫ. БАЛКАРЦЫ

*Утверждено к печати
Ученым советом
Института этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая
Российской академии наук*

Редактор Л.В. Абрамова
Художник В.Ю. Яковлев
Художественный редактор Ю.И. Духовская
Технический редактор Т.А. Резникова
Корректоры А.Б. Васильев,
Р.В. Молоканова, Т.И. Шеповалова
Компьютерная верстка С.В. Ишутиной

Подписано к печати 01.10.2014
Формат 70 × 100¹/₁₆. Гарнитура Таймс
Усл.печ.л. 70,5. Усл.кр.-отт. 84,8. Уч.-изд.л. 60,0
Тираж 1830 экз. (РГНФ – 300 экз.) Заказ 6135

Издательство “Наука”
117997, Москва, Профсоюзная ул. 90

E-mail: secret@naukaran.ru
www.naukaran.ru

Отпечатано способом ролевой струйной печати
в ОАО “Первая Образцовая типография”
Филиал “Чеховский Печатный Двор”
142300, Московская обл., г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1
Сайт: www.chpd.ru, E-mail: sales@chpd.ru, т/ф 8(496)726-54-10

ISBN 978-5-02-038043-1



9 785020 380431